



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA

LA EXPERIENCIA DEL SER EN EL VEDANTA ADVAITA DE SHANKARA

(Solución al problema del dualismo)

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE
FILOSOFIA

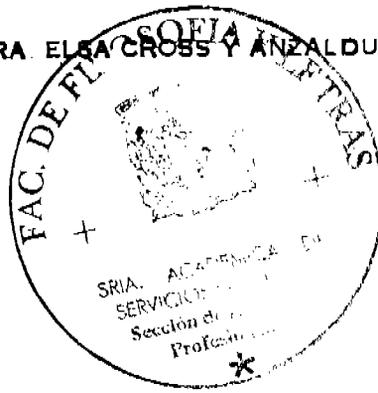
E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
ANA LAURA FUNES MADEREY



ASESORA: DRA. ELSA CROSS Y ANZALDUA

MEXICO, D.F.

m. 339778



2005



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos:

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras, por la perspectiva crítica y plural que dieron a mi formación académica.

A mi asesora de tesis, la Dra. Elsa Cross, y a la Dra. Graciela de la Lama, porque gracias a sus excelentes cátedras pude adentrarme en la maravillosa profundidad de la cultura y filosofía de la India.

A Tomy y a Arjan Kaur, porque gracias a ellas mi comprensión de la filosofía de Shankara no es sólo intelectual.

A mi mamá y a mi papá por su sabiduría y su amor incondicional.

A mi hermano, porque sin sus consejos las crisis de impaciencia y ofuscación hubieran sido más largas e insoportables.

A mis amigos y compañeros que me escucharon y filosofaron conmigo durante este proceso.

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

NOMBRE: Ana Laura Flores Haderley

FECHA: 7 - Enero - 2005

FIRMA: 

En el principio estaba lo Absoluto. Y sólo se conocía a sí mismo como «Yo soy lo Absoluto». Por tanto Aquello llegó a ser todo. Cualquiera entre los dioses que lo conociera también se convertiría en Aquello; y lo mismo los sabios y los dioses [...]Y hasta hoy todo el que, de la misma manera, conozca Aquello como «Yo soy lo Absoluto» llega a ser el universo. Los dioses no pueden ser superiores a él, porque él es el Ser de ellos. Mientras el que adora a algún dios pensando: Él es uno y yo soy otro no ha comprendido. Es como un animal para los dioses. Como muchos animales sirven al hombre, así mismo cada hombre sirve a los dioses. Y si incluso el desprenderse de un animal causa dolor, ¿qué se diría de muchos animales? Por consiguiente a ellos (a los dioses) no les gusta que los hombres conozcan esto. [*Brihadāranyaka Upanishad*, I, IV, 10]

ÍNDICE

Introducción.....	1
I. La figura de Shánkara.	
a) Contexto espiritual.....	7
b) Contexto filosófico.....	12
c) Contexto histórico.....	14
d) Predecesores de Shánkara y la influencia budista en el vedânta advaita.....	18
II. El no-dualismo en el vedânta advaita de Shánkara.	
a) La experiencia de la dualidad.....	27
b) La experiencia de la no-dualidad.....	33
c) La vivencia del mundo como <i>mâyâ</i>	54
d) Una noción de Absoluto incluyente.....	72
III. Importancia de este planteamiento para la filosofía en general.	
a) Algunas contribuciones a la filosofía occidental.....	87
b) Influencia de la filosofía de Shánkara dentro de su propia tradición hasta nuestros días.....	106
Comentario final.....	117
Apéndice	123
Glosario.....	127
Bibliografía.....	133

INTRODUCCIÓN

Entiendo por dualismo la posición teórica que postula la experiencia de la dualidad, es decir, la experiencia de los contrarios y de la separación, como principio ontológico. Dicho con otras palabras, cuando contraponemos dos tendencias o elementos creyéndolos irreductibles entre sí y hacemos de esta oposición un principio último explicativo y vivencial del Ser en general o de alguna situación en particular caemos en un dualismo. Así, experimentamos como real la dualidad entre bien y mal; cuerpo y alma; espíritu y materia; sujeto y objeto, intención y acción; deber y querer; realidad y apariencia, racional e irracional, etc. Ante esto suele suceder que, al querer explicar las relaciones que se dan entre ambos principios, se encuentra un abismo infranqueable entre ellos y es entonces cuando surgen los problemas.

Generalmente lo que lleva a querer superar el dualismo es el interés por hacer el universo más comprensible. La incapacidad para establecer una relación clara entre dos principios ha llevado a algunos a adoptar el monismo. Sin embargo, al estimar alguna substancia o principio como único existente, puede caerse en el problema de absolutizar uno de los dos elementos o de reducir arbitrariamente todo lo existente a lo que se estima como única substancia o principio, identificándolo con algún Absoluto que se manifiesta o despliega, el cual se establece como criterio para

comprender toda la realidad, con lo que puede caerse en la exclusión de aquello que no cabe dentro de esos marcos.

Por otro lado, al permanecer en un pensamiento dualista se suele correr el riesgo de asignar una carga valorativa a cada elemento para dar prioridad a uno y excluir el otro, lo cual ha resultado desastroso ya que lleva a lo que considero el problema fundamental del dualismo: origina el sufrimiento. El dualismo, así como cualquier forma de absolutismo, separa, aísla, excluye, enajena, crea diferencias y obstáculos que resultan en desconfianza, miedo, intolerancia, odio, fundamentalismo, incomprensión, ataduras emocionales, etc. Es por esto que considero importante y necesario hallar alternativas que no caigan en ello, así como explicarlas para evitar malentendidos, y difundirlas para propiciar nuevas perspectivas que serían inimaginables desde un pensamiento dualista.

La cuestión principal de este trabajo es pues, encontrar una respuesta a la pregunta ¿cómo superar el dualismo sin caer, a su vez, en un monismo absolutista, exclusivista o reduccionista? Considero que eso se puede lograr a través de una noción de Absoluto incluyente, misma que creo se puede encontrar en la experiencia no-dual del Ser tal y como la explica Shánkara y gracias al papel que juega la teoría de *māyā* en su sistema. Así pues, en esta tesis mostraré que la noción de Absoluto en el pensamiento de Shánkara no cae en un absolutismo; explicaré qué es un Absoluto incluyente, y expondré de qué manera supera el problema del dualismo.

El abordar este tema acudiendo a un pensamiento no-occidental responde a la convicción personal de que es necesario establecer un diálogo filosófico intercultural para enriquecer y dar nueva luz a los problemas que se han planteado a lo largo de la historia de la filosofía occidental. El que pensamientos no-occidentales se consideren como filosofía es algo que cada vez se pone menos en cuestión, aunque sigue habiendo quienes se rehúsan a aceptarlo. Ciertamente, como observa Raimon Panikkar en su libro "La experiencia filosófica de la India"¹, no podemos referirnos a esos pensamientos como "filosofía" de manera acrítica, es decir, sin tener una noción clara de lo que estamos entendiendo por ésta; pero tampoco podemos dejar a un lado la interculturalidad del espíritu humano y decir a priori que no lo sean. Es por esto que en este trabajo se ha hecho el intento de sumergirse en un pensamiento oriental como el de Shánkara para que, a través de un ejercicio dialógico², se pueda ver en qué sentido es filosofía e incluso, de qué manera contribuye al pensamiento occidental. La importancia de un planteamiento como el de Shánkara radica también en que, de manera directa o indirecta, sigue influyendo actualmente en la forma de vida de muchas personas.

Hablar sobre el Absoluto y proponerlo como alternativa a una problemática filosófica podría parecer retrógrado y fuera del contexto filosófico contemporáneo, pero en realidad creo que es todo lo contrario. Precisamente el tratar este tema acudiendo a un

¹ Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, p.96.

² Panikkar define lo *dialógico* como aquel diálogo que "intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua, sin por esto caer en un relativismo que se contradice a sí mismo así que se expresa." *Ibid.*, p.44.

pensamiento lejano a la tradición occidental, además de que actualiza —en el sentido de que pone en acto, en ejercicio— la propuesta hermenéutica, nos puede hacer ver que tal vez no se ha agotado todo lo que puede decirse sobre el Absoluto y que, desde perspectivas que no se habían tomado en cuenta, puede haber razones válidas y fructíferas para no rechazarlo ni hacerlo a un lado en la experiencia del Ser y en la reflexión filosófica actual.

Para la interpretación del pensamiento de Shánkara he seguido una metodología hermenéutico-fenomenológica. Sabemos hermenéuticamente que toda lectura está limitada y condicionada por factores históricos, temporales y culturales, además de la falta de dominio del idioma original en este caso. Por esto no he pretendido llegar al sentido exacto de lo que quiso decir Shánkara dentro de su contexto y para su tiempo, pero eso tampoco ha impedido hacer una lectura respetuosa, fiel y rigurosa dentro de nuestros propios límites. Al estar conscientes, en la medida de lo posible, del contexto del autor y del contexto personal, se puede hacer de este diálogo con su obra un encuentro fructífero que muestre lo que puede decirnos aún hoy. El enfoque hermenéutico permite abrirnos a sentidos que tal vez estuvieran velados en la época histórica del autor pero que ahora se nos revelan gracias a nuestra problemática existencial, así como también nos recuerda que hay otros sentidos que se nos ocultan justo por la misma razón.

Lo importante aquí es que lo que aún hoy nos puede decir Shánkara se basa en una experiencia, respaldada además, por una

tradición de más de un milenio. En este sentido, un enfoque fenomenológico es también necesario, pues "ir a las cosas mismas", como este método sugiere, consistirá aquí en la indagación del contenido de esa experiencia tal y como se ha presentado a la conciencia. Esta es la razón por la que se puso en el título de la tesis "Experiencia del Ser" y no "Concepto del Ser". Aquí interesa sobre todo la propuesta no-dual del Ser como vivencia existencial y ontológica más que como cuestión epistemológica, religiosa o moral, aunque obviamente también se encuentren implicadas.

Estamos además muy conscientes de la limitación del lenguaje, pero esta vez en su carácter más fundamental, ya que como el mismo Shánkara nos dice, tal experiencia está más allá del conocimiento relativo provocado o captado por las palabras y los conceptos. Así pues, no podemos sino aproximarnos con humildad al tema y conformarnos con que este trabajo sirva de exhortación, invitación e impulso para profundizar reflexivamente en la cuestión planteada.

El presente escrito se divide en tres capítulos. El primero nos ubica en el contexto y tradición de Shánkara. El segundo constituye el cuerpo expositivo, interpretativo y argumentativo de la tesis. En el tercer capítulo se realiza propiamente lo que he llamado "ejercicio dialógico", considerando primero el planteamiento de Shánkara con respecto a la tradición filosófica occidental y después regresando a la influencia que tuvo en su propia tradición. Concluyo con una breve consideración final. También se ha agregado un glosario que contiene la definición básica de las palabras en sánscrito

utilizadas a lo largo del texto. Se han omitido algunas marcas diacríticas del sánscrito debido a dificultades técnicas. Las vocales largas se indican con un acento circunflejo ^ . Y se ha puesto un acento en las palabras que son esdrújulas para facilitar su pronunciación como es el caso de "Shánkara". También he hecho los siguientes cambios en la forma generalmente aceptada de transliteración para fines fonéticos:

śa = sha
ca = cha
cha = chha

I. LA FIGURA DE SHÁNKARA

a) Contexto espiritual.

El pensamiento de Shánkara se inserta en la tradición del vedánta. En términos generales, el vedánta podría definirse como un sistema filosófico que se enfoca en la investigación sobre la naturaleza del Absoluto (*brahman*) y su relación con el mundo (*jagat*) y el alma individual (*âtman*) basándose en la interpretación de las escrituras sagradas hindúes.

La palabra *vedánta* significa literalmente "fin (anta) del Veda" y se refiere tanto a la última sección de cada uno de los cuatro Vedas³ como a la finalidad y meta de sus enseñanzas, esto es, la experiencia de liberación (*moksha*) o realización del Ser. Los textos que se ubican al final de los Vedas son las *Upanishads*. Estas escrituras han sido objeto de muchas interpretaciones que trataban de encontrar en ellas una doctrina unitaria pero que, al diferir entre sí con respecto a cuál era la enseñanza principal, conformaron distintas corrientes de pensamiento. A todas esas vías de reflexión que se basaron en las *Upanishads* se les llamó vedánta.

La obra más antigua que ha llegado hasta nosotros en donde se ordenan concisa y sistemáticamente las enseñanzas upanishádicas son los *Brahma-Sûtras* o *Vedánta-Sûtras* de Bâdarâyana. Esta obra

³ Cada uno de los Vedas, es decir, el *Rig, Sâma, Yajur* y *Atharva Vedas*, se dividen en cuatro secciones: *Samhitâ* o sección de los himnos y mantras; *Brâhmana* o sección de los ritos; *Âranyaka* o sección de interpretación de los ritos y *Upanishad* o sección de las enseñanzas de la verdad y sabiduría supremas. Las tres primeras secciones forman el *karma-kânda* o división concerniente a los trabajos y actos rituales, y la última sección conforma el *jâna-kânda* que trata del conocimiento superior o sabiduría.

constituye el texto principal de uno de los seis sistemas filosóficos ortodoxos (*shaddárshana*)⁴ de la India, al que se le llamó *uttara mīmāṃsā* ya que se basaba en la investigación (*mīmāṃsā*) de la última (*uttara*) parte de los *Vedas*. Por esta razón a este *dárshana* se le conoce también como *vedānta*. Los *shaddárshanas* o "seis visiones" comenzaron a formarse entre los siglos IV a.C. y II d.C.; el *vedānta* fue el último en consolidarse.

El término *vedānta* alude también al conjunto de enseñanzas reunidas en las *Upanishads*, la *Bhagavad-Gītā* y los *Brahma-Sūtras* y se usa, además, para nombrar a todas las escuelas de pensamiento que consideran a éstos tres cuerpos de escrituras como sus textos canónicos.

La tradición del *vedānta*, al igual que las tradiciones fundadas en los otros cinco sistemas filosóficos ortodoxos de la India, reconocen la autoridad de los *Vedas* porque los consideran escrituras sagradas ya que representan la expresión de la experiencia de antiguos sabios y videntes (*rishis*), quienes transmitieron oralmente a sus discípulos lo que "escucharon" en esa revelación divina. De ahí que a los *Vedas* se les conozca como la *shruti*, que significa "lo escuchado".

Desde la perspectiva académica occidental se estima que los *Vedas* fueron compuestos entre los años 1500 y 500 a.C. aunque las fuentes hindúes en ocasiones han dado fechas más antiguas que se

⁴ *Shat* significa "seis" y *dárshana* significa literalmente "visión". Cuando se juntan se escribe *shaddarshana* por reglas fonéticas del sánscrito. Los seis sistemas filosóficos ortodoxos de la India son: *Nyāya*, *Vaisheshika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* y *Vedānta*.

remontan hacia el tercer o cuarto milenio antes de nuestra era. En realidad para la tradición hindú una u otra fechas son irrelevantes puesto que el hecho de que sean escrituras reveladas significa que el contenido de lo que ahí se expresa es eterno (*nitya*) y sin autoría personal (*apaurusheya*); es decir, que no proviene de ningún conocimiento o invento humano, ni siquiera de alguna divinidad en particular.

Todo *dārshana* acepta que la experiencia de liberación es posible y que la meta de la existencia es precisamente realizarla. De hecho, el estado de liberación o *moksha* es una cuestión tan fundamental en la filosofía hindú ortodoxa, que todo el aparato teórico de cada *dārshana* se desarrolla en función de cómo llegar a esa experiencia. La interpretación de la condición liberada y de las formas de acceder a ella varía en cada sistema. Aún así es posible decir, en términos generales, que la experiencia de liberación (*moksha*) consiste en trascender el tiempo, el devenir, la sucesión continua de eventos efímeros a los cuales nos apegamos, el sufrimiento, la ignorancia y el ciclo constante de nacimientos y muertes (*samsāra*) a los que nuestra alma está sometida debido al resultado de sus acciones (*karma*).

La autoridad de los *Vedas* no se acepta dogmáticamente (entendiendo por esto el asumir una creencia o principio aunque no nos haga el menor sentido o no concuerde con nuestra experiencia). La prueba de su autoridad está dada por su capacidad para generar

conocimiento fructífero⁵ y producir una experiencia que en principio está al alcance de todos. Las escrituras son el testimonio (*shabda*) de que la vivencia de liberación es posible para todo aquel que sea un aspirante comprometido. La revelación o testimonio es uno de los seis medios⁶ de conocimiento válido que acepta el vedānta advaita, y es el que nos proporciona la evidencia de una realidad mucho más amplia. Esta realidad no se presenta a los medios normales del conocer y, sin embargo, no es ajena a nuestra experiencia; tampoco es irracional ni contradice el contenido de los otros medios de conocimiento (aunque de manera inmediata nos lo parezca). Shānkara mismo reconoce en su comentario a la *Bhagavad-Gītā* que:

Hasta cientos de textos védicos fallarían si dijeran que el fuego es frío y opaco. Y si lo dijeran habría que entender que se dice en otro sentido pero no se podría mantener su validez. Porque nunca se puede mantener un sentido que contradice otro medio válido de conocer.⁷

En la tradición del vedānta el método de enseñanza sigue tres pasos o, mejor dicho, tres niveles: primero se escucha (*shrāvana*); luego se repite, se razona, se reflexiona, se explica o se comenta sobre ello (*mānana*) y por último, se medita y se asimila el conocimiento a la propia experiencia (*nididhyāsana*).⁸ De esta manera

⁵ Vid. Comentario a la *Bṛihadāraṇyaka Up.*, I, iv, 7, en Consuelo Martín (ed.), *Gran Upanisad del Bosque [Bṛihadāraṇyaka Upanisad] Con los comentarios advaita de Sankara*, p.94.

⁶ Los *pramānas* o medios de conocimiento válido varían en cada escuela filosófica. Para el vedānta advaita son seis: *pratyaksha* o percepción, *upamāna* o comparación, *anupalabdhi* o conocimiento de lo ausente, *anumāna* o inferencia, *arthāpatti* o implicación, postulación y *shabda* o testimonio. Vid. Eliot Deutsch, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, p.80.

⁷ Comentario a la *Bhagavad Gītā* XVIII, 66, en Consuelo Martín (ed.), *Bhagavad Gītā, con los comentarios advaita de Śankara*, p.321.

⁸ No hay que confundir "meditar" con una forma de razonamiento más profundo y metódico o algo parecido a lo que Descartes entendía por "meditación". Debe entenderse más bien como contemplación, como una vía de conocimiento

la tradición se va transmitiendo de maestro a discípulo en una relación directa e indispensable que se remonta a tiempos antiguos por medio de la sucesión ininterrumpida (*paramparā*) de *gurus* (maestros o guías espirituales). En la India el conocimiento no se ve solamente como la adquisición de un saber sobre algo externo (saber práctico, técnico o científico) sino más bien, y en primer lugar, como la recuperación de un saber que está y siempre ha estado completo y asequible en y para cada uno de nosotros: el conocimiento de nuestra verdadera naturaleza interna y del cual parten todos los demás saberes.

Así pues, los seis *dārshanas* no pretenden postular nuevas teorías o especular sobre el ser, sino que siguen una tradición para la que el conocimiento y la verdad son una vivencia directa y personal de la cual se parte para describir el camino y conducir a otros por él, de tal manera que puedan tener la misma visión y experiencia del Ser absoluto. El papel que juegan los textos en este proceso es importante aunque se considera que el conocimiento se transmite en su forma más pura de una manera directa. Esto se debe a que lo que se puede captar por la palabra, enseñanza y ejemplo vivo del maestro es mucho más amplio y profundo que lo que la mera comprensión intelectual de lo escrito pudiera proporcionar.

interior en el que los pensamientos de la mente se acallan y se dirige un flujo de atención continua hacia el objeto de meditación para permitir que la enseñanza se asimile y surja la realización directa del Ser en sí y por sí mismo.

b) Contexto filosófico.

Hay que tener en cuenta todo lo anterior para comprender la filosofía de Shánkara pues el primer punto de partida para el vedânta es la *shruti*, específicamente, las *Upanishads*, en las que esta corriente filosófica considera que se halla la quintaesencia de las enseñanzas védicas.

El segundo punto de partida es la *smriti*, que significa "lo recordado". La *smriti* es un conjunto de textos y tratados que recogen costumbres, leyes, preceptos, obligaciones sociales y ceremonias que fueron establecidas por antiguos sabios y santos basados en los Vedas. El contenido de estos textos se refiere al *dharma*,⁹ es decir, a la conducta correcta que cada quien tiene que seguir de acuerdo con su posición en este mundo. Pero, en contraste con la *shruti*, se considera que la *smriti* tiene una autoridad secundaria ya que al ser compuesta por un autor su origen es humano y por tanto de carácter falible y susceptible de correcciones. La *smriti* más importante para el vedânta es la *Bhagavad-Gîtâ* compuesta entre los siglos V a.C. y II d.C., e inserta en la famosa obra épica india *Mahâbharata*.

La tercera fuente principal del vedânta son los *Brahma-Sûtras* escritos por Bâdarâyana en algún momento entre los siglos III a.C y II d.C. En esta obra se presentan las enseñanzas de las *Upanishads* de manera concisa y ordenada, aunque en forma de aforismos que son casi ininteligibles sin una interpretación. Debido a esto, aunque

⁹ La palabra "*dharma*" tiene muchos significados: conducta, ley, orden, rectitud, deber, responsabilidad.

representan la fuente teórica para el vedānta, adquirieron mayor importancia las interpretaciones de sus numerosos comentaristas.¹⁰

Tanto las *Upanishads*, como la *Bhagavad-Gitā* y los *Brahma-Sūtras* conforman el *prasthāna-traya*¹¹ o triple canon del vedānta. Aunque dentro de este *dārshana* existen diferentes interpretaciones, todos los filósofos de esta tradición coinciden en que estos tres textos forman un sistema consistente y unitario cuya cuestión principal versa sobre la naturaleza de *brahman*. Las diversas concepciones de *brahman* y las diferentes interpretaciones sobre el tipo de realidad a la que corresponde y su relación con el universo dieron lugar a la ramificación del vedānta en varias corrientes que se pueden reducir básicamente a dos¹²:

Por un lado está la visión teísta o cósmica para la cual *brahman* es un principio divino personal que se distingue del alma individual y que tiene en sí mismo una multiplicidad de atributos reales. Por el otro lado, está la visión no-teísta o no-cósmica para la cual *brahman* es la única realidad, fundamento indiferenciado e impersonal, sin cualidades ni atributos ni distinción con el alma individual (*ātman*) ni con el universo. La primera postura es dualista (*dvaita*) mientras que la segunda es no-dualista (*advaita*). Shānkara hace una interpretación no-teísta del *prasthāna-traya* y es por esto que al

¹⁰ Los comentarios de Shānkara al *Brahma-Sūtra* (también llamado *Vedānta-Sūtra*) de Bādarāyana, son los más antiguos que han llegado hasta nosotros.

¹¹ Literalmente significa "fundamento triple".

¹² *Vid.* Eliot Deutsch, *A Source Book of Advaita Vedānta*, p.73 y T.M.P. Mahadevan, *Invitación a la filosofía de la India*, p.45.

conjunto de sus comentarios, pequeños tratados y poemas, así como a las obras de sus discípulos se le conoce como vedânta advaita.

c) Contexto histórico.

No se puede ubicar exactamente la fecha en la que vivió Shánkara, pero la más aceptada en términos académicos occidentales dice que nació en el año 788 y murió en el 820 d.C. aproximadamente. Los datos acerca de su vida son escasos y algunos de ellos dudosos. Sólo pueden encontrarse en hagiografías escritas por algunos de sus discípulos, muchas de ellas con narraciones y descripciones de anécdotas que podrían parecer fantásticas y además, repletas de victorias¹³ en los debates que sostuvo con defensores de otras escuelas.

Shánkara nació en un pequeño pueblo llamado Kâlâdi, en Kerala al sur de la India. Hijo de brâhmanes nambûdiri, fue educado rigurosamente en la tradición védica desde pequeño. Se dice que a la edad de 8 años ya conocía muy bien los Vedas y mostraba una actitud desapegada y con tendencias ascéticas. Parece ser que a esa edad se convirtió en renunciante y dejó su casa para ir en busca de su guru, al cual encontró cerca del río Nârmada. Su maestro se llamaba Govinda y fue él quien lo inició formalmente en el camino de

¹³ La mayoría de los hagiografías sobre Shánkara tienen en su título la palabra *vijaya* que significa victoria o conquista. Ej. *Brhat-sankara-vijaya* de Citsukha o *Prâcina-sankara-vijaya* de Anandagiri. La dimensión simbólica de las hagiografías sobre Shánkara no debe verse como mero producto de la imaginación de sus seguidores sino como códigos metafóricos que ilustran sus enseñanzas desde otra perspectiva y que, a su vez, dan mayor luz sobre su teoría.

sannyāsa.¹⁴ Al darse cuenta de la inteligencia y compromiso de su discípulo, Govinda alentó a Shánkara para que expandiera la doctrina del vedānta advaita y escribiera sus comentarios a todo el *prasthānātraya*.¹⁵ Fue así como Shánkara comenzó su peregrinaje (*dig-vijaya*) por casi toda la India convenciendo a muchos de su postura¹⁶ y debatiendo en los más importantes centros de aprendizaje con representantes destacados de otras corrientes de pensamiento.

En la época en la que vivió Shánkara subsistía una discusión que se remontaba hasta el tiempo en que comenzaron a componerse las *Upanishads* (s.VII a.C.) y en que apareció la heterodoxia (jainismo, budismo y la postura materialista). Se trataba de la oposición a la interpretación literal y excesivamente ritualista que hacían los bráhmanes¹⁷ de los *Vedas*. Se les criticaba el, que se apegaran obsesivamente a las escrituras y llevaran a cabo las prescripciones sin darles un sentido verdaderamente religioso y espiritual. Las primeras manifestaciones en contra de ese sistema se dieron por parte de ascetas y renunciantes (*shrámanas*), quienes vagaban con sus discípulos expresando generalmente puntos de vista divergentes a la

¹⁴ En la tradición hindú se dividía la vida humana en cuatro etapas: *brahmacharya* era la etapa del estudiante, *grihastha* era la etapa del padre de familia, *vānaprastha* era la etapa en la que el padre acudía a meditar generalmente a los bosques, y la etapa de *sannyāsa* era en la que se renunciaba a todas las posesiones y se vivía una vida de monje.

¹⁵ Shánkara también escribió himnos devocionales y pequeños tratados llamados *prakaranas* que buscan profundizar en un tema específico de la filosofía advaita.

¹⁶ Sus discípulos más destacados fueron cuatro: Padmapada, Hastamalaka, Totaka y Suréshvara, a cuyo cargo quedaron los cuatro centros monásticos que Shánkara fundó en los cuatro puntos cardinales de la India y que siguen funcionando hasta la fecha con sucesores en línea directa a los cuales se les llama Shánkaraacharyas en honor a su fundador.

¹⁷ Los *bráhmanes* pertenecen a una de las cuatro clases sociales en las que se dividía la sociedad védica. Su papel era el de un sacerdote, detentadores del saber sagrado. Los *kshatriyas* eran los guerreros y príncipes; los *vaishyas* eran los campesinos, artesanos; y los *shudras* eran los sirvientes.

ortodoxia.¹⁸ Algunos de estos predicadores pertenecían a la escuela materialista y atea llamada *lokāyata*, mientras que otros eran budistas o jainistas.¹⁹ Algunos otros, provenientes de la misma tradición hindú, pugnaban por una interiorización del ritual védico y exaltaban la importancia del conocimiento y la sabiduría como medios para la liberación, sin necesidad de llevar a cabo ningún acto ritual.

En los tiempos de Shánkara la escuela ortodoxa más importante era la *pūrva-mīmāṃsā*, otro de los seis *dārshanas*. Su principal preocupación era explicar los *Vedas* en términos de rituales y deberes para lo cual se enfocaba en sus tres primeras secciones²⁰ subordinando a ellas la interpretación de las *Upanishads*. Pero para el vedānta esto era inaceptable, pues es en estas últimas donde considera que se concentra el verdadero propósito de los *Vedas* y por tanto su contenido no podía entenderse desde el contexto ritual sino al contrario, la sección ritual debía entenderse desde ellas.

Durante el período en el que Shánkara viajó por toda la India discutió tanto con los "ritualistas" como con las escuelas heterodoxas, en particular con el budismo. Según Shánkara era necesario reforzar y expandir las ideas del vedānta pues creía que

¹⁸ A la heterodoxia se le llama *nāstika* ya que no reconoce la autoridad del *Veda* y además porque hay algunas escuelas que no creían en la existencia de otro mundo. A la ortodoxia, la cual acepta la verdad del *Veda* se le llama *āstika*, que etimológicamente quiere decir "persona que reconoce la existencia de otros mundos". Vid. Natalia Isayeva, *Shánkara and Indian philosophy*, pp.23 y 29.

¹⁹ Algunos de esos ascetas y renunciantes caían en el extremo de no actuar en lo absoluto, incluso hasta el grado de dejarse morir, pues como de lo que se trataba era de llegar a la liberación (*moksha*), es decir, de trascender el sufrimiento y el continuo ciclo de vidas y muertes (*samsāra*) que se producen por las acciones y sus consecuencias (*karma*), pensaban que sólo podrían salir de ese ciclo no realizando ninguna acción. Por ende, para ellos la serie de actos rituales bráhmánicos no hacía más que perpetuar ese proceso y no constituía realmente una vía para la liberación.

²⁰ Vid. *supra* nota núm. 3.

con ello podría purificar conceptos, teorías y prácticas que con la proliferación de sectas y de escuelas filosóficas se veían distorsionadas. Es verdad que Shánkara atacó fuertemente a los otros sistemas de pensamiento y que en ocasiones su forma argumentativa parece excluyente cuando al discutir con otras filosofías tiende a descalificarlas y negarles el camino a la liberación²¹, pero también es cierto que tomó varios elementos de aquellos sistemas "rivales" para sus propósitos de esclarecer la experiencia no-dualista. Mucho de la doctrina epistémica y cosmológica del vedânta es tomada de los sistemas sâmkhya y nyâya, y muchos de sus métodos exegeticos fueron tomados del mîmâmsâ. Así pues, más que rechazar los otros pensamientos, el vedânta advaita hacia una crítica y adoptaba muchas ideas ajenas que luego integraba a sus principios.

Por ejemplo, lo que para el pûrva-mîmâmsâ era un fin —la acción ritual— para el vedânta advaita podía constituir un medio o paso purificador para llegar al conocimiento. Algo parecido sucedió con el budismo, del cual se dice que tomó varios de sus términos y conceptos tales como el de *mâyâ*.

Con el objeto de complementar este cuadro contextual y delimitar el horizonte de la filosofía de Shánkara, el tema de la influencia budista y su relación con el vedânta advaita será tratado en el siguiente inciso.

²¹ Vid. *Brahma Sûtra Bhâshya of Shankarâchârya*, II,ii,32, (Trad. Swami Gambhirananda), p.11. Traduzco todas las citas de los comentarios de Shánkara de la versión de Swami Gambhirananda.

d) Predecesores de Shánkara y la influencia budista en el vedánta advaita.

El papel del budismo como heterodoxia se caracterizaba por negar las exigencias de los rituales brahmánicos y oponerse a algunos de los conceptos ortodoxos como el sacrificio²² (*yajña*) y muchas de las prescripciones védicas. Los budistas habían introducido la organización de la comunidad monástica enfrentando con muchas de sus prácticas las costumbres sociales brahmánicas, pues rechazaban la división de castas y pensaban que no era necesario pasar por los cuatro estados de la vida²³ antes de renunciar, sino que era más meritorio aún, hacerlo directamente sin pasar por ellos. Mucha gente fue atraída por ese nuevo sistema de pensamiento que rompía con la rigidez y exclusividad de los rituales bráhmánicos; incluso hubo épocas en las que el budismo fue apoyado por el reinado en turno, como en el caso del rey Ashoka, que favoreció su divulgación y expansión. Hacia la época de Shánkara el budismo se hallaba dividido y debilitado, sin embargo, ya varios de sus elementos doctrinales habían penetrado en la sociedad hinduista.

La influencia budista en el pensamiento vedánta advaita no se pone en duda, sin embargo, han habido amplias discusiones en torno a

²² El sacrificio o *yajña* era la forma ritual en la que los bráhmanes ofrecían a alguna divinidad para conseguir algún beneficio en sus vidas, en la de algún miembro importante de la familia o de la sociedad, o en la vida de la comunidad. Consistía en la entonación de himnos a los dioses y la preparación del lugar donde se encendía un fuego al que se arrojaban las ofrendas de fruta, ghee (mantequilla purificada), maderas, arroz, granos, perfumes, y demás objetos especialmente elegidos para la ocasión, con la idea de que el fuego se los entregara a los dioses. Todo esto debía ser ejecutado con mucha precisión y siguiendo reglas muy complicadas.

²³ *Vid. supra* nota num.14.

la medida en la que éste sistema fue influido por el budismo, sobre todo por su vertiente mahâyâna.

Se dice, incluso, que Bhātrihari (ca.580 d.C.), uno de los primeros filósofos que contribuyeron a la formación sistemática del vedânta, estuvo muy entusiasmado por las ideas del budismo antes de convertirse en defensor del brahmanismo ortodoxo. Según Natalia Isayeva²⁴ su relación con la escuela budista vijñānavāda puede percibirse en ciertas partes de su tratado *Vākyapadiya*.

La influencia budista se percibe con mayor claridad en la vertiente advaita del vedânta, específicamente en la obra de Gaudapāda (ca.siglo VI d.C.), maestro del maestro directo (*paramaguru*) de Shānkara y considerado el primer filósofo histórico de la tradición vedânta no-dualista. Escribió un tratado llamado *Gaudapādiyā-kārikā* (GK)²⁵ en donde incluye su comentario a la *Māndūkya Upanishad* y argumenta a favor del carácter ilusorio de la multiplicidad y de la teoría del no-origen o no-nacimiento del ser (*ajātivāda*). La similitud con términos budistas y la aceptación explícita de algunas de sus teorías encontradas en esta obra, llevó a algunos vedantinos "rivales" posteriores a acusar de cripto-budistas a Gaudapāda y a Shānkara.

Estudiosos como Dasgupta y Mudgal sostienen que todas las nociones de la GK (y por ende las teorías que desarrolló Shānkara heredadas de su *paramaguru*) fueron tomadas del budismo.

²⁴ Isayeva, *Op.Cit.*, p. 45.

²⁵ También se le conoce como *Māndūkya-kārikā* o *Āgamashāstra* y fue comentado por Shānkara.

Es tan obvio que estas doctrinas fueron tomadas del mādhyamika tal como se encuentra en las karikas de Nāgārjuna, y del vijñānavāda como se encuentran en el Lankāvatāra, que es innecesario siquiera tener que probarlo. Gaudapāda asimiló todo el budismo shūnyavāda y vijñānavāda y pensó que se sostenía bien y concordaba con la enseñanza última de las Upanishads.²⁶

Ellos llegan a esta conclusión básicamente por tres razones:

1.- La teoría del carácter ilusorio del mundo (māyā), la del no-nacimiento del ser (ajātivāda), la de las dos verdades: una superior y otra relativa, y la noción del Absoluto impersonal no se encuentran en las Upanishads. Mudgal llega incluso a afirmar que tampoco se habla en ellas de una completa identidad entre jīva y brahman.²⁷

De acuerdo con estos autores, el sentido de la palabra māyā que se encuentra en los Vedas, las Upanishads y en la Gītā es el de poder divino de creación o poder de los dioses de hacerse múltiples, pero nunca el de ilusoriedad o irrealidad del mundo. Natalia Isayeva señala que fue sólo en el budismo shūnyavāda, especialmente con Nāgārjuna, donde la noción de māyā evolucionó hacia una doctrina que afirmaba la ilusoriedad del mundo fenoménico.²⁸ Según esta postura, la doctrina de māyā tal y como la entiende Shānkara fue introducida por primera vez al vedānta por Gaudapāda.

2.- La forma de argumentar y los términos e imágenes que se encuentran en la GK (sobre todo en el cuarto capítulo) son los mismos que utilizaban los sistemas budistas mādhyamika y vijñānavāda.²⁹ Y aunque se utilicen términos diferentes el sentido llega incluso a ser

²⁶ S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol.1, p. 429. (La traducción es mía)

²⁷ S.G.Mudgal, *Advaita of Sankara, a Reappraisal: Impact of Buddhism and Samkhya on Sankara's Thought*, p.54.

²⁸ Isayeva, *Op.Cit.*, nota 53 de la página 52.

²⁹ Dasgupta, *Op.Cit.*, p. 423.

el mismo en conceptos fundamentales, como es el caso entre el *brahman* de Gaudapāda y el *shūnya* de Nāgārjuna.³⁰

3.- Gaudapāda vivió en un período en el que el budismo era respetado políticamente y ya se había consolidado filosóficamente gracias a la contribución de Nāgārjuna, Asanga, Vasubhandu, entre otros. Por esto es lógico pensar que Gaudapāda no sólo haya estado bien enterado de las doctrinas budistas sino también que, impresionado por ellas, haya querido acoplar las enseñanzas upanishádicas a las ideas budistas.³¹

Pero esta postura es sólo un lado de la misma moneda. Del otro lado se encuentran estudiosos como Mahadevan y Chandradhar Sharma quienes intentaron mostrar, a través de muchos ejemplos, que todo lo que los críticos dicen que Gaudapāda y Shānkara tomaron del budismo sí se puede encontrar en las *Upanishads*.

De acuerdo con Mahadevan, Gaudapāda es un seguidor del sabio upanishádico Yājñavalkya y no un innovador que introdujo ideas ajenas al vedānta. Los que están de acuerdo con esta postura, como Sharma, también opinan que la filosofía de Shānkara es un desarrollo sistemático de lo que en las *Upanishad* estaba ya latente y en forma germinal.³² Ambos académicos aceptan que Gaudapāda se valió de pasajes, frases, argumentos y términos parecidos a los del budismo mähayāna pero, según ellos, no son utilizados con el mismo sentido y se refieren a cosas distintas, sobre todo en lo que respecta al papel

³⁰ Mudgal, *Op.Cit.*, p. 157.

³¹ Vid. Dasgupta, *Op.Cit.*, p. 429 y Mudgal, *Op.Cit.*, p. 132.

³² C. Sharma, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy*, p.144.

que en el vedânta advaita tiene *brahman* y su relación con *mâyâ*.³³ Debido a esto no puede identificarse ni reducirse el vedânta advaita al budismo mâhayâna ni viceversa.

Estos estudiosos señalan también que al utilizar términos budistas Gaudapâda no buscaba acoplar las enseñanzas upanishâdicas a las teorías budistas sino que más bien quería comparar su propia visión con aquella otra y establecer la verdad de la postura vedânta no-dualista.³⁴ Así pues, aunque utilizara lenguaje budista eso no significa que estuviera de acuerdo con las conclusiones de los seguidores del Buda. El contexto histórico de Gaudapâda permitía y exigía la utilización de términos comunes a varias escuelas pero que tenían una amplia y diversa significación. Mahadevan³⁵ subraya el hecho de que también el budismo tomó muchos términos y enseñanzas upanishâdicas, y nos recuerda la crítica inversa que acusaba al budismo mâhayâna de cripto-vedânta lanzada por el budista Bhâvaviveka en el año 600 d.C. Sharma incluso llega a afirmar que ahí donde Gaudapâda aprueba las doctrinas del mâhayâna es porque reconoce que los budistas tomaron las enseñanzas no-dualistas de las *Upanishads*.

El [Gaudapâda] descubrió que estas similitudes [entre el budismo mahâyâna y el advaita] se debían al hecho de que Buda mismo había en parte asimilado las enseñanzas upanishâdicas, las cuales fueron más tarde desarrolladas en las escuelas mādhyamika y vijñānavāda del budismo mahâyāna.³⁶

³³ T.M.P. Mahadevan, *Gaudapâda: A Study in Early Advaita*, pp.206-209.

³⁴ *Ibid.*, pp. 220 y 227.

³⁵ *Ibid.*, p. 228.

³⁶ Sharma, *Op.Cit.*, p.145. (La traducción es mía.)

En qué medida se asemeja el budismo mähayāna al advaita de Shānkara (o viceversa) y en qué medida éste fue influenciado por aquél es algo en lo que no podemos detenernos ni profundizar aquí. Sin embargo, nuestra postura al respecto es que del hecho de que Shānkara haya recibido influencia budista a través de lo que heredó de Gaudapāda no puede concluirse, como hace Mudgal, que haya adoptado de los budistas "...toda su dialéctica, su metodología, sus argumentos y análisis, sus conceptos, sus terminologías e incluso su filosofía del Absoluto..."³⁷

Hay que tomar en cuenta que, a lo largo de su obra, Shānkara trató de distinguir su postura de la budista recurriendo continuamente a las *Upanishads* para sostener lo que pensaba. Además, como señala Isayeva³⁸, el que exista una semejanza de algunas nociones y esquemas conceptuales entre el budismo y el vedānta advaita no prueba que el sistema de Shānkara esté basado totalmente en el budismo mähayāna. En este sentido creemos, junto con Consuelo Martín³⁹ y Richard King⁴⁰, que no debe verse una influencia unidireccional del budismo hacia el vedānta advaita sino más bien hay que reconocer que ambos sistemas filosóficos se encontraban insertos en un contexto en donde la interacción mutua se daba de manera cotidiana, por lo que la mutua influencia entre budistas y vedantines debió haberse dado con facilidad y naturalidad.

³⁷ Mudgal, *Op.Cit.*, p.187. (La traducción es mía.)

³⁸ Isayeva, *Op.Cit.*, p.145.

³⁹ Vid. Consuelo Martín, *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Mändûkya Upanisad, las Kārikā de Gaudapāda y comentarios de Śankara*, p.36.

⁴⁰ Vid. Richard King, *Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Mähayāna Context of the Gaudapādiya-Kārikā*, p.183.

La equiparación de conceptos como *brahman* y *shūnya* ha llevado a la postura de que el advaita y el shūnyavāda son idénticos en sus fundamentos básicos; pero esta posición tiende a dejar de lado los matices y diferencias doctrinales que caracterizan a cada escuela filosófica. Aún así, el que existan diferencias entre esas corrientes de pensamiento no significa que la experiencia última a la que apuntan sea diferente o irreconciliable.

Por último, quisiera señalar que el argumento por el cual se llega a la conclusión de que la noción de *māyā* que utiliza Shānkara no se encuentra en las escrituras ortodoxas está basado en la creencia de que este filósofo entiende por *māyā* únicamente la no-existencia real del mundo fenoménico. Sin embargo, yo creo que esa noción en Shānkara es mucho más amplia —Radhakrishnan enumera por lo menos seis posibles sentidos⁴¹— y compleja. Más adelante se explica qué entiende Shānkara por ilusoriedad del mundo y se exploran las implicaciones que se derivan de ese sentido de *māyā* y su relación con conceptos como *brahman*, *avidyā*, *adhyasa*, etc. De hecho, se intenta mostrar que la noción de Absoluto en Shānkara no cae en un absolutismo excluyente o reduccionista, justo porque su propio concepto de *māyā* va mucho más allá del planteamiento de que el mundo es ilusorio.

Me parece que la explicación shankariana del mundo fenoménico como ilusorio conlleva una riqueza de sentidos y perspectivas que pueden encontrarse en los textos de su propia tradición. Así pues, no

⁴¹ Vid. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol.2, pp.565-574.

tendría por qué considerarse al pensamiento de este filósofo como una intromisión de elementos ajenos a la ortodoxia sino más bien como una interpretación de nociones presentes en las *Upanishads* pero enriquecidas por el contacto dialéctico y fructífero con las nociones no-dualistas de otras escuelas.

II. EL NO-DUALISMO EN EL VEDĀNTA ADVAITA DE SHĀNKARA.

a) La experiencia de la dualidad.

"La dualidad no necesita reflexión, cualquiera la entiende desde que nace. Nadie piensa desde el principio que la dualidad es falsa..."⁴²

Nuestra experiencia cotidiana se desenvuelve en una serie de circunstancias que se oponen unas a otras en un continuo vaivén que nunca cesa. Ya Heráclito lo había puesto en términos filosóficos al decirnos que el universo se mantiene gracias a la lucha constante y armónica entre los opuestos. El mundo es dual, dinámico, eterno devenir entre un polo y otro provenientes de una unidad esencial, el *logos*, que da orden y equilibrio a ese fluir.

Filósofos como Parménides y Platón quisieron centrar su investigación en esa unidad para trascender el remolino de percepciones y apariencias que suelen engañarnos. Pero la tendencia a distinguir tajantemente entre la esfera transitoria de los fenómenos y el mundo inteligible de verdades inmutables, en muchas ocasiones llevó a que la dualidad se instalara rígidamente en la reflexión filosófica.

Con tal perspectiva permeando los sistemas metafísicos, no era de extrañar que, durante la Edad Media, el problema ético se planteara en términos dualistas entre un Dios infinitamente bueno,

⁴² Comentario a la *Brihadāranyaka Up.* V,i,1, en Martín, *Gran Upanisad del Bosque*, p. 428.

perfecto y omnipotente y un mal carente de Ser que, sin embargo, se manifestaba en el mundo.

Otra vertiente filosófica, como la seguida por Aristóteles, no acudió a una instancia trascendente para explicar el universo, sino que optó por entender la pluralidad de objetos desde sus propias causas, concibiendo al mundo como constituido por una multitud de substancias que interactúan entre sí. Tal teoría tuvo que pasar por el tamiz de la navaja de Ockham y llegar hasta Descartes quien redujo tantas substancias a dos: la pensante y la extensa, división que llevó a plantearse los problemas epistemológicos en términos de sujeto y objeto para más tarde caer, ineludiblemente, en el dualismo idealista kantiano del fenómeno y el nouméno.

Por otra parte, encontramos a Hegel, quien abraza la dualidad sin problema, reconociendo que la verdad es contradictoria ya que lleva en ella misma el momento opuesto que hará que la conciencia se desdoble buscando otra reconciliación.

Así pues, en gran parte de la historia de la filosofía occidental la dualidad no sólo ha sido experiencia habitual sino también, experiencia filosófica fundamental desde el momento en que se ha reflexionado sobre ella y desde ella.

De acuerdo con David Loy⁴³, profesor de la Universidad de Bunkyo en Japón y autor de varios ensayos sobre filosofía comparada, existen cinco tipos de dualidad: 1) El pensamiento dual, el cual escinde la realidad en dos categorías contrapuestas. Ej. día-noche,

⁴³ David Loy, *No-dualidad*, pp. 31-52.

éxito-fracaso, ser-no ser, vida-muerte, etc. 2)La pluralidad del mundo, que consiste en la percepción de una colección de objetos distintos entre sí los cuales interactúan causalmente en el tiempo y en el espacio. 3)Sujeto-objeto, que es la distinción entre un yo experimentador y un objeto percibido ajeno al perceptor. 4)Absoluto-fenómenos, que es la postulación de una realidad superior y verdadera distinta al mundo sensible de las apariencias. 5)Dualidad-no dualidad, que podría ser una derivación de la anterior.

Al menos una de estas cinco modalidades ha constituido el punto de partida para la reflexión de muchos de los filósofos más importantes de Occidente. El problema ha sido que al tratar de explicar la relación entre dos polos opuestos se encuentran con que hay un abismo infranqueable entre ellos. Para solucionar esto se suele optar por dar prioridad a alguno de los dos y entonces asumirlo como principio desde el cual explicar al otro. Pero lo que se logra con esto no es más que la reducción o absorción de lo opuesto al criterio establecido e incluso se llega a su exclusión o negación, lo cual genera no sólo una teoría filosófica, sino una concepción humana que propicia actitudes de incomprensión, intolerancia, exclusiones sociales y sufrimiento.

En contraste con esto, los pensamientos no-dualistas como el vedânta advaita, afirman que aunque nuestra experiencia habitual es dual, ésta no es la única posible ni la más adecuada para comprender la realidad. Es sólo la experiencia no-dual la que nos revela la verdadera naturaleza del mundo, de nosotros mismos, y de la misma

percepción dual. De acuerdo con David Loy⁴⁴, la diferencia fundamental entre la visión no-dual de Oriente y la occidental es precisamente el hecho de que esta última, al construir sus sistemas metafísicos, epistemológicos y éticos sobre los datos proporcionados por la experiencia dual (manifiesta sobre todo en el estado de vigilia), dejó a un lado experiencias como el sueño, la mística, el éxtasis, etcétera, calificándolas como ilusorias, imposibles o absurdas. Los sistemas no-dualistas (generalmente orientales), en cambio, reconocieron la amplia gama de experiencias humanas. Se percataron del profundo significado revelador de las experiencias "extáticas" o unificadoras y relegaron la experiencia dual a un tipo de interpretación común pero no del todo acertada.

Como vemos, se trata de una cuestión de premisas, pues el tomar una u otra experiencia como punto de partida depende de una valoración que está sujeta a factores culturales y espirituales. Aún así, podríamos argumentar a favor de la experiencia no dual señalando que desde esta perspectiva no se excluye la visión dualista sino que se integra en un todo de experiencias humanas significativas desde el cual es posible comprenderla, mientras que si partimos de la visión dualista, la experiencia humana se reduce al grado de considerar las experiencias no duales como carentes de valor real y filosófico.

Es cierto que en la tradición occidental pueden encontrarse tendencias no dualistas, como en los presocráticos, el neoplatonismo, algunos filósofos helenistas, el pensamiento hermético, Meister

⁴⁴ *Ibid.*, pp.21-22.

Eckhart, Nietzsche, Heidegger, etc. Incluso en los filósofos mencionados más arriba se hallan elementos no duales, pero lo peculiar de la experiencia no-dual propuesta por Shánkara está en que trasciende los cinco tipos de dualidad, lo cual pudiera resultar aún más contrario a la intuición. ¿Cómo es posible que la experiencia que consiste en no dejar lugar a ninguno de los cinco tipos de dualidad pueda, sin embargo, explicar y comprender la experiencia dual? ¿Cómo es que, siendo la experiencia de la dualidad la más común para todos, puede surgir el interés por la experiencia de la no-dualidad? ¿En qué consiste la experiencia de la no-dualidad? ¿Es acaso tal experiencia posible? ¿Qué es lo que lleva a asumirla como valiosa para la reflexión filosófica?

La primera pregunta es otra manera de plantear el problema principal de este trabajo, por lo que sólo estaremos capacitados para hallar una posible respuesta al final de este capítulo. La última pregunta la abordaré en el tercer apartado. Por lo pronto, partiré de las otras tres preguntas acudiendo de nuevo a David Loy, quien comenta:

Lo que resulta más prometedor de los sistemas orientales [no dualistas] es que la modalidad alternativa de experiencia que proponen no sólo resulta reveladora sino que también es personalmente liberadora.⁴⁵

Reveladora, porque ofrece la posibilidad de tener la experiencia del momento "anterior" al pensamiento dual, de "la cosa en sí", del percepto anterior a la conceptualización, al lenguaje. Liberadora,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

porque toca el fundamento mismo del sufrimiento y así permite entenderlo para no quedar atrapados en él. Loy añade que tal experiencia no puede demostrarse lógicamente pues tal procedimiento supondría un dualismo. La posibilidad de la experiencia no dual sólo puede mostrarse de tres maneras: por contacto directo con una persona que ya la haya tenido, por el testimonio escrito de personas que alcanzaron ese estado no dual, y por experiencia propia.

Para Shánkara lo que mueve a buscar otra manera de vivir en el mundo es una disposición existencial muy particular: el hastío⁴⁶ de la dualidad. Se trata de una sensación de cansancio⁴⁷ ante el *samsāra*, i.e., el infinito devenir, la perpetua procesión de eventos condicionados que se suceden unos a otros y a los que nos vemos "atados" de vida en vida.

...cuando [aquellos en el estado espiritual de hastío] ven los conocidos males de las acciones, sus factores y sus resultados, si desean llegar al estado real de desprendimiento, opuesto a la dualidad, las escrituras les enseñan el conocimiento del Absoluto como un medio para alcanzarlo. El conocimiento que consiste en la realización de la unidad del Ser. Y cuando han llegado a ese resultado, el estado real de desprendimiento, su interés por la validez de las escrituras cesa [...] Porque esas diferencias dualísticas entre la escritura, el discípulo y la disciplina terminan con el conocimiento de la unidad.⁴⁸

En su comentario al *Brahma-Sūtra I,1,1*, Shánkara se refiere a ese deseo de trascender la dualidad con el término *Brahma-jijñāsā*.⁴⁹

⁴⁶ Vid. Comentario a la *Brihadāranyaka Up.*, I, v, 2, en Martín, *Op.Cit.*, p.129 y *Upadesa Sāhasrī of Śrī Sankarācārya*, I, i, 12-13 y I, ii,45, (Trad. Swami Jagadananda), pp.9 y 34.

⁴⁷ Esta sensación no debe entenderse como un mero estado psicológico producto de una depresión, molestia, inconformidad, frustración, etc. Se trata más bien de un estado perceptivo que, si bien puede ser detonado por aquéllos, no sucede así necesariamente. Se trata de una disposición que tendría un estatus parecido al "asombro" de los griegos o "el salto" en Heidegger, aunque con un sentido muy diferente.

⁴⁸ Comentario a la *Brihadāranyaka Up.*, V, I, 1, en Martín, *Op.Cit.*, pp. 428-429. (el subrayado es mío).

⁴⁹ *Brahma Sūtra Bhāṣya*, I,1,1, *Op.cit.*, p.11.

Lo que se busca es conocer (*jñā*) la unidad del Absoluto (*brahman*) para establecerse en ese estado eterno y esencial que se intuye como nuestra verdadera naturaleza. Si la constitución esencial del universo y de nosotros mismos fuera lo transitorio, lo efímero, lo condicionado en medios y fines, causas y efectos, el continuo vaivén de deseos satisfechos y no satisfechos, de alegrías pasajeras y constantes penas, entonces no habría forma de liberarse ni de experimentar el mundo de otro modo. Pero la evidencia de tal experiencia alternativa se expresa en la vida de las personas que la han alcanzado. Sus enseñanzas se tornan, pues, imprescindibles para que ese primer impulso por trascender la dualidad no se quede en un deseo, en una idea o en mera creencia en las escrituras, sino que se convierta en una experiencia directa y personal (*anubhava*).

b) La experiencia de la no-dualidad.

De acuerdo con Shánkara, vislumbrar una realidad más allá de lo mutable, de los pensamientos y las apariencias, así como la visualización de un estado que trasciende el sufrimiento, la inseguridad del cambio y la duda, provienen de la certidumbre más inmediata que tenemos sobre nuestro "yo".⁵⁰ Es el "yo" que está presente en toda percepción y en todo juicio. Un "sí mismo" que se mantiene incluso en cada faceta móvil de nuestra personalidad y no depende de que el contenido de la experiencia sea falso o verdadero

⁵⁰ *Ibid.*, I, i, Intro, p. 3.

para atestiguarlo. El argumento shankariano es semejante al de San Agustín en sus *Confesiones* y que luego retomará Descartes para desembocar en el *cogito ergo sum*. La conclusión a la que se llega es que de lo único que no podemos dudar es de nosotros mismos, pues si negáramos al sí mismo, ese sí mismo sería el que estaría haciendo esa negación.⁵¹

Esta primera intuición del "yo" nos revela nuestra existencia y el conocimiento, aunque vago, de que el Ser nos constituye. Pero, a diferencia del argumento cartesiano, el advaita no deduce nuestra existencia del "yo" pensante. El sí mismo al que Shánkara se refiere es ese "yo" que fundamenta toda experiencia y es incluso anterior a todo pensamiento. "En vez de: «Pienso, por lo tanto existo», la posición del advaita es: «Yo soy, por lo tanto pienso»."⁵²

Aun manifestándose en cada experiencia de manera tan inmediata, ese "yo" ha sido interpretado de diversas formas. Algunos lo asocian a la corporalidad, otros al pensamiento o la razón, algunos otros al influjo histórico-social, e incluso hay quienes sostienen que no es más que la idea ilusoria producto de la asociación de "yoes" sucesivos que acompañan a cada percepción. Así pues, la naturaleza de nuestro "yo", aun siendo lo más cercano, no es de suyo evidente. De ahí que sea necesario investigar sobre él para evitar confusiones o asociaciones erróneas, las cuales, en última instancia son las que nos llevan al sufrimiento.

⁵¹ *Ibid.*, I, i, 4, p. 36.

⁵² John Grimes, *Problems and Perspectives in Religious Discourse*, p.11, (la traducción es mía).

Para el vedānta advaita de Shānkara, la indagación de nuestro ser⁵³ responde, pues, al deseo de conocer esa realidad que está más allá de la experiencia de lo efímero, lo cambiante y de lo finito. No podríamos desear algo que no conociéramos de alguna manera.⁵⁴ El impulso de buscar tal realidad sólo puede surgir porque ya tenemos un conocimiento previo de ella. Y tal conocimiento lo intuimos, aunque de manera imprecisa e inmadura, en la vivencia de ese "sí mismo" siempre presente y fundante de toda experiencia.

Ese "yo" no es algo que pueda probarse racionalmente porque el razonamiento mismo lo supone. Y si alguien pidiera una prueba de ese "yo" para entonces indagar en él, no habría nada más que contestarle que se parece a un niño que pide que le demuestren que el azúcar es dulce para entonces probarla.⁵⁵

El vedānta advaita se refiere a ese "sí mismo" con el término de *ātman*. La investigación de nuestro "sí mismo", inmediato pero vagamente intuitivo, busca culminar en la experiencia integral y directa (*anubhava*) de nuestra verdadera identidad. Tal vivencia es absoluta y no-dual porque tener la experiencia del *ātman* es tener la experiencia de la Realidad y *brahman* es la palabra que se utiliza para referirse a ese estado absoluto del Ser que aparece cuando toda dualidad ha sido eliminada. "Brahman es un nombre para la experiencia de la plenitud intemporal de Ser."⁵⁶

⁵³ Cfr. Heidegger. La pregunta por el Ser nos lleva a preguntarnos por el ser que hace la pregunta.

⁵⁴ *Brahma Sūtra Bhasya*, I, I, 1, *Op. Cit.*, p.10.

⁵⁵ Grimes, *Op. Cit.*, p. 9.

⁵⁶ Eliot Deutsch, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, p.17.

La experiencia de *Sat-Chit-Ānanda*

La realización de esa experiencia no-dual es descrita como *sat-chit-ānanda* (o *sacchidānanda*) tanto en las *Upanishads* como en los comentarios de Shānkara y sus sucesores. Me parece que es mejor entender tal expresión no como una forma de caracterizar a *brahman* sino como un término fenomenológico que se refiere a la aprehensión humana de la experiencia no-dual del Ser. De esta manera se evita la perspectiva del análisis de *brahman* como un concepto o un objeto trascendente y más bien nos enfocamos en el estado vivencial que representa. El adentrarse en el contenido de *sat-chit-ānanda*, tal y como lo entiende Shānkara, ayudará a dilucidar su concepción del Absoluto para después explicar por qué y en qué sentido se puede afirmar que es una solución al problema del dualismo.

Sat

Sat suele traducirse como Ser, existencia, esencia, realidad o verdad. La experiencia no dual nos revela que *brahman* es lo único realmente existente o, en otras palabras, que lo que verdaderamente existe no es más que *brahman*. Para Shānkara lo real y verdadero se define como aquello que no cambia y que nunca deja de existir ni de ser idéntico a sí mismo.⁵⁷ Nada puede ser absolutamente real si su existencia es temporal, condicionada y dependiente de algo para ser lo que es.

⁵⁷ Comentario a la *Karika* de Gaudapada, IV, 9, en Martín, *Conciencia y Realidad*, p.177 y Comentario a la *Taittiriya Up.*, II, I, 1, en Swami Gambhirananda, *Eight Upanisads*, p. 304.

Normalmente se dice que un objeto existe en tanto puede ser captado por los medios de conocimiento válido, llamados *pramānas*.⁵⁸ Pero esos instrumentos del conocer sólo revelan entes que están sujetos al tiempo y al espacio, que tienen un comienzo y un fin con características definidas, que pueden cambiar de un momento a otro, de una perspectiva a otra. Por esto mismo toda experiencia de lo existente en el ámbito de lo fenoménico siempre es susceptible de ser superada, es decir, de ser desplazada por otra que se valora como "más real". A este campo de experiencia Shánkara le da el nombre de *vyāvahārika*. Se trata del ámbito de la existencia empírica y práctica, en el que se puede dudar de cualquier juicio debido a su posibilidad de ser negado por una experiencia futura. Es el nivel de lo relativamente real, el cual incluye las experiencias de cualquier objeto concreto, conceptos, creencias, opiniones, hábitos, relaciones personales, e incluso teorías filosóficas y científicas. Abarca también las alucinaciones, percepciones sensoriales erróneas y fantasías, sólo que Shánkara distingue a este tipo de experiencias con el nombre de *prātibhāsika*, que corresponde al nivel de realidad de las ilusiones o ficciones.

No puede tenerse la experiencia del Absoluto por los mismos medios por los que se percibe un objeto ya que el Absoluto no es un ente. Lo que la experiencia no-dual revela es que *brahman* es la Existencia misma omnipresente, en lo cual y por lo cual aparece y desaparece todo. La Existencia como tal nunca puede dejar de ser. En

⁵⁸ Vid. *Supra* nota núm. 6 y Comentario a la *Katha Up.*, II, 3, 11, en Consuelo Martín, *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, p.108.

este sentido, la experiencia de *brahman* es tomar conciencia de que nuestra verdadera identidad es eterna e infinita. Y esta es una experiencia insuperable porque no está condicionada por el tiempo ni por ninguna circunstancia, y una vez que se ha tenido, el mundo no se vuelve a percibir igual que antes. Ese nivel del Ser que está más allá de la experiencia empírica y relativa, de los sentidos, del pensamiento y del lenguaje es la Realidad Suprema (*pāramārthika*).

La vivencia de *brahman* como lo único verdaderamente real y existente no puede ser rebasada por nada ya que la "realidad" de todo lo demás sólo se explica por esa existencia absoluta. "Si el mundo no tuviera raíz, esta creación estaría llena de inexistencia y se percibiría como no-existente."⁵⁹

Pero no hay que entender a *brahman* como causa o substancia del universo, pues éstas presupondrían ya la existencia. Ni siquiera la palabra "existencia" (*sat*) puede alcanzar lo que se pretende señalar pues ya es una delimitación de aquello que está vacío de todo atributo. Así pues, no podemos decir de *brahman* que existe, pues eso sería entificarlo. Pero tampoco podemos pensar que no existe o que es una mera nada pues, si así fuera, no habría ningún ente. "En verdad ni siquiera un espejismo sucede sin alguna base."⁶⁰ Toda apariencia, ilusión o cambio presupone un "algo" gracias a lo cual puede manifestarse. Sólo en tanto condición de posibilidad de todo lo existente puede concebirse a *brahman* como substancial.

⁵⁹ *Ibid.*, II, 3, 12, p. 108.

⁶⁰ Comentario a la *Bhagavad Gita*, XIII, 14, en Martín, *Op.Cit.*, p.233.

[...] el Ser debe hacerse consciente como existente (como el que es, inmanente en todo), como el que produce los efectos inherentes a su existencia [...] Pero cuando el Ser se vacía de todo no está ya sujeto a cambios, y no existen efectos fuera de su causa [...] Es entonces cuando el Ser incondicional y sin atributos, que no es un objeto y está libre de los conceptos de existencia y no-existencia, revela su verdadera naturaleza. En esa forma (verdadera) es como debe concienciarse (sic) el Ser.⁶¹

La "concienciación del Ser" alude a ese estado de conciencia en el cual es posible tener la vivencia del Ser puro en su plenitud.

Chit

Chit es la expresión fenomenológica para describir el estado de conciencia que nos da la experiencia del Ser no-dual.

El vedānta advaita admite que la totalidad de la experiencia se manifiesta a través de cuatro estados básicos de conciencia: vigilia (*jāgrat*), sueño (*svapna*), sueño profundo (*sushūpti*) y el cuarto estado (*turiya*), a los cuales tenemos acceso mediante los diferentes cuerpos que nos constituyen:⁶² cuerpo físico, sutil, causal y "el cuarto" respectivamente.

Durante el estado de vigilia o *jāgrat* se experimentan los objetos físicos, las relaciones causales, los eventos y las actividades que realizamos mediante nuestro cuerpo físico. La conciencia está dirigida hacia el exterior. Uno se identifica con los

⁶¹ Comentario a la *Katha Up.*, II, 3,13, en Martín, *Op. Cit.*, p.109.

⁶² Esta división de los estados de conciencia proviene de la *Māndūkya Upanishad* y es retomada por el vedānta advaita. La constitución corporal y espiritual del ser humano en la tradición hindú es bastante compleja y juega un papel imprescindible en el proceso de conocimiento y experiencia del Ser Absoluto. No podemos extendernos en este tema que es en verdad digno de ser considerado con mayor atención y profundidad. Sin embargo hemos agregado un Apéndice al final de este trabajo en el que se explica someramente la constitución del ser humano para Shānkara y el vedānta advaita.

órganos de percepción⁶³ o conocimiento, y entonces surge la sensación de ser un sujeto cognoscente diferente a los objetos cognoscibles. También nos identificamos con los órganos de acción⁶⁴, al surgir la creencia de que somos el agente de nuestras acciones y tenemos acciones por realizar.

En el segundo estado de conciencia, el estado onírico o de sueño llamado *svapna*, el cuerpo físico está en reposo. La atención se interioriza y se dirige hacia los objetos sutiles como las impresiones grabadas durante la vigilia, las percepciones interiores, las imágenes de la memoria y los deseos y emociones guardadas en el subconsciente. Los sueños se experimentan como si fueran reales, el aparato psíquico sigue funcionando y también se percibe la sensación de dualidad. De hecho, este estado condiciona gran parte de lo que vivimos en la vigilia.

Al entrar en el tercer estado, el de sueño profundo o *sushupti*, la conciencia se sumerge en lo indiferenciado. La experiencia es placentera. La actividad física, mental, e intelectual cesa y sólo permanece la respiración, prueba de que el aliento vital (*prāna*) es lo único que está en actividad. Es el estado de conciencia en donde se implanta la "semilla de la ignorancia".⁶⁵ En él no hay percepción diferenciada, ni de la dualidad ni de la no-dualidad. Es, de hecho, un estado en el que la conciencia no tiene contenido y todas las

⁶³ Los órganos de conocimiento son los cinco órganos de los sentidos. *Ver Apéndice.*

⁶⁴ Los órganos de acción son los órganos del habla, de aspir, de locomoción, de reproducción y de excreción.

⁶⁵ *Avyākṛita* o "semilla de la ignorancia" se refiere a la condición velada o limitada de la conciencia que es la que da origen a las manifestaciones del sueño y la vigilia. Es una noción muy emparentada a *māyā* y *avidyā*. *Ver Infra* inciso c) de este mismo capítulo.

formas, tanto de la vigilia como del sueño, son absorbidas y disueltas. Pero, aunque en él el mundo fenoménico no se encuentra manifestado, ya que no se percibe ningún objeto, ninguna imagen ni emoción, ni la sensación de unión ni de separación, sin embargo, todo lo anterior permanece latente y es por eso que reaparece en la vigilia.

Lo que este análisis de la experiencia muestra es que los tres estados de conciencia son impermanentes. Se suceden y condicionan uno al otro y cuando uno se manifiesta, excluye la percepción de los otros dos. De esta manera, ninguno de estos estados se considera absolutamente reales. A pesar de ello, esta investigación revela también que la experiencia humana no se agota en esos tres. Hay un cuarto estado que permanece en ellos como un hilo que los traspasa y gracias al cual pueden ser conocidos; es por el que podemos saber, incluso, que no hemos percibido nada durante el sueño profundo. Se trata del estado de conciencia pura o *turiya* que consiste en un continuo "registro experiencial" incluso cuando no hay ningún objeto. Es un estado incondicionado que se mantiene inmutable a través de los otros tres (*avasthā-traya-vichāra*) como observador o testigo (*sākshin*) que, "aun estando cerca, nunca está involucrado".⁶⁶ Esa no identificación con ninguna experiencia es lo que permite integrarlas a todas y no oponerse a ninguna. Y es justo desde este cuarto estado de conciencia en el que se percibe la diferencia entre nuestra

⁶⁶ Comentario a la *Bhagavad Gītā*, XIII, 22, en Martín, *Op.Cit.*, p. 238.

identidad empírica (*jīva*) y nuestra identidad real (*ātman*), la cual se manifiesta en toda experiencia como testigo de ella.

En ese cuarto estado, *turiya*, nos percibimos no como seres con conciencia sino como la Conciencia misma.

[...] la Conciencia, que no conoce disminución ni aumento, y aun así aparece de diversas maneras a través de las limitaciones añadidas, no es nada más que el Ser [...]. La invariabilidad de la Conciencia está probada por el hecho de que permanece sin cambios aun cuando los objetos cambian en su esencia, y porque cualquier cosa que es conocida de alguna manera, emerge a la conciencia sólo como tal objeto de conocimiento.⁶⁷

A esta Conciencia se le llama también el "Conocedor" pero sólo en analogía con la relación empírica entre sujeto y objeto. Shānkara se vale del argumento analógico no para demostrar algo sino simplemente para dirigir la atención hacia aquello que se pretende mostrar pero que está más allá del razonamiento y el lenguaje. Así como cuando se quiere señalar una estrella difícil de percibir, primero se apunta hacia las estrellas cercanas y fácilmente ubicables para luego descartarlas y mostrar la otra.⁶⁸ Sólo en ese sentido puede decirse de esta Conciencia que es el Sujeto Absoluto. "[...] (el Ser) es el Inmutable, es por esencia conciencia y sólo en sentido figurado se habla de él como del conocedor."⁶⁹

"Conocer" se suele definir, en términos generales, como "el acto por el cual un sujeto cognoscente aprehende un objeto cognoscible."⁷⁰ El conocimiento fenoménico implica una relación mediata porque

⁶⁷ Comentario a la *Prasna Upanishad*, VI, 2, en Gambhirananda, *Op.Cit.*, pp. 483-484.

⁶⁸ *Brahma Sūtra Bhāṣya*, I,1,8, *Op.Cit.*, p.57.

⁶⁹ Comentario a la *Bhagavad Gītā*, XIII, 2, en Martín, *Op.Cit.*, p.223.

⁷⁰ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p.658, entrada "conocer".

siempre requiere de un sujeto que conozca la relación de "adecuación" o "coherencia" entre el conocimiento y el objeto. Por ejemplo: para poder decir que la nieve es blanca se necesita de un conocedor que verifique y dé cuenta de la relación entre "nieve" y "blanca". Pero para conocer al sujeto no podría haber mediación, porque si fuera así, sólo se tendría acceso a él como objeto y siempre se necesitaría de otro conocedor. Es por esto que el verdadero sujeto es empíricamente incognoscible, por el simple hecho de que no es objeto.

Así pues, el conocimiento del Ser como el "Conocedor" sólo podría darse de manera inmediata y evidente en sí misma. De aquí que no pueda entenderse por "Conocedor" ni al cuerpo, ni a los órganos de percepción, ni a la mente (*manas*), ni al ego (*ahamkara*), ni al intelecto (*buddhi*), ni siquiera a la conciencia individualizada (*chitta*). Éstos no son más que objetos, pues sus funciones sólo pueden ser percibidas por una instancia que está más allá de ellos.

[*Ātman*] Es el conocedor de las actividades de la mente y del hombre individual. Es el testigo de todas las acciones del cuerpo, los órganos de los sentidos y la energía vital. Parece que se identifica con todos ellos, justo como el fuego parece identificarse con una bola de hierro. Pero ni actúa ni está sujeto al menor cambio.⁷¹

En realidad, el sujeto también es incognoscible de manera inmediata pues, en este caso, acaba disolviéndose en un conocimiento en donde el conocedor es lo mismo que lo conocido. Y ahí donde no hay un objeto diferente que se pueda aprehender, la noción misma de

⁷¹ *Shāṅkara's Crest Jewel of Discrimination o Viveka-chudamani*, (Trad. Swami Prabhavananda y Christopher Isherwood), p.53. La traducción es mía.

sujeto pierde su sentido. El conocimiento inmediato es no-dual porque en él desaparece tanto el sujeto como el objeto, quedando únicamente la autoluminosidad de la Conciencia. De hecho, lo que este conocimiento revela es que ni el sujeto, ni el objeto son estructuras últimas de la experiencia sino que, lo que consideramos como tal no es más que la Conciencia Absoluta que aparece bajo diversas formas debido a las limitaciones que se le añaden. El verdadero conocedor es *brahman* y "nuestra percepción del universo es una continua percepción de Brahman, aunque el hombre ignorante no se da cuenta de esto."⁷²

Llegar a la vivencia del Ser como Conciencia es también tener la experiencia de la sabiduría o la omnisciencia⁷³, en el sentido de que cuando se conoce a *brahman* se conoce todo lo demás. Pero esto no significa que se conozcan empíricamente todas las cosas ni que se tenga respuesta a todas las preguntas. Se trata de un conocimiento esencial en el que ya ni siquiera la pregunta surge. En el establecimiento de este estado, cualquier otro conocimiento se torna irrelevante e inferior (*apāravidyā*), por el hecho de estar basado en la dualidad sujeto-objeto que, en última instancia, no es definitiva.

Se dice del Ser que es el "sujeto absoluto" porque es el único conocedor, y adquirir la conciencia de ello es llegar al conocimiento superior (*parāvidyā*) ya que no hay ninguna distinción entre conocer a *brahman* y ser *brahman*.⁷⁴ Tal vivencia "produce la convicción de

⁷² *Ibid.*, p.119.

⁷³ Comentario a la *Bhagavad Gita*, XV, 19, en Martín, *Op.Cit.*, p.264.

⁷⁴ Comentario a la *Mundaka Up.*, III, ii, 9, en Gambhirananda, *Op.Cit.*, pp.169-170.

estar en la completa plenitud y no necesita más testigo que la propia experiencia".⁷⁵

Ānanda

Ānanda, la tercera caracterización fenomenológica para describir la experiencia de *brahman*, significa plenitud. La realización y el conocimiento del ser culminan en un estado de felicidad suprema (*samprasāda*) que se vive como una completa paz, serenidad y bienaventuranza.⁷⁶ Al igual que la Existencia y la Conciencia, este estado no cambia. La felicidad verdadera es no-dual, es decir, no tiene opuesto, nunca cesa ni es afectada por el dolor.

La palabra *ānanda* también suele traducirse como alegría. Ésta generalmente es entendida como aquel estado que surge cuando se da la unión con el objeto deseado. La satisfacción de un deseo nos hace sentir contentos. Pero esta alegría no es absoluta⁷⁷, pues en ella siempre hay una sensación de carencia. La cadena del deseo es infinita. En el momento en que se ha satisfecho uno se genera otro y con ello surge no sólo el miedo a perderlo sino a no conseguir lo que aún no se tiene.

El deseo supone la idea de un "yo" que debe actuar y esforzarse para ir en busca de lo deseado. De esta manera nos identificamos con aquello que nos ayuda a conseguirlo. Así pues, creemos que somos el cuerpo, la mente, el intelecto o la personalidad y entonces nos

⁷⁵ Comentario a la *Brihadāranyaka Up.*, IV, iv, 8, en Martín, *Gran Upanisad del Bosque*, p.390.

⁷⁶ *Ibid.*, IV, lii, 34, p.369.

⁷⁷ Comentario a la *Mandukya Up.*, V, en Martín, *Conciencia y Realidad*, p.108, y Comentario a la *Brihadāranyaka Up.*, I, iv, 3, en Martín, *Gran Upanisad del Bosque*, p. 77.

sentimos felices o infelices dependiendo de los resultados de la acción. El ego no tiene fondo y se refuerza cada vez que nos apegamos a un deseo. El paso siguiente es el sufrimiento, originado por el miedo constante a perder la identidad fundada en el deseo satisfecho.

En contraste con esto, la felicidad suprema no depende del cumplimiento de los deseos para vivirse. De hecho, la experiencia de *brahman* como *ánanda* es "el logro más allá del cual no hay nada que conseguir, más allá de cuya Beatitud no hay ulterior felicidad [...]"⁷⁸ y también suele expresarse como la experiencia del infinito Amor y gozo.⁷⁹

El afán de realizar todos nuestros deseos se desvanece en la certidumbre de que en realidad no hay nada que desear cuando se entiende que todo es *brahman* y que somos uno con *brahman*. Las ideas de "lo mío", "lo tuyo", el "yo" que debe actuar y el "otro" que puede quitarme lo que tengo o que posee lo que yo deseo, se esfuman junto con el sufrimiento que causan. Ésta es la verdadera unión entre el sujeto deseante y el objeto deseado. Sólo aquello que se piensa como distinto de uno mismo puede suscitar la intención de obtenerlo, pero para aquél que conoce el Absoluto y se ha establecido en él no existe tal cosa, pues la unión siempre ha estado presente. Por eso es posible sentir alegría en cada deseo finito que se cumple⁸⁰, pero también en el que no se cumple.

⁷⁸ *Self-Knowledge o Átmabodha*, 54, (Trad. Swami Nikhilaranda), p.73. La traducción es mía.

⁷⁹ *Viveka-chudamani*, *Op.Cit.*, p.56

⁸⁰ Comentario a la *TaittiríyaUp.*, II, vill, 1-4, en Gambhirananda, *Op.Cit.*, p. 367.

La dicha infinita o amor no es, pues, aquélla que se experimenta en el cumplimiento de todos nuestros deseos, sino más bien aquélla que no necesita de ello para expresarse. Ni se busca la satisfacción o la alegría, ni se lucha encarecidamente para evitar el dolor. Por tanto, la verdadera felicidad no es algo que tenga que conseguirse, sino algo que uno mismo es.

Âtman es brahman

De esta manera, la experiencia de la no-dualidad es la vivencia de que nuestro verdadero yo (âtman) es el Ser absoluto (*brahman*), "Aham brahmâsmi".⁸¹ Dicho en otras palabras, o más bien, con otro *mahâvâkya*, el contenido de la experiencia no dual es la total comprensión de la frase "Tat tvam asi", que quiere decir: "Eso eres Tú". El estado de ser absoluto aprehendido como *sat-chit-ânanda* es la condición natural y verdadera de nuestro ser. Y es una experiencia, en última instancia, inefable no porque no pueda decirse nada sobre ella o sea imposible de captarse por el lenguaje, sino porque su entendimiento y cualquier cosa que se diga sobre ello es trascendida por la experiencia misma.

Esa identificación total de nuestro yo con *brahman* es lo que Shânkara entiende por liberación (*moksha*). Es un estado que no tenemos que alcanzar porque siempre hemos estado ya allí. *Brahman* no es algo en lo que tengamos que convertirnos ni a lo que debemos

⁸¹ Esta frase es uno de los cuatro *mahâvâkya*s o grandes afirmaciones que condensan la enseñanza y conclusión última de los Vedas: *Prajñânam brahma*, "El Ser es Conciencia", formulada en el *Rig Veda*; *Aham brahmâsmi*, "Yo soy el Absoluto", proclamada en el *Yajur Veda*; *Tat tvam asi*, "Tú eres Eso", del *Sâma Veda* y *Ayam âtman brahma*, "Este ser individual es el ser absoluto", encontrada en el *Atharva Veda*.

llegar, pues siempre hemos sido eso. Pero ante esto, la pregunta obligada es: si la experiencia no-dual es nuestra verdadera naturaleza, entonces ¿por qué es tan poco ordinaria?

La respuesta que da Shánkara es: "A pesar de que el Ser es por naturaleza Conciencia, Existencia y Plenitud y no-dualidad, esta Verdad permanece oculta totalmente ante la vida habitual del ser humano por la ignorancia"⁸²

La ignorancia (*avidyā*) es entendida por Shánkara⁸³ como la falta de discernimiento de la naturaleza real de algo. Debido a esto se identifica una cosa con otra que no es, o se le atribuyen erróneamente características recordadas de percepciones previas. A esta operación o proceso mental se le llama superposición (*adhyāsa*).

La principal confusión en la que caemos es con respecto a nuestra propia naturaleza. En la medida en que no indagamos continua y profundamente en nuestro yo, no podemos experimentarlo íntegramente y, entonces, se le tiende a asociar con lo que comúnmente creemos que es el sujeto actuante o cognoscente (el cuerpo o los órganos de conocimiento). Esto es, sobreponemos a nuestra identidad atributos que no le corresponden verdaderamente. La identidad basada en lo perceptible o en conceptos definidos genera actitudes y creencias dualistas como "Yo soy esto (mujer, hombre, feo, bonito, inteligente, tonto, etc.)" y "Esto es mío".⁸⁴ Pero tal asociación surge de la identificación mental con lo finito, el mundo relativo de los nombres

⁸² Comentario a la *Svetāsvatara Up.*, Introducción de Shánkara, en Martín, *Upanisad*, p.143.

⁸³ *Brahma Sūtra Bhāṣhya*, 1, 1, 1, *Op.Cit.*, p.3.

⁸⁴ *Upadesa Sahasrī*, XIX, 1, *Op.Cit.*, p.288.

y las formas que no son más que limitaciones añadidas (*upādhis*) al Ser infinito y no-dual, producidas precisamente por la ignorancia de que nuestro yo es idéntico a Él.

La ignorancia de nuestra verdadera identidad nos hace creer que tenemos que hacer algo para mantener lo que somos y validar nuestra existencia. Esto se manifiesta en el apego automático a aquellas cosas sin las cuales no nos sentimos seguros. La búsqueda inacabable de la mente por tratar de alcanzarse a sí misma y la incertidumbre que ocasiona el apego a lo efímero y finito es lo que genera el sufrimiento y la constante sensación de carencia.

Shánkara dice que la superposición de una cosa en otra no afecta la cosa⁸⁵ sobre la que se realiza, así como cuando confundimos una cuerda con una serpiente, aquélla se mantiene sin ninguna transformación. Esto quiere decir que cualquier cosa que por ignorancia superpongamos al Ser no-dual no lo afecta en realidad, pero sí lo oculta, al grado de que lo desconocemos e incluso lo negamos. El proceso de vuelta al estado no-dual originario consistirá, pues, en remover la ignorancia y decantar aquello que se ha atribuido erróneamente al Ser.

De acuerdo con Shánkara, la ignorancia sólo puede eliminarse con el conocimiento de *brahman*. Como se vio anteriormente, para el vedânta advaita el conocimiento (*jñâna*) no es mera información, ni saber científico o empírico. El verdadero conocimiento (*parâvidyâ*) consiste en ser aquello que se conoce. Por tanto, no es algo que

⁸⁵ *Brahma Sûtra Bhâshya*, I, i, Intro, *Op.Cit.*, p.4.

tengamos que adquirir o producir; ni algo externo o trascendente a lo que tengamos que llegar; ni la modificación de un estado previo impuro, ni tampoco es el resultado recibido como premio o recompensa de una buena acción o la recuperación de un estado primigenio perdido. Por eso dice Shánkara que:

El resultado de las obras excelentes unidas a la meditación es insuficiente, porque las obras y sus resultados están limitados al universo manifestado de nombres y formas. Las obras no tienen acceso a Aquello (lo Absoluto) que no es un efecto, sino que es eterno, inmanifestado, está más allá del nombre y la forma y no tiene las características de las acciones con sus factores y resultados. A lo único que tienen acceso es al mundo relativo.⁸⁶

Si *moksha* fuera resultado de las obras, sería precedera, pues éstas no producen más que resultados efímeros, mientras que la liberación es la realidad eterna y, por tanto, no puede ser efecto de nada. Además, toda acción⁸⁷ sin conocimiento de *brahman* supone un dualismo, es decir, una distinción entre la expectativa y el resultado, entre sujeto y objeto, entre medios y fines, o entre causas y efectos. Pero para tener la vivencia del estado no-dual se necesita un método no dual⁸⁸, es decir, una técnica en la cual el medio no sea distinto al fin. Shánkara llama a este método, *jñāna yoga* o *yoga*⁸⁹ del conocimiento, porque éste no depende de nada más para "producir" la liberación. La cancelación de *avidyā*, la realización de *brahman* y el logro de *moksha* suceden simultáneamente y son una y la misma cosa. Sin embargo, admite que ciertos actos, como

⁸⁶ Comentarios a la *Brihadāranyaka Up.*, III,iii,1, en Martín, *Gran Upanisad del Bosque*, p.252.

⁸⁷ Shánkara se refiere en primer lugar a los rituales prescritos por su tradición, pero también a todas aquellas obras que se realizan esperando un resultado. Ver *Ibid.*, IV, iv, 22, pp. 402-403.

⁸⁸ Vid. D. Loy, *op.cit.*, p.18.

⁸⁹ *Yoga* significa unión (del ser individual con el ser universal o *brahman*), pero también se refiere a la disciplina para llegar a ese estado. Vid. Comentario a la *Bhagavad Gita*, VI, 1, en Martín, *Bhagavad Gita*, p.140.

la meditación o concentración, la devoción a un Dios, el estudio de las escrituras, etc., ayudan a generar y mantener una disposición mental que lleve a darnos cuenta de que tenemos, o más bien, que somos ese conocimiento.⁹⁰

En última instancia, si es en la mente⁹¹ donde se originan las confusiones, las conceptualizaciones limitativas, la distorsión de la percepción, las falsas asociaciones, el apego y las ideas mismas de atadura y liberación, será también en ella donde "[debamos] tener presente siempre la verdad, hasta que la asimilemos."⁹² Así, pues, no se trata tanto de hacer o dejar de hacer algo, sino más bien del entendimiento y estado interior desde el cual se actúe.

La disciplina no-dual

En realidad, el *jñāna yoga* forma parte de una disciplina cuádruple⁹³ que no se basa tanto en acciones que buscan el resultado de la liberación o en una mera actitud intelectual o moral, sino en una toma de conciencia que se manifiesta espontáneamente en los actos y en los pensamientos. Son cuatro los elementos que intervienen en esta disciplina: 1) *viveka* o discernimiento; 2) *vairagya* o renuncia (estos dos conforman la práctica del *jñāna yoga*); 3) *shatsampatti* o las seis virtudes y 4) *mumukshutva* o deseo auténtico de liberación.

⁹⁰ Ver *Brahma Sūtra Bhāṣya*, III,iv,26, *Op.Cit.*, p. 783, Comentario a la *Svetāsvatara Upanishad*, Intro, p.150, Comentario a la *Kena Upanishad*, IV, 8, p.62, ambas en Martín, *Upanisad*.

⁹¹ Vid. *Viveka-chudamani*, *Op.Cit.*, p.60. "La mente crea la atadura y la mente también remueve la atadura." Esto no quiere decir que la superación de la dualidad sea una mera operación mental, pero sí que ciertas operaciones mentales obstruyen la emergencia de esa experiencia.

⁹² Vid. Swami Vivekananda, *El poder del jñāna yoga*, p.190.

⁹³ En sánscrito es *Sādhana chatustaya*.

El establecimiento de la mente en el estado absoluto no-dual comienza con la práctica de *viveka* o discernimiento. Con la ayuda del maestro, de las escrituras y de la capacidad intuitiva discriminativa o *buddhi*, se hace un ejercicio continuo de discernimiento entre lo eterno y lo efímero, entre lo que realmente somos y lo que no somos. Se trata de un proceso de desidentificación con lo finito y una actitud constante de interiorización gracias a la cual nos damos cuenta de que ninguna forma finita nos agota. Ni el cuerpo, ni la mente, ni los conceptos o etiquetas, ni los objetos, ni la personalidad, ni la clase social, ni la circunstancia histórica, ni el tiempo, ni el espacio, ni las creencias, ni las obras, etc., ni esto ni lo otro, *neti, neti*⁹⁴, pueden definir el Ser o *brahman*, el cual es lo único que no puede negarse.

El discernimiento nos enseña que ideas como "yo soy esto", o "esto es mío", o "yo pienso tal cosa" o "yo obtuve" e incluso "el universo es de tal forma", son falsas en el sentido de que son sólo construcciones mentales que delimitan lo ilimitado. El apearnos a lo efímero como si fuera eterno es lo que causa la confusión de nuestro ser y el sufrimiento. Por ello, la renuncia a tales creencias y sus implicaciones es el otro paso para establecernos en la no-dualidad.

Vairāgya, renuncia⁹⁵ o desapego, es recogimiento tanto de los sentidos, como de las acciones, palabras, deseos y pensamientos. No

⁹⁴ *Neti, neti* es la vía negativa utilizada en las *Upanishads* para "definir" a *brahman* justo porque revela la imposibilidad de definirlo por conceptos y categorías. Es un método negativo para describir lo indescriptible.

⁹⁵ Hay algunos pasajes en donde puede verse el énfasis monacal y ascético que Shānkara da a la renunciación (Comentario a la *Bhagavad Gītā*, IV, 20-21, pp. 108-109); sin embargo, hay otros lugares en donde admite la posibilidad de renuncia en la vida cotidiana (*Ibid.*, VI, Introducción al capítulo, pp. 139-140.) Ahí Shānkara acepta que el sentido profundo de la renuncia no radica en dejar de actuar o alejarse de los sentidos, sino en la actitud de desapego con el que se viva cualquier circunstancia.

es una negación, evasión o indiferencia ante el mundo, es más bien una profundización en lo que no se puede ver debido al remolino que causan los nombres y las formas y a la esclavitud en la que caemos por aferrarnos a ellas. Esta práctica permite adentrarse en una realidad de la que nos vemos distraídos continuamente por la multiplicidad y el devenir. El desapego nos sumerge en un universo más amplio de lo que en primera instancia creemos que da sentido a nuestra existencia.

Renunciar es disociar nuestra identidad de lo finito y permanecer libre de expectativas, inmutable e inafectado ante la dualidad producida por nuestras acciones y la variación de percepciones y circunstancias. Ya sea ante el frío o calor, el bien o el mal, la alabanza o el rechazo, victoria o fracaso, etc., uno siempre permanece en el estado de *sat-chit-ânanda*. La renuncia es la convicción de que ninguna experiencia puede determinar nuestro estado.

Para establecerse firmemente en ese estado no-dual, el *vedânta advaita* reconoce que también es necesario el cultivo de ciertas virtudes como tercer elemento de la disciplina cuádruple. Los *shatsampatti* o "seis tesoros" son la clave para mantenerse en la continua meditación de *brahman* y consisten en forjar un estado de tranquilidad mental (*shama*), autocontrol (*dama*), desapasionamiento (*uparati*), tenacidad (*titikshâ*), concentración o fortaleza mental (*samâdhâna*), y fe (*shraddhâ*). Para lo cual el cuarto elemento es

imprescindible: *mumukshutva*, la voluntad y el auténtico deseo y compromiso de liberarse.

En realidad esta disciplina no es más que el ejercicio de meditación extendido a cada segundo de nuestra vida, ya sea en la ermita o en la ciudad. Es una continua concentración y contemplación de *brahman*, justo para llegar al estado no dual: la continua concentración y percepción de *brahman* en todo y a cada momento. La práctica de la disciplina hace consciente la experiencia de que nunca hemos estado "atados" y por esto no hay un estado de liberación que venga "después".⁹⁶ Es por esto que el *jñāna yoga* es una disciplina no-dual, pues el "medio" (discernir, desapegarse, las seis virtudes, y tener voluntad) es, a su vez, el fin.

Para el *jivanmukta*, para el hombre que se ha liberado en vida, *Brahman* se ve en todas partes. *Moksha* o *mukti*, la libertad o liberación que se alcanza con el *jñāna yoga*, es ese poder de ser y de ver que todo lo incluye y no deja nada fuera: *Brahman* es Uno. Cada cosa tiene su ser en el Espíritu; cada cosa, en su verdadero ser, es *Brahman*.⁹⁷

c) La vivencia del mundo como *māyā*.

De acuerdo con todo lo anterior la experiencia no-dual según el vedānta advaita de Shānkara implica que: Sólo hay un ser; ese ser es *brahman*; nuestro ser individual (*ātman*) es idéntico a él.

Ahora bien, si el conocimiento de nuestro verdadero "yo" es la experiencia de que somos el Absoluto y si *brahman* es lo único

⁹⁶ "Atadura" y "liberación" también son conceptos mentales de los cuales hay que desapegarse.

⁹⁷ Deutsch, *Op.Cit.*, p.129.

verdaderamente real, ¿qué sucede entonces con el mundo de la dualidad? ¿Cómo se vive el mundo de lo fenoménico después de esa experiencia? ¿Cuál es su estatus ontológico?

El darse cuenta de que la no-dualidad es lo único real suele compararse con el ejemplo de la cuerda y la serpiente: Así como la cuerda que confundíamos con una serpiente no es tal, la realidad que creíamos dual no es dual. ¿Qué pasa entonces con la serpiente/dualidad? La confusión de la cuerda con una serpiente pasa por un proceso de tres niveles básicos: 1) No percatarse del error: Mientras vemos la serpiente/dualidad creemos que es real. 2) Percatarse del error: Nos damos cuenta de que eso/la realidad no es una serpiente/dual, es una cuerda/es no-dual. 3) Contemplación del error como ilusión: Percibimos que la serpiente/dualidad no ha sido algo real. Pero, ¿qué significa que el mundo no sea real o que la dualidad sea una ilusión? En otras palabras, ¿qué significa que el universo (*jagat*) sea *mâyá*? ¿Acaso no se cae con esto en un nuevo dualismo entre no-dualidad-dualidad o realidad-irrealidad?

Diferencia entre ilusorio e inexistente

Para comprender la noción de *mâyá* en Shánkara —traducida generalmente como ilusión— deben tenerse presentes los diferentes niveles de existencia o realidad que se postulan a partir de la experiencia absoluta. Como se vió en el inciso anterior, la vivencia no-dual de *brahman*, que se presenta como existencia omnipresente, conciencia autoluminosa y plenitud infinita, es considerada la

realidad absoluta (*pāramārthika*) porque no puede ser superada por ninguna otra experiencia. El hecho de que sea posible un estado en el que el mundo fenoménico (dualidad, diversidad de nombres y formas, distinción sujeto-objeto, condicionamiento de causas y efectos, etc.) deje de percibirse como real, lo ubica en un nivel de existencia relativa, que incluye tanto el nivel fenoménico y pragmático (*vyāvahārika*) como el nivel de las ilusiones y ficciones (*prātibhāsika*).

En el famoso ejemplo de la cuerda y la serpiente, cuando nos percatamos de la cuerda, nos damos cuenta de que no hay y nunca hubo una serpiente, lo cual no significa que la imagen de ésta haya sido inexistente, pues de ser así, ni siquiera habría aparecido. La inexistencia (*abhāva* o *asat*) o absoluta irrealdad (lo que en el vedānta advaita postshankariano se le llamó: *tucchha*) es lo que no puede aparecer nunca como objeto de percepción o conocimiento⁹⁸, ni siquiera puede engañar o hacer creer que es real.⁹⁹ Por esto, decir que el universo es "irreal" o ilusorio no significa que sea inexistente, sino simplemente que no es la experiencia última, eterna, permanente e inmutable. "La creencia de que Shānkara ve los objetos de la experiencia diaria como falsos o irreales está equivocada. En lugar de esto, él clama cierto grado de realidad incluso a los objetos de ilusión."¹⁰⁰

⁹⁸ Vid. *Brahma Sūtra Bhāshya*, II, li, 28, *Op.Cit.*, p.418. "Y no puede ser que una cosa percibida sea inexistente".

⁹⁹ Como es el caso de las imposibilidades lógicas como "el hijo de una mujer estéril" o "el círculo cuadrado".

¹⁰⁰ M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 351.

Análogamente a lo que pasa con la cuerda y la serpiente, cuando se realiza la experiencia no-dual se percibe que la dualidad no es y nunca ha sido real, lo cual tampoco significa que el mundo se aniquile, sino que deja de considerarse como lo único existente, independiente, separado y diferente de *brahman*. En realidad, la ilusión ontológica —confundir el Ser con el mundo de la dualidad y a nuestra identidad con la apariencia física, social, cultural, etc.— se parece más a la imagen de un espejismo en el desierto, el cual, aun sabiendo que es irreal, se sigue percibiendo, sólo que ya no se cae en el error de ir a tomar agua en él. El que Shánkara establezca una analogía entre las ilusiones provocadas por los sentidos y la ilusión ontológica (*māyā*) no descarta, sin embargo, la distinción epistémica que se mantiene entre ambas. Esto se debe a que, mientras la primera se desmiente en el mismo ámbito empírico (*vyāvahārika*), la otra sólo se desvanece con una experiencia trascendental, entendiéndose por ésta la toma de conciencia de aquello que hace posible toda ilusión y condicionamiento. Es por esto que la superación del mundo fenoménico y dual no se trata de un mero proceso psicológico o racional.

Los diversos sentidos de *māyā*

De acuerdo con la explicación anterior, la vivencia del mundo como *māyā* consiste básicamente en considerarlo como irreal en tanto

experiencia de la temporalidad que puede ser rebasada.¹⁰¹ Decir que el universo es una ilusión significa que nunca es totalmente lo que parece ser en un momento particular, pues siempre está cambiando, siempre se está haciendo, siempre está deviniendo.¹⁰² *Māyā* también se refiere al hecho de confundir lo real con lo irreal, es decir, creer que el mundo empírico, condicionado, dual y múltiple en formas y nombres es lo único real y verdaderamente existente, negando con ello una experiencia ulterior.¹⁰³

Tal confusión, como se vio en el inciso anterior, se debe a la ignorancia (*avidyā*) del Ser. Hay ocasiones en las que Shānkara identifica *avidyā* con *māyā*¹⁰⁴, entendiendo por ésta una fuerza cósmica (a nivel universal) y mental (a nivel individual) que posee una potencia doble: Por un lado oculta (*āvarana*) lo real —fragmentando el Ser e identificándolo con lo efímero y limitado— y por el otro, proyecta (*vikshepa*) lo irreal —creando o imaginando formas en lo informe, límites en lo ilimitado. “El trabajo principal de *māyā* o *avidyā* es dar lugar a la función categorizante de la mente y consecuentemente a la falsificación de lo real. Todo nuestro

¹⁰¹ Vid. *Self-knowledge o Atmabodha*, 6, (Trad. Swami Nikhilananda), p.123 “El mundo, lleno de apego, aversión, etc., es como el sueño: aparece real mientras no sabes que es sueño, pero se vuelve irreal cuando despertamos”. Comentario a la *Bhagavad Gītā*, II, 15, en Martín, *Op.Cit.*, p.53 “...todas las cosas son irreales porque...no existen antes de su origen y después de su destrucción.”

¹⁰² Vid. Wendy Doniger, *Dreams, Illusion and other Realities*, p.119.

¹⁰³ Vid. *Atmajnanopadeshavidhi*, en *Vakyavritti of Sri Sankaracharya*, (Trad. Swami Jagadananda), 22-24, p.14-16. “[los objetos, las formas, los nombres, etc.] y el ego también, aunque considerados como el Ser por aquellos que carecen de discernimiento entre el Ser interno y el no-ser, no son el Ser.” y Comentario a la *Karika*, IV, 82, en Martín, *Op.Cit.*, p.205. “...el no-dual Ser, queda cubierto por el apego que produce la creencia en la realidad de los objetos.”

¹⁰⁴ La relación entre *māyā* y *avidyā* no queda muy clara en Shānkara. A veces parece identificarlas (Vid. *Brahma Sūtra Bhāshya*, I,iii,19, *Op.Cit.*, p.195). Otras, parece que *avidyā* es causa de *māyā* (Vid. Comentario a la *Svetisvatara Upanisad*, Introducción de Shānkara, *Op.Cit.*, p.155-156.) Y en otras ocasiones se distingue a *māyā* como el principio cósmico universal y a *avidyā* como principio individual (Vid *Viveka-chudamani*, *Op.Cit.*, pp.49 y 60.). La literatura advaita posterior desarrolla amplias discusiones en torno a las diferencias entre estos dos términos. Aquí sólo exponemos el sentido en el que Shānkara los identifica ya que, la mayor parte de las veces, tiende a usarlos indistintamente.

conocimiento empírico, basado en la dualidad sujeto-objeto es, de hecho, *avidyá* o ignorancia."¹⁰⁵

Así pues, no sólo todas las proyecciones de la mente son *mâyá* sino también la capacidad misma de proyección y ocultamiento. Es en este sentido que se dice de *mâyá* que es la semilla de la ignorancia o *avyākṛita*, la cual se implanta en el inconsciente de nuestro ser y es lo que nos hace atribuir limitaciones ilusorias al Ser.¹⁰⁶ Lo que la mente proyecta y oculta se debe a las modificaciones de una conciencia infinita velada que, a través del lenguaje, de conceptos, de interpretaciones y categorías espacio-temporales va delimitando aquello que no tiene forma.

Todas las apariencias fenoménicas y las acciones o comportamientos prácticos comienzan o tienen su punto de partida en la superposición del no-ser sobre el Ser y viceversa¹⁰⁷; o sea, en lo que Shánkara entiende por ignorancia.¹⁰⁸ Esto es así porque todo humano, para ser un sujeto cognoscente o un agente, necesita identificarse con los medios de conocimiento y acción, es decir, con algo que no es su identidad real: el cuerpo, los sentidos, el órgano interno (*antahkarana*), etc., los cuales generan la percepción, la razón y las actividades de todo el mundo objetivado, condicionado y dual.¹⁰⁹ Como explica Hiriyanna: "El universo entero en la forma en que lo experimentamos se debe a un error metafísico en donde lo

¹⁰⁵ Sharma, *Op.Cit.*, p.178.

¹⁰⁶ Vid. *supra* inciso b) de este capítulo, subtítulo *Chit*.

¹⁰⁷ Vid. *Brahma Sūtra Bhāṣya*, Introducción de Shánkara, *Op.Cit.*, p.6.

¹⁰⁸ Vid. *supra* inciso b) de este capítulo, subtítulo *Ātman es brahman*.

¹⁰⁹ Vid. *Brahma Sūtra Bhāṣya*, Introducción de Shánkara, *Op.Cit.*, p.4.

empírico se toma equivocadamente como lo real y como abstracción aparte de su base, *brahman*.¹¹⁰ Esa fuerza de la ilusión o ignorancia es tal que olvidamos nuestra verdadera identidad y la unidad de la que surge toda multiplicidad, quedando así atrapados en las redes de la diferencia y la limitación.

En realidad, *māyā* es una palabra que aparece muy pocas veces en las *Upanishads*¹¹¹ y cuando lo hace, tiene el sentido de magia o poder de los dioses para crear y hacerse múltiples, y no tanto el de ilusión. Por esto se dice que tal vez Shánkara estuvo influenciado por el budismo mahāyāna, pues es ahí donde la noción de *māyā* se desarrolló con ese sentido. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, el sentido de ilusión en el vedānta advaita no se reduce a una mera nada, ni a una vacuidad, ni siquiera a una irrealidad. Su significado se hace más complejo, incluso, al asociarse con la ignorancia y sus funciones veladoras y reveladoras así como su conexión necesaria con *brahman*. Recordemos que para Shánkara no puede haber apariencia sin algo en lo que esté sustentada.

Así pues, al analizar esta noción, nos hemos encontrado al menos con cuatro sentidos básicos que juegan un papel muy importante en el advaita de Shánkara: 1) el mundo fenoménico condicionado de la temporalidad y el devenir; 2) la confusión entre lo real e irreal; 3) la ignorancia de la verdadera naturaleza de nuestro ser; y 4.-la fuerza que oculta y proyecta. Estos cuatro sentidos están presentes en las *Upanishads*, aunque no aparezca la palabra *māyā* para referirse

¹¹⁰ Hiriyanna, *Op. Cit.*, p. 361.

¹¹¹ Según Dasgupta sólo aparece en la *Brihadhranyaka, Prashna y Svetāshvatara Upanishads*.

a ellos. Así, allí donde las *Upanishads* hablan del lenguaje como base de la transformación y la multiplicidad, eso es para Shánkara una proyección de *mâyá*. Ahí donde hablan sobre la falsa identificación del "yo" con la forma finita, eso también es *mâyá*. Y ahí donde la *Bhagavad Gitá* habla sobre el sufrimiento de Arjuna, eso fue ocasionado por *mâyá*. Por esto considero que la interpretación shankariana de las *Upanishads* es más una ampliación y enriquecimiento de la noción de *mâyá* con sentidos ya existentes en ellas, que una intromisión de ideas ajenas a la tradición.

La Tradición revelada muestra la irre realidad del mundo y la causalidad a través de la Ilusión (*mâyá*) en textos como éstos: «Pero no hay una segunda cosa, separada de ello» (Br.Up. IV,3,23); «porque ve la unidad» (Is.Up.7); «No hay dualidad» (Ma.Ka. 1,18); «Más allá de esto no queda nada por conocer» (Sv.Up. I,12); «Sólo uno sin segundo» (Ch.Up.6,2,1); «Toda transformación tiene al lenguaje como base y es sólo su nombre» (Ch.Up.6,1,4); «Sólo el Uno es real, en Él todo es indiferenciado» (Br.Up. IV,4,19)...¹¹²

Críticas a la noción shankariana de *mâyá*

Ciertamente, hay un punto en el que la interpretación de Shánkara se aleja un poco de lo planteado en las *Upanishads*. Como señala Dasgupta:¹¹³ ahí donde los textos sostienen que la realidad es Una y sin par, Shánkara añade que la multiplicidad es ilusión. Y aunque éste filósofo advaita retoma el sentido upanishádico de *mâyá* como poder divino para crear, su explicación en términos cosmogónicos acerca de cómo el Uno se hace muchos no necesariamente se sigue de las escrituras.

¹¹² Comentario a la *Svetasvatara Upanishad*, Introducción de Shánkara, en Martín, *Upanisad*, p.154.

¹¹³ Dasgupta, *Op.Cit.*, p.442.

De acuerdo con Shánkara, la multiplicidad no puede ser real. Si lo fuera, significaría que hay algo diferente de *brahman* y entonces se tendría que explicar la relación entre ambos en términos de causa-efecto, lo cual llevaría a la contradicción de tomar a *brahman* como un objeto empírico más, sujeto a la cadena condicionada de los fenómenos. Por otro lado, insertar completamente a *brahman* en lo creado, y entenderlo como idéntico a la multiplicidad llevaría a un panteísmo que convertiría al Absoluto en lo contrario de lo que es: dual, cambiante, condicionado, relativo, histórico, etc. Pero si se concibe como algo completamente ajeno, sería entonces ininteligible e incluso prescindible.

Shánkara trata de salir de todos estos inconvenientes con la postura heredada de su maestro Gaudapáda que recibe el nombre de *ajátiváda* o teoría del no-nacimiento. Ésta plantea que el mundo nunca ha sido creado, "nada ha nacido jamás"¹¹⁴, porque lo que siempre ha estado es el Ser, y lo que creemos que es el mundo no es más que las formas o limitaciones añadidas (*upádhis*)¹¹⁵ al Ser por la conciencia infinita pero velada debido al poder de *mâyá*. Si pudiera explicarse esto de manera causal tendría que entenderse al mundo como un "efecto" aparente, ni idéntico (porque es una limitación) ni diferente (porque está en y emerge), de la causa que sería *brahman*. Esta explicación recibe el nombre de *vivartaváda* o teoría de que el efecto es una manifestación aparente de la causa. Esta teoría concibe a la multiplicidad no como una transformación positiva de lo Uno sino

¹¹⁴ Comentario a la *Karika*, IV,71, *Op.Cit.*, p.201.

¹¹⁵ También traducidos como agregados limitantes.

como una delimitación ilusoria superpuesta en el Ser. Y así como la cuerda no sufre ningún cambio con la aparición de la serpiente, *brahman* no se ve alterado por la apariencia del mundo.¹¹⁶

Obviamente esta explicación tiene sus limitaciones. En primera, porque *brahman* no es una causa, y en segunda, porque no puede haber relación causal ahí donde no hay dos cosas distintas, pues, finalmente, el mundo y *brahman* son uno. Y sin embargo, esta no-diferenciación entre ambos no afirma su total identidad, pues aunque el mundo no es más que *brahman*, éste no se reduce a aquél.

De acuerdo con Shánkara, la conceptualización más alta a la que podemos llegar cuando queremos hacer inteligible la noción del Absoluto es la idea de Dios o *Īshvara*. Según el planteamiento no-dualista, *Īshvara* sería la causa material del mundo, mientras que su poder de crear y hacerse múltiple, o sea, *māyā*, sería la causa eficiente. *Īshvara* y el mundo son idénticos desde el punto de vista absoluto en el que se sabe que ambos son *brahman*: existencia, conciencia y plenitud absolutas. Pero no son idénticos desde el punto de vista relativo en el que se concibe a *Īshvara* como el Ser supremo que no está sujeto a la ignorancia; y al mundo, como la ilusión que Él crea.¹¹⁷

Como conceptualización del Absoluto, *Īshvara* es la forma calificada de *brahman* (*saguna brahman*); es el mismo *brahman* pero visto desde la perspectiva relativa, es decir, desde *māyā*. *Īshvara* es pues, *brahman* en su forma de Creador, Sustentador y Destructor del

¹¹⁶ Vid. *Brahma Sūtra Bhāṣya*, II, i, 27, *Op.Cit.*, p.356.

¹¹⁷ Vid. Comentario a la *Svetāsvatara Upaniṣad*, Introducción de Shánkara, *Op.Cit.*, p.170-171.

universo; el ser omnisciente, omnipotente y con múltiples características inmanentes al mundo. En realidad, *īshvara* es para Shánkara una ayuda conceptual y simbólica que dirige la atención y facilita la meditación en *brahman*, pero en última instancia también debe ser trascendida, pues si el Ser es infinito, más allá de las palabras, inmutable e indeterminada (*nirguna brahman*) ninguna forma o caracterización suya puede considerarse real.¹¹⁸

Mucho se le ha cuestionado a Shánkara su misma noción de realidad. ¿Por qué tendría que aceptarse la definición de real como lo eterno? ¿Acaso no podría considerarse igual de real lo efímero en tanto que también en ello se encuentra el Ser?

La explicación cosmológica contraria a la de Shánkara es aquella que considera igual de reales tanto la causa como el efecto y a éste como una verdadera transformación de aquél (*parināmavāda*). Pero aceptar que el mundo fenoménico es tan real como *brahman* implica para Shánkara la imposibilidad de la experiencia no-dual que él propone, pues, si la manifestación dual del Ser fuera real, entonces también sería real la diferencia entre el universo y el Absoluto. Según el planteamiento shankariano, una diferencia imaginaria puede removerse con el conocimiento correcto, pero una diferencia real descartaría la posibilidad de conocer a *brahman* como idéntico a nuestro ser individual. La experiencia de la no-dualidad sería imaginaria y temporal, y en el mejor de los casos sólo se podría lograr una

¹¹⁸ Vid. *Brahma Sūtra Bhāshya*, III, II, 21, 23 y 33, *Op.Cit.*

relación de semejanza o cercanía con *brahman*, pero nunca la liberación total de las ataduras o limitaciones añadidas.¹¹⁹

La experiencia no-dual para Shánkara no es la unidad armónica entre los contrarios concebidos cada uno igual de reales. Aunque no niega esta experiencia, la sigue considerando como inserta en la dualidad. De hecho, como señalan varios comentaristas de su filosofía, el término "advaita" (no-dualidad) "no significa uno, o ninguno. Es un concepto que expresa aquello que no tiene opuesto. Es una convención lingüística adoptada para dar a entender aquello que está más allá del lenguaje y el pensamiento."¹²⁰

La unidad a la que este sistema se refiere es trascendental, es decir, que no se trata de una "unión de dos" ni de una unidad que subyace a la diversidad. Como explican Sharma¹²¹ y Hiriyanna¹²², el advaita (David Loy añadiría que todo sistema de pensamiento no-dualista) propone una unidad que está más allá de los conceptos unidad-dualidad, uno-diverso. Todos los términos de una dualidad son relativos, y su interdependencia es tal que rechazar uno implica el rechazo del otro. Además de que el querer retener uno implicaría la exclusión o absorción arbitraria del otro.

El problema de la relación entre *brahman* y el mundo (incluyendo a los individuos), surge sólo desde la perspectiva dualista. Desde la experiencia no-dual no se conciben como algo diferente, por lo que todas las preguntas sobre su relación carecen de sentido. Todos los

¹¹⁹ Vid. *Brahma Sūtra Bhāṣya*, I, IV, 22, *Op.Cit.*, p.287.

¹²⁰ Grimes, *Op.Cit.*, p.67.

¹²¹ Sharma, *Op.Cit.*, p.180.

¹²² Hiriyanna, *Op.Cit.*, pp.371-372.

problemas surgidos por *māyā* se desvanecen cuando ésta desaparece. De hecho, desde el punto de vista no-dual, *māyā* o *avidyā* no es ni real ni irreal, ni idéntica ni diferente de *brahman*. Como vimos anteriormente, *māyā* y todo lo que implica, no es real porque es una experiencia superable; pero no es irreal por el simple hecho de que aparece. A su vez, no es idéntica a *brahman* porque éste no se reduce a su apariencia ni a su poder; pero tampoco es diferente de *brahman* porque "un poder y el que lo posee no son cosas diferentes. Y Brahman puede significar el Brahman condicionado ya que Aquello (Absoluto) es también este mundo."¹²³

En realidad, y a pesar de todos nuestros esfuerzos por esclarecerla, *māyā* es una noción y una experiencia indefinible (*anirvachanīya*). De hecho, en última instancia, resulta tan inefable como *brahman*: "¿Quién puede describir Eso (i.e. Brahman) desde donde todas las palabras regresan? O si se intentara describir el mundo fenoménico, incluso eso estaría más allá de las palabras."¹²⁴

Para algunos, este carácter indeterminable de *māyā* significa un fracaso de la teoría vedānta advaita para explicar la relación entre lo Absoluto y lo fenoménico. Para David Loy¹²⁵, por ejemplo, esto es así porque deja de explicar el concepto mismo al que recurre para definir la relación, además de que, según él, la perspectiva advaita separa radicalmente ambos niveles de verdad, obstaculizando con esto, naturalmente, la explicación de su interacción. Para algunos otros,

¹²³ Comentario a la *Bhagavad Gītā*, XIV, 27, *Op.Cit.*, pp.255-256.

¹²⁴ *Aparokshānubhūti*, 108-109, *Op.Cit.*, p.59.

¹²⁵ *Vid.*, Loy, *Op.Cit.*, pp.84-85.

esta indefinibilidad es más bien una contradicción y una violación al principio lógico del tercero excluido.

Yo considero que lo que la imposibilidad de describir a *mâyâ* muestra, no es el fracaso de la perspectiva advaita, sino más bien la derrota que todo pensamiento dualista sufre al querer agotar algo que rebasa sus esquemas. El vedânta advaita acepta que la imposibilidad de definir *mâyâ* es un fracaso conceptual, pero no porque la postura no-dualista sea inconsistente o contradictoria, sino porque de hecho así se da en la experiencia: cuando estamos inmersos en *mâyâ* no nos damos cuenta de su influjo, pero cuando hemos salido de la ilusión, *mâyâ* desaparece. Y, sin embargo, sólo desde el punto de vista absoluto (no-dual) podemos percatarnos de la aparición de *mâyâ*, mientras que desde el punto de vista relativo, se niega tanto la ilusoriedad como la posibilidad de trascenderla.

Las críticas a la postura de Shánkara como contradictoria se basan justo en la no diferenciación de ambos niveles, pues entienden los términos de "real" e "irreal" desde el mismo punto de vista y con el mismo sentido implícito. Pero si recordamos todo lo expuesto, cuando Shánkara se refiere a *mâyâ* como "ni real ni irreal", no cae en ninguna contradicción, pues lo "real" se define a partir del punto de vista absoluto, de tal manera que significa "experiencia insuperable", y lo "irreal" se define desde el punto de vista relativo, de tal manera que su sentido es "experiencia imposible de aparecer." Así pues, entre lo insuperable y lo imposible de aparecer

a la experiencia, cabe perfectamente una tercera opción: el mundo fenoménico o *mâyá*.

Es cierto que hay veces en que Shánkara entiende lo "irreal" desde el punto de vista absoluto, aplicándolo a todo aquello que no es eterno, es decir, a *mâyá* en tanto "temporalidad" como contrapuesta con lo "real" que es atemporal. En este caso, me parece que la separación que se hace entre ambos es sólo parte del método radical que busca, por medio de la no identificación con lo fenoménico; no quedarse estancado en el ente para así posibilitar la realización pura del Ser. Tal distinción entre lo fenoménico y lo Absoluto no representa la última explicación metafísica de la Existencia, pues obviamente esto implicaría un dualismo. "La negación es sólo preliminar a la afirmación. Lo que significa que el Absoluto no se concibe objetivamente como meramente inferido de los fenómenos exteriores sino como una revelación que se da en nosotros."¹²⁶

Lo que se pretende con el método es tener la experiencia pura del Ser para que, una vez desde ahí, se retome el mundo con una radical perspectiva no-dualista, o en otras palabras, para que nos demos cuenta de que lo que vemos y somos no es otra cosa más que *brahman*. No se trata de un sojuzgamiento del cuerpo, ni de un rechazo de lo efímero, sino, como vimos en el inciso anterior, es propiciar una actitud que discierna y profundice en lo dado. Trascender los sentidos y la conceptualización dual no es negarlos, ni supeditarlos a otra facultad, tampoco es ir "más allá" de la experiencia. Al

¹²⁶ Hiriyanna, *Op.Cit.*, p.375.

contrario, es llevarla a tal grado que se "rompa" lo construido, revelando con ello la base y posibilidad de toda construcción: *brahman* o la experiencia no-dual.

Es por esto que, a pesar de que desde la perspectiva absoluta el mundo fenoménico se experimenta como irreal, esto no significa su negación o exclusión, sino al contrario, implica una mirada contemplativa, comprensiva e incluso lúdica. El percibir el universo como ilusión revela, a su vez, lo no ilusorio de éste. Aquel que constata la ilusión no es más que *brahman* y éste es nuestra verdadera identidad. Por tanto, también en nosotros está el poder de *mâyâ*, el poder de crear "ilusiones". "Por la práctica de la meditación, algunos fueron conscientes del poder de lo divino, escondido en ellos mismos."¹²⁷

***Mâyâ* y la experiencia de liberación**

La liberación es darse cuenta de que se vive inserto en *mâyâ*, pero con la conciencia de que no se pertenece a ella. Swami Vivekananda, uno de los más importantes exponentes del vedânta advaita, lo explica de esta manera: "Jñana (el conocimiento supremo) enseña que debemos renunciar al mundo pero no desentendernos de él. Vivir en el mundo sin ser del mundo constituye la prueba de fuego del samnyasin."¹²⁸ En otras palabras, el reto de este "juego" es no olvidar completamente que es un juego.

¹²⁷ *Svetâsvatara Up.*, I,3, *Op.Clt.*, p.168.

¹²⁸ Vivekananda, *Op.Clt.*, p.193.

El niño juega con sus juguetes, olvidando incluso el hambre y el dolor físico. De la misma manera, el conocedor de Brahman se deleita en Atman, olvidando todo pensamiento de un "yo" y un "mío"[...]

Su compañero de juego es Brahman, siempre presente. El conocedor de Atman no se identifica con su cuerpo. Permanece en él como si estuviera dentro de un carruaje. Si la gente lo provee de comodidades y lujos, él los disfruta y juega con ellos como un niño.¹²⁹

Las cosas que percibe por los sentidos no le causan ni pena ni placer. No está atado a ellas. Tampoco les rehuye. Constantemente deleitándose en Atman siempre juega consigo mismo.¹³⁰

La metáfora de *līlā* o juego es otra manera de entender la noción de *māyā*. De hecho, me parece que esta imagen reúne en sí todos los sentidos anteriormente expuestos y da incluso nueva luz al concepto. El mundo fenoménico, *jagat*, lo que se mueve, es como un juego, deporte, pasatiempo o creación artística para *brahman*¹³¹. *Māyā* no sólo es el juego, sino también la creatividad de los jugadores e incluso la fuerza que hace olvidar que es un juego. Shánkara llega también a decir que es como un acto de magia en donde:

El mago lanza la cuerda hacia el cielo y por sus brazos se levanta a lo largo de esta cuerda; luego desaparece de las miradas de los espectadores y luego libra un combate en los aires durante el cual es cortado a trozos que caen sobre el suelo. Más tarde el mago se presenta sano y salvo. El espectador ha asistido gustoso a la representación y no muestra ningún interés por preguntar si la proeza ejecutada es real, ya que supone que existe un mago real distinto de la cuerda y del personaje que sube por ella.¹³²

Sólo el alma liberada, el *jīvanmukta*, puede ver ese acto como magia y saber al mismo tiempo que no hay magia. Sólo el que sabe que no hay diferencia entre *ātman*, su ser individual, espectador y

¹²⁹ *Viveka-chudamani*, *Op.Cit.*, p.122. (La traducción del inglés es mía.)

¹³⁰ *Ibid.*, p.121.

¹³¹ *Vid. Brahma Sūtra Bhāshya*, II, 1,33, *Op.Cit.*, p.361.

¹³² *Comentario a la Karika*, 1,7, *Op.Cit.*, p.122.

testigo (*sākshin*), y *brahman* (el mago) puede tener la vivencia del mundo como el libre acto espontáneo que emana del estado de *sat-chit-ānanda*. Sólo el que sabe que es un juego, ni lo toma tan en serio que se enajene, ni lo toma tan falso que pierda su sentido. Pero, ¿cuál es el sentido de un juego que carece de propósito? ¿Para qué la dualidad? ¿Para qué *māyā* y todos sus "engaños"? ¿No es acaso demasiado cruel concebir la tristeza, el sufrimiento y la desesperanza como meras partes de un juego divino?

Una metafísica no-dual evita el concebirnos como meros títeres de un juego divino sin caer por eso en un subjetivismo arrogante. Una perspectiva no dualista como la de Shánkara pone en nuestras manos todo lo que una metafísica dual coloca en algo exterior como Dios o el destino, los "otros" o la cadena incontrolable de causas y efectos. "Māyā es todo lo que nosotros hacemos de ella—e *īshvara* simplemente representa lo solemne e implacable de ese hecho."¹³³ En su interpretación de Shánkara, Swami Prabhavananda subraya que, desde este punto de vista, *māyā* no es esa rueda de continuas penas y placeres que nos someten al vaivén de las emociones sino más bien una especie de "gimnasio" en el cual podemos fortalecer y ensanchar nuestra conciencia de la Realidad. Así, la fortuna y desventura, como cualquier otra experiencia no es algo que venga desde fuera provocado por una causa extraña, sino que es una circunstancia creada¹³⁴ por

¹³³ Swami Prabhavananda, *The Spiritual Heritage of India*, p. 292.

¹³⁴ La cuestión de cómo se crean las experiencias que vivimos tiene que ver con la teoría del *karma*. Esta teoría, implícita en todos los sistemas metafísicos de la India, habla sobre las leyes generales que gobiernan las acciones y sus efectos, y sostiene que todas las experiencias de un individuo, sean de sufrimiento o liberación, se deben completamente a sus propias

nosotros mismos como oportunidad para expresar y conocer nuestra naturaleza libre, creativa, no-dual y divina.

d) Una noción de Absoluto incluyente.

De todo lo anterior se desprende que la experiencia del Ser en el vedānta advaita de Shānkara no se opone a la dualidad sino a la absolutización de ésta, es decir, a tomarla como principio real del universo. Desde la experiencia advaita se desvanece toda percepción de oposición entre elementos que consideramos como contrarios y entonces, lo que antes se percibía como una dualidad se ve ahora como facetas ilusorias (en el sentido anteriormente expuesto) del Ser, pero a la vez completas en sí mismas en tanto que en cada una está *brahman*. En este sentido se borra la oposición última entre el día y la noche, el frío y el calor, el bien y el mal, el dolor y el placer, entre "lo mío" y "lo tuyo", el "yo" y el "otro", el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible, el creador y lo creado, el ser liberado y el no-liberado, etc. Todas y cada una de esas expresiones es *brahman*. Su diferencia y oposición son producto de *māyā*: construcciones mentales y limitaciones añadidas al Ser que es indeterminable e indescriptible.

La experiencia no-dual para Shānkara es, pues, la experiencia absoluta de ser el Absoluto. Se trata de una vivencia absoluta porque es insuperable por ninguna otra, eterna, inmutable, incondicionada, indestructible, siempre presente, indivisible, infinita.

acciones realizadas tanto en la vida presente como en anteriores. Adentrarnos en este tema nos llevaría a tocar puntos sobre la experiencia no-dual muy importantes y complejos, pero nos desviarían del asunto principal que estamos tratando aquí.

Ahora bien, ¿por qué tal experiencia constituye una solución al problema del dualismo? ¿Cómo es posible que la experiencia que consiste en no dejar lugar a ninguno de los cinco tipos de dualidad pueda, sin embargo, explicar y comprender la experiencia dual? ¿Acaso no, por el contrario, el Absoluto shankariano cae en la exclusión y negación de la dualidad al querer a toda costa disolver cualquier vestigio de ésta? ¿Qué es lo que hace que el Absoluto shankariano no sea absolutista, excluyente o reduccionista?

El dualismo supone la existencia de dos principios o realidades que sirven para explicar el universo. Como se mencionó en la Introducción a este trabajo, el problema básico de esta postura es la dificultad para dar cuenta de la interacción entre dos sustancias completamente diferentes. Algunas de las dualidades más importantes para la reflexión filosófica han sido la distinción entre espíritu y materia, trascendente-inmanente, conciencia-inconciencia, sujeto-objeto, vida-no vida, mente-cuerpo, exterioridad-interioridad, el yo y el otro, razón-pasión, etc., etc., etc.

La primera alternativa que se busca para resolver el problema es acudir a algún intermediario pero, como esto suele generar más dificultades de las que resuelve entonces se opta por tomar uno de los dos lados como el principio explicativo del otro, lo cual ocasiona la tendencia a caer en la negación de uno de los términos de la oposición.

Para Shánkara (y en realidad para toda la tradición india no-dualista) el problema principal de mantener un dualismo como

principio metafísico y base de la experiencia no es tanto la dificultad epistemológica para relacionar los elementos opuestos sino más bien, que se trata de un problema de orden existencial que lleva fácilmente al sufrimiento, o que no permite salir de él.

La noción de Absoluto que se puede encontrar en Shánkara no se opone a nada ni nada se le opone, y es justo aquello que hace aparecer a este Absoluto como atrapado en otra dualidad lo que, al mismo tiempo, evita que caiga en ello: "[...] *mâyá* puede incluso hacer que el Absoluto parezca algo relativo—tan pronto como vemos a aquél como el opuesto de éste."¹³⁵ ;Oponer el Absoluto a lo relativo es *mâyá*! Por tanto, Shánkara no puede estarse refiriendo a un Absoluto así. De hecho, el problema de traducir *brahman* por Absoluto es que esta palabra remite inmediatamente a la oposición con lo relativo.

Tal vez sería mejor traducir *brahman* por Infinito, siempre y cuando no se entienda a éste como una adición interminable de partes sino como aquello indivisible que no deja nada fuera de sí ni está fuera de nada. O puede comprenderse también como ese Todo cuyas "partes" no son menos infinitas que él. "...de la misma derivación de la palabra Brahman, las ideas de eternidad, pureza, etc.[omnisciencia, omnipotencia, incondicionalidad], son obvias, estando de acuerdo con la raíz *brmh*."¹³⁶ La raíz *brmh* significa "crecer", y el sufijo *man* significa ausencia de limitación. Así pues,

¹³⁵ Hans Torwesten, *Vedānta Heart of Hinduism*, p.138.

¹³⁶ *Brama Sūtra Bhāshya*, I, i, 1, *Op.Cit.*, p.12.

la expresión "Absoluto incluyente" puede entenderse también como "Infinito no-dual omniabarcante".

Nirguna brahman

Me parece que las críticas¹³⁷ a la noción shankariana de *nirguna brahman*, es decir, del Ser sin atributos e indescriptible, como algo tan vacío que parece una nada rígida, monótona, estática, estéril, impersonal, incapaz de crear y contraria a *mâyâ*, pierden de vista que no hay que entender a *brahman* como un concepto sino sobre todo como una experiencia. Todo lo que en el concepto parece rígido, vacío y monótono, en la vivencia se experimenta como un estado interior eterno, firme, estable e inamovible de *sat-chit-ânanda*. Todo lo dicho y teorizado sobre *brahman* adquiere su verdadero sentido en la experiencia. Al igual que *brahman* no depende del mundo fenoménico para ser y sin embargo se manifiesta en él, así la experiencia absoluta no está sujeta a las acciones para ser, y sin embargo, se expresa en ellas. Todo lo que en el concepto aparece para el ego y la mente como terrorífico y aniquilador de todas sus funciones; todo lo que en el mismo proceso se vive como doloroso y como una verdadera guerra, ya en la experiencia absoluta aparece como "lo único que en verdad puede beneficiar al mundo"¹³⁸ Swami Vivekananda concebía las implicaciones sociales del vedânta advaita en los términos siguientes:

¹³⁷ Vid. Torwesten, *Op.Cit.*, p.149-150.

¹³⁸ Vivekananda, *Op.Cit.*, p.178.

Quien logre restituir a Dios [*brahman*] el lugar usurpado por su yo conmovirá al mundo. El universo entero se transfigurará[...] Si la humanidad [...] al menos sospechara algo de lo que significa esa experiencia, el mundo cambiaría de aspecto, y en vez de un tinglado de discrepancias y trifulcas, choques y fricciones, sería como un remanso de paz; desaparecería ese afán egoísta y brutal de situarnos por encima de los demás; desaparecerían las envidias, las disputas y los odios, y todos los males acabarían para siempre. Dioses serían los habitantes de la tierra, de esta misma tierra transformada en cielo, y ¿qué mal puede haber allí donde los dioses juegan con dioses, donde los dioses trabajan con los dioses, y donde los dioses aman a los dioses?¹³⁹

Ciertamente, la intelectualización de esta experiencia conlleva los riesgos de la propia conceptualización a los que Shánkara no pudo escapar en ciertas ocasiones al tratar de sistematizar su pensamiento. Aún así, la caracterización de *mâyá* finalmente como ni real ni irreal, se sale de toda relación dual con *brahman*, pues ni la distingue ni la identifica, y de hecho resulta tan inexplicable como él. Me parece que esto es lo que representa en el pensamiento advaita de Shánkara el "último salto dialéctico hacia la realización de que *mâyá* y *nirguna brahman* son *no-dos*."¹⁴⁰

Así pues, podemos decir que el Absoluto shankariano no es absolutista ni reduccionista porque no resuelve la dualidad tomando uno de los momentos parciales como el principio explicativo total. Al contrario, al igual que todo sistema no-dualista, sabe que toda dualidad está irremediabilmente unida al lenguaje y a la conceptualización, por lo que resolverla dentro de ese mismo marco sería algo ilusorio y en última instancia imposible.

¹³⁹ *Ibid.*, pp.179-180.

¹⁴⁰ *Vid. Torwesten, Op.Cit.*, p.138.

El no-dualista no retiene ninguno de los dos elementos de una oposición. Lo que hace es más bien una "deconstrucción" que apunta a la experiencia que está "más allá" del lenguaje (ya sea por medio del cultivo del silencio o prácticas meditativas) justo para retomar todo pensamiento, acción, lenguaje o conceptualización desde la no-dualidad.¹⁴¹ En este sentido, el papel del *nirguna brahman* (entendido siempre como experiencia) evita cualquier absolutización de una forma, nombre, materia o idea dada y delimitada justo porque su inaprehensibilidad e infinitud constituye la base que deja plena libertad para concebirlo desde una multiplicidad de puntos de vista sin que ninguno sea absolutamente falso ni verdadero. De ahí que el *vedânta advaita* de Shánkara no sea un monismo que reduzca el mundo a una substancia determinada ni un panteísmo que reduzca el Absoluto al mundo.

Mâyá y la actitud crítica

Tener la conciencia-vivencia del Absoluto es saber que cualquier nombre, forma o conceptualización que pretenda ser la única que contenga la Realidad estará cayendo en una falacia, en una ilusión. La vivencia del mundo como *mâyá* no es pues, en ningún sentido, excluyente de experiencias duales, sino más bien la conciencia que fomenta una actitud crítica y desmanteladora de todo exclusivismo o imposición absolutista y totalitaria (que por regla general llevan implícita una percepción dualista de la realidad).

¹⁴¹ *Vid. Loy, Op.Cit., p.261.*

La deconstrucción o disolución de la dualidad no implica negarla. La noción del Absoluto de Shánkara es incluyente porque la integra dentro del rango amplio de una realidad no-dual la cual impide incluso la oposición rígida entre realidad-irrealidad (o no dualidad-dualidad) que tanto se le achaca.

[...] la manera como interactúan varios niveles de realidad en argumentos como los de Shánkara nos previenen contra la aceptación de cualquier oposición polar rígida [...] como estrellas fijas con las cuales podemos trazar el curso de la realidad. En lugar de eso debemos establecernos en tendencias, direcciones de movimiento, procesos de realidad e irrealidad.¹⁴²

El llamado constante de Shánkara a rebasar el nivel de *mâyâ* no debe entenderse como una lucha encarnizada contra un principio malévolo. La desidentificación de lo condicionado, de los órganos de los sentidos, de acción, del cuerpo, del intelecto, de la forma, de los nombres, etc., no busca su supresión sino más bien otra forma de relacionarnos con ellos, que nos lleva, incluso, a expandir su capacidad. Se trata de un proceso de "desentificación" del Ser—si bien por la vía negativa¹⁴³—como vía de profundización en la experiencia de la Realidad.

Aquél [que ha logrado desapegarse de esa manera] ni dirige sus sentidos hacia lo externo ni los retira de ello. Se mantiene como un espectador, despreocupado. No desea la recompensa de sus acciones pues está embriagado con Atman—el néctar de gozo puro.¹⁴⁴

El punto crucial de este estado es que no hay apego a la forma, a lo delimitado o a lo finito y esto es lo que permite gozar de

¹⁴² Doniger, *Op.Cit.*, p.126. (La traducción es mía)

¹⁴³ La vía negativa suele ir de la mano con una vida ascética, pero esto no significa que no haya otras vías por las que se acceda a la experiencia de liberación.

¹⁴⁴ Shánkara, *Viveka-chudamani*, *Op.Cit.*, p.124.

cualquier situación. Ciertamente hay ocasiones en las que Shánkara cae en una actitud excluyente y absolutista al rechazar otras vías de acceso a la experiencia no-dual, e inclusive al negar a la mujer la capacidad para adentrarse en ese conocimiento¹⁴⁵. En el primer caso se debe, generalmente, a un mal entendimiento por parte de Shánkara de las filosofías que rechaza, y en el segundo, a prejuicios culturales de su tradición de los que no pudo escapar. Sin embargo, lo que intento mostrar en este trabajo es que de su descripción fenomenológica del Absoluto no se derivan, filosóficamente, tales actitudes y consecuencias. Subrayar una interpretación no excluyente del Absoluto shankariano permite, de hecho, asumir una postura crítica ante él, ante cualquier experiencia no-dual que no lleve a cabo todas sus implicaciones y ante cualquier otra metafísica que en lugar de enriquecer la experiencia humana, la limite.

La experiencia de liberación conlleva la aceptación de nuestras limitaciones cognoscitivas y circunstanciales, pero al mismo tiempo, el reconocimiento de que nuestra propia constitución humana no se reduce a ello. La creencia de que toda experiencia es finita porque está circunscrita en límites epistémicos y espacio-temporales proviene de la ignorancia y el rechazo de la experiencia de ser *brahman*. Para el que vive con el conocimiento del Absoluto, esos límites son ilusorios, pero no porque entonces adquiera el saber de todo objeto cognoscible y desde todas las perspectivas o porque su personalidad se vuelva inmortal. La omnisciencia de la que se habla

¹⁴⁵ Vid. *Brahma Sūtra Bhāṣya*, II,ii,32, *Op.Cit.*, p.426 y Comentario a la *Bṛihadārṇyaka Upanishad*, VI,lv,19, *Op.Cit.*, p.487.

en el vedānta advaita es el entendimiento absoluto de que la Verdad no tiene forma. Nosotros mismos no tenemos una sola forma definida. ¿Cómo entonces podríamos hablar de límites constitutivos?

Toda forma, en tanto tal, es contingente, relativa, susceptible de ser cambiada, revisada, recreada. La conciencia de māyā funge como elemento crítico porque implica la actitud humilde y desapegada de que no importa lo que creamos o creemos, el mundo que experimentamos siempre puede ser de otra manera; tanto porque puede ser completamente distinto a lo que creemos, como porque siempre estará en nosotros la posibilidad de cambiar lo que creamos.

La expansión de la conciencia y de la experiencia

Cualquier absolutización de una forma, idea, creencia, etc., es producto de la identificación errónea del Ser con el ente. Ninguna forma de la conciencia es La Conciencia. Ninguna expresión de la verdad es La Verdad. Así pues, me parece que el Absoluto no-dualista asegura la pluralidad, entendiendo por ésta la postura que reconoce el valor intrínseco de cada una de las infinitas manifestaciones y diversidad de formas del Ser sin concebir a ninguna de ellas como principio último y sin negar tampoco el derecho de tener preferencia por alguna de ellas.

La perspectiva advaita, a su vez, no excluye los criterios propios del ámbito epistémico, sólo evita que éstos se postulen como portadores de la última-palabra-sobre-la-realidad. Una metafísica no-dualista impide, incluso, todo relativismo ético, pues tal problema

sólo surge de la absolutización del ego. Ahí donde la identidad no se basa en la personalidad o "yoidad", se desvanece todo fundamento del egoísmo.

La experiencia no-dual del Absoluto es incluyente, además, porque no está reservada para algunos cuantos elegidos. La vivencia de ser *brahman* está en principio al alcance de todos por el simple hecho de que somos *brahman*. Tal experiencia, empero, no es del interés de muchos. Y no es algo que pueda imponerse porque el despertar a ella depende de la voluntad personal, del proceso vital y espiritual de cada individuo, e incluso, del elemento de la gracia¹⁴⁶. Es por esto que el no-dualista no condena ni obliga al que no está en esta perspectiva. Ni siquiera considera la experiencia de éstos como menos válida que la de él.

Nosotros [los que creen en la experiencia de *brahman*] no sostenemos la existencia de cosas diferentes de lo Absoluto en el estado en el que se ha descubierto definitivamente la verdad más elevada [...] Tampoco negamos la validez, para el ignorante [de la experiencia de *brahman*], de los actos, sus factores y sus resultados, mientras el mundo relativo de nombre y forma exista [...] De hecho todas las escuelas deben admitir la existencia o no-existencia del mundo fenoménico según se mire desde un punto de vista relativo o absoluto."¹⁴⁷

El *jñānin* sabe que aunque el mundo fenoménico ha cesado de existir para él, su experiencia continúa para los otros debido a la ignorancia. Para el no-dualista su experiencia representa el estado de Conocimiento Superior (*parāṃavidyā*) no en comparación jerárquica con la experiencia de los demás sino con respecto a su propia

¹⁴⁶ Vid. *Viveka-chudamani*, Op. Cit., p.33 y Comentario a la *Mandukya Upanishad*, I, i, Introducción de Shankara, en Gambhirananda, Op. Cit., p.80.

¹⁴⁷ Comentario a la *Brihadāranyaka Upanishad*, III,v,1, Op.Cit., p.267.

vivencia. Ahora él sabe que forma parte de un juego en el que su papel como jugador es el de testigo¹⁴⁸. Ahora ya no está sujeto al vaivén de las emociones, ni a las limitaciones sociales ni cognoscitivas. Ahora sabe que es él el que sostiene todo eso y por eso mismo, el que lo puede desvanecer. Es como soñar y saber que se está soñando, sólo entonces se puede fluir a voluntad en el sueño. Estar inmerso en la ilusión y al mismo tiempo saber que es ilusión permite tomar distancia y liberarnos de su condicionamiento.

Por todo esto, me parece importante señalar una vez más que la razón principal por la que considero que la experiencia no-dual del Ser en Shánkara constituye una solución al problema del dualismo es que desde ella no se excluye la posibilidad y necesidad de las experiencias de dualidad y la diferencia. Mientras que, al contrario, desde estas perspectivas la experiencia absoluta advaita tiende a ser negada y rechazada, empobreciendo con ello la experiencia humana y cerrando la posibilidad de desplegar nuestra potencialidad inimaginable.

El Absoluto no-dual no rechaza la diversidad sino que apunta a la fuente misma de donde ella surge. En este sentido, el no-dualismo no busca homogeneizar la realidad, es sólo que percibe a las diferencias como iguales en tanto que se manifiestan en y desde el infinito. El no-dualismo propone una forma de ir "más allá" de lo dual, de *mâyá*. De esta manera amplía la experiencia en tanto que percibe la posibilidad de tener la vivencia de un estado que

¹⁴⁸ Entiéndase a este "testigo" no como un sujeto absoluto epistemológico, sino como un observador que no es ajeno a su entorno, pero tampoco se involucra o confunde con él.

trasciende el ámbito del lenguaje y la conceptualización, y de acceder a muchas experiencias que desde un marco conceptual dualista parecen imposibles¹⁴⁹.

Tal postura se suele tachar de contradictoria, ilusoria y hasta amenazadora por aquellos que no conciben la posibilidad de salir de lo relativo. Esto último es perfectamente entendible pues todo Absoluto que se concibe desde el punto de vista dual tiende a manifestarse en la experiencia como un absolutismo excluyente o un reduccionismo que no genera más que sufrimiento y empobrecimiento de la experiencia humana. Pero ya se explicó por qué el Absoluto no-dual no cae en ello.

También es comprensible que, desde la perspectiva lógica, la misma noción de experiencia del Absoluto sea algo contradictorio, pues si el Absoluto es algo inefable, entonces no puede haber experiencia de eso; pero si la hay, entonces no es inefable. Para filósofos con una línea de pensamiento positivista, la misma expresión "el Absoluto" carece de sentido, pues no tiene ningún referente observable, por lo que la especulación en torno a ello carece de validez filosófica, ya no digamos científica. En el mejor de los casos sólo adquiere sentido en la literatura y en la poesía o como un ideal muy bonito y motivador para las acciones humanas, pero

¹⁴⁹ Experiencias que para Occidente parecen imposibles, absurdas, ilusorias, ilógicas, etcétera, son una realidad para muchos cuyo paradigma metafísico se funda en la no-dualidad. La telepatía, autocuraciones, conocimiento directo de un objeto distante, y sin ir más lejos, agudeza mental y armonía emocional, que cada vez se hacen más raras en nuestra sociedad, son sólo algunos ejemplos de lo que el ser humano podría llegar a experimentar de manera natural y cotidiana.

que, en última instancia, no revela nada acerca de la naturaleza del universo.¹⁵⁰

Aquellos otros que no necesariamente son de formación lógica o positivista también suelen criticar una postura como la advaita en la que se postula un estado absoluto "fuera" de *mâyá*. La pregunta que éstos hacen es: ¿Cómo puede saberse si ese "estado absoluto" no es otra ilusión? ¿Cómo podemos estar seguros de que hemos despertado de un sueño y no más bien hemos entrado a otro? Estos cuestionamientos suponen que no podemos salir de un marco conceptual más que con otro marco conceptual. Para este punto de vista no hay experiencia fuera del lenguaje porque no podría existir un significado trascendente al que se pudiera señalar ya que todo significado es una función de otros significantes.

El advaitín estaría de acuerdo con ellos: No hay manera de demostrar la posibilidad del Absoluto desde el ámbito de lo relativo porque en él sólo nos movemos interminablemente de una conceptualización a otra, de una dualidad a otra, de un sueño a otro. Shánkara mismo aceptaría que todos sus comentarios y reflexiones no son más que otro juego del lenguaje que, en última instancia, es *mâyá*, y como tal, no es él lo que importa sino la experiencia a la que apunta, en la que se acalla todo lenguaje y conceptualización. El papel de éstos en una filosofía que habla sobre la no-dualidad sería la de invitar a la expansión de la conciencia y la experiencia dirigiendo nuestra atención a ese ámbito al cual se accede tan sólo

¹⁵⁰ Bertrand Russell, *Misticismo y lógica*, p.63.

con dar un "salto" transconceptual. En este sentido y como señala David Loy, la filosofía sólo dispone de dos opciones: aceptar que no podemos salirnos del lenguaje y así posibilitar la proliferación de sentidos (aunque esto nos pueda llevar al nihilismo) o, creer en la posibilidad de que lo que la metafísica ha buscado en el lenguaje tal vez pueda ser encontrado en otra parte.¹⁵¹

El vedānta advaita de Shānkara es una de pocas alternativas no-duales (tanto orientales como occidentales) que propone rigurosa y radicalmente la manera de acceder a un punto desde el que podemos vernos a nosotros mismos como viviendo una ilusión sin ser la ilusión; un estado absoluto desde el cual nos trascendemos y nos identificamos con la infinitud del Ser. La percepción dualista, y la mayor parte de la filosofía occidental contemporánea, niega y excluye la posibilidad de tal experiencia. La gran diferencia entre ambos puntos de vista es que el no-dualista vedántico comprende por qué se le rechaza, pues él mismo ha pasado por la dualidad. Pero el dualista o el no no-dualista rechaza la posibilidad misma de la experiencia absoluta debido al hecho de que no la ha experimentado porque ni siquiera lo ha querido intentar.

(Comprendemos que) la no-dualidad es la realidad última, mientras que la dualidad es un punto de vista que deriva de esa no-dualidad. Sin embargo para los dualistas no hay más que dualidad. De ahí deducimos que la visión no-dual no se opone a la otra.¹⁵²

¹⁵¹ Loy, *Op.Cit.*, p.270.

¹⁵² Comentario a la *Karika*, III,18, *Op.Cit.*, p.159.

III. IMPORTANCIA DE ESTE PLANTEAMIENTO PARA LA FILOSOFÍA EN

GENERAL

a) Algunas contribuciones a la filosofía occidental contemporánea.

El camino fenomenológico-hermenéutico que he elegido para acercarme al pensamiento de Shánkara me lleva ahora a la necesidad de hacer dialogar la comprensión que he adquirido por mi formación filosófica de la propia tradición occidental con la comprensión de la filosofía vedânta advaita a la que he llegado a través de este recorrido. En este inciso pretendo hacer un ejercicio dialógico no para comparar, sino para comprender en qué sentido contribuye una filosofía no-dualista como la de Shánkara a la filosofía occidental contemporánea.

Pensar la tradición occidental después de haber leído a Shánkara o pensar a Shánkara después de estar inmersos en un pensamiento occidental es una experiencia que me parece bastante enriquecedora y necesaria para el momento filosófico actual.

La noción de "Absoluto" y la cuestión sobre la experiencia del Ser es comprendida por la filosofía contemporánea desde una problemática que se gesta con la crisis de la modernidad y la crítica al pensamiento europeo que se inicia en el siglo XVIII, así como también desde una perspectiva científicista o analítica la cual, para algunos, representa la continuación de ese mismo pensamiento moderno.

Por filosofía contemporánea me estoy refiriendo, de manera muy general y ciertamente limitada, a lo que conozco: las vías de

pensamiento que se han desarrollado a partir de Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur), el existencialismo (Sartre), la postmodernidad (Foucault, Derrida, Vattimo), la teoría crítica (Adorno, Habermas) y la corriente analítica (Russell, Wittgenstein). Es cierto que la filosofía actual se conforma por otros muchos pensadores y pensadoras que no necesariamente están insertos en estas vías de reflexión y que muchas veces ni siquiera pertenecen a corrientes filosóficas identificables (Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano, Elémire Zolla, Raimon Panikkar, Salvador Pániker, etcétera). Pero aquí me enfoco en las tendencias mencionadas debido principalmente a que conforman, a *grosso modo*, el ambiente filosófico de la comunidad en la que estoy inserta.

La metafísica

Una vez aclarado lo anterior, puedo continuar diciendo que el momento filosófico actual quiere desembarazarse de todo Absoluto y metafísica que lo postule porque concibe a ésta como:

1.- Un sistema de pensamiento que confunde al Ser con el ente (Heidegger) y que explica toda la realidad a partir de un ente absoluto como Dios, Espíritu, Razón, Voluntad, Sujeto, Técnica, Substancia, etc.

2.- Un pensamiento absolutista y totalizador que reduce a conceptos universales y rígidos el devenir histórico y vital (Nietzsche) imponiendo criterios inmóviles e incuestionables basados en una concepción de verdad como adecuación (Vattimo, Foucault), además de

que postula instancias trascendentes y eternas para legitimar sistemas e ideologías que, al final de cuentas, son autoritarios, violentos y excluyentes (Adorno, Habermas).

3.- Un pensamiento que es absurdo y sin sentido porque está más allá de la experiencia y el lenguaje (Russell). Se mete en cuestiones acerca de las que no estamos capacitados para decir nada (Wittgenstein).

Por supuesto, la noción de "metafísica" no se reduce a estas tres posturas, y ya otros filósofos occidentales (con conocimiento del pensamiento oriental) entienden por ello más bien una vía de reflexión liberadora impregnada de sabiduría. (Elémire Zolla, Raimon Panikkar, etc.)

Creo que después de haber expuesto la concepción del Absoluto y la experiencia no-dual del ser en Shánkara puede percibirse lo "metafísico" de su pensamiento, pero no porque confunda al Ser con el ente (pues como vimos, lo evita con la noción de *mâyá* y la práctica constante del desapego y el discernimiento); ni porque sea legitimador de una ideología totalizadora; ni porque esté más allá de la experiencia. El pensamiento de Shánkara puede considerarse como metafísico porque propone ir "más allá" (si no, no sería metafísico) de las formas y los nombres para encontrarse con una vivencia que rebasa el lenguaje. Esto es, una experiencia que está más allá de *mâyá*, justo para establecerse en la plena conciencia del Ser, *sat-chit-ânanda*, y vivir el mundo de *mâyá* como se viviría un juego.

El juego

La filosofía occidental también ha llegado a la interpretación del mundo como un gran juego (Nietzsche) donde hay muchos juegos de lenguaje (paradigmas, relatos, tradiciones, marcos conceptuales) con sus propias reglas, cada uno válido en sí mismo e igualmente injustificable de manera absoluta por ser convencional e incompleto. El criterio de legitimación del saber, como explica Lyotard¹⁵³ se basa ahora en la paralogía, es decir, en el derecho a la diferencia, a la discontinuidad, al dejar el sistema abierto a ideas, nuevos enunciados, y jugadas impredecibles e inesperadas.

Occidente se ha dado cuenta de que la vida del hombre transcurre en una malla o entramado lingüístico que conforma su tradición, su pensamiento y su experiencia. Este mundo creado, limitado y a la vez infinitamente abierto por el lenguaje es, desde el punto de vista advaita, *māyā* y también un juego, *līlā*.

Así pues, el concepto de la existencia como un juego es algo común y recurrente tanto en la filosofía occidental actual como en la tradición oriental. Pero, ¿cuál es la diferencia entre una y otra perspectiva? De ambas se deriva la libertad para expresar múltiples formas e interpretaciones así como la no entificación del Ser ni su absolutización. Sin embargo, en el juego advaitin se postula "algo" trascendente, un Absoluto, mientras que el occidental evita a toda costa postularlo. Podría entonces preguntarse: si un nihilismo nietzscheano, si una deconstrucción derridiana, o una hermenéutica

¹⁵³ Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, p.108.

gadameriana, una ontología heideggeriana, una arqueología foucaultiana, un criterio paralógico o una ontología del declinar, pueden garantizar la pluralidad de los juegos del lenguaje, ¿para qué acudir a un Absoluto? ¿Por qué sería valioso y de hecho necesario postularlo filosóficamente hoy que se han hecho todos los esfuerzos posibles para evitarlo?

Occidente sabe que el dualismo es absolutista y lleva a experiencias indeseables. Sabe también que ya no quiere ser atormentado por las ficciones hechas realidades eternas, generadas por un lenguaje al que llama "metafísico", y busca evitar los problemas que provoca el absolutizar un criterio o perspectiva. El acaecer mismo del ser de la historia occidental, como dice Vattimo¹⁵⁴, es lo que ha llevado al pensamiento a desembocar en un nihilismo, entendido como la renuncia a la descripción objetiva de los hechos y a la realización de valores supremos. El Ser se ha dejado de considerar como presencia y ya no se cree más en un trasmundo. Hay una conciencia de la ausencia de fundamento y la aceptación de que todo es una construcción cultural basada en creaciones humanas que flotan sobre la nada.

La apertura a la multiplicidad de interpretaciones, la liberación del juego y la proliferación de sentidos es asegurada por la disolución del sujeto, la concepción del ser humano como finito, y de este mundo como el único mundo del que no se puede salir y, por lo tanto, sólo puede ser interpretado de formas menos atormentadoras.

¹⁵⁴ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p.52.

Para el advaitin, la posibilidad de vivir el mundo como juego y de asegurar la diversidad de sentidos se da más bien por el reconocimiento de nuestra infinitud y de la infinitud de lo que percibimos como el "otro", por la plenitud del Ser y no por la carencia. Se concibe al mundo como juego porque se vive en un estado de completa paz, confianza, regocijo y no en la angustia o el miedo a ser enclaustrado de nuevo. De hecho, el mundo constituye un juego para el advaitin precisamente porque se puede entrar y salir de él, es decir, porque no se queda atrapado en el lenguaje ni limitado por el condicionamiento causal, temporal, y cultural. El juego adquiere sentido justo porque el jugador siempre se sabe a sí mismo y a los demás como Uno con el fundamento divino, irrepresentable, trascendente e inmanente a la vez, que se expresa en las mil formas que descubre desde su propio poder creativo.

Sin duda, es difícil entender esto sin la vivencia y, ciertamente, la experiencia de la tradición filosófica occidental, en general, ha sido otra. La necesidad intelectual en la que ésta se ve ahora, si no de negar un estado trascendente, sí al menos de negar la posibilidad de considerarlo filosóficamente, me parece que proviene de una tradición de pensamiento que permanece encerrada en un esquema dualista desde el cual es imposible comprender una trascendencia sin considerarla como opuesta a lo inmanente o reducida a ello en un monismo panteísta.

La trascendencia o Absoluto no-dualista podría llamarse más bien, panenteísta, pues no se opone al mundo pero tampoco se reduce a

éste, por lo que, si bien no se trata de algo empírico (determinado por el tiempo y el espacio) no por eso deja de ser experiencial y por ello mismo filosóficamente tratable.

Para aquellos que conservan un esquema conceptual con algún resquicio dualista, es imposible entender la unidad entre *âtman*, *brahman* y *jagat*, porque cuando se les habla del Ser como eternamente presente, piensan que se está entificando y entonces lo asocian con una perpetuidad, o con una substancia susceptible de manipularse, controlable tecnológicamente. Cuando se les menciona una conciencia infinita, no pueden evitar asociarla con un sujeto absoluto y autoritario. Cuando se les propone la posibilidad de un estado de plenitud y felicidad, creen que se les está sugiriendo un progreso indefinido hacia la libertad o una utopía trasmundana. Cuando se les explica que es un Ser que no puede tener forma porque es infinito, a eso le llaman nihilismo. Y cuando se les dice que la experiencia del sí mismo es la vivencia directa y pura de ese Ser más allá del lenguaje, entonces piensan que eso es imposible.

El sujeto y el "sí mismo"

La concepción actual de la experiencia del sí mismo está marcada por la crítica a una línea de pensamiento que viene desde Descartes pasando por todo el idealismo alemán, llegando hasta el positivismo. La filosofía occidental moderna postuló un Yo absoluto, incondicionado, subjetividad autónoma, racional, y unitaria como

fundamento de la libertad y como principio del conocimiento y de una filosofía científica.

Desde la perspectiva actual, todos esos sistemas que buscan una fuente substancial, inmóvil y eterna no son más que "metarrelatos" o construcciones teóricas que hacen pasar por real lo que sólo es una ficción del lenguaje. Ese sujeto o Yo absoluto que se concibe como trascendental en realidad no preexiste al sistema que pretende fundamentar sino que lo supone. El sujeto hablante, dice Derrida en su artículo "La Différence"¹⁵⁵, no puede estar "antes" del lenguaje, no puede ser su fundador, porque es él el que se funda y constituye en el lenguaje.

Así pues, el yo del cogito cartesiano sólo aparece por una identificación lingüística entre el ego y el pensar, pero esto no es un acto puro ni inmediato, puesto que está mediado por una reflexión, misma que no lleva a la certidumbre, sino más bien a una serie de preguntas sobre lo que pasa con el yo en el momento de la objetivación, en donde ese supuesto sí mismo puro se desvanece, se enajena y se vuelve algo irrecuperable para la representación.¹⁵⁶

Ni siquiera podría aceptarse una concepción kantiana del Yo como unidad trascendental de la apercepción, presencia permanente para sí del sujeto antes de la multiplicidad de conceptos e intuiciones, porque ésta soslaya nuestra constitución ineludiblemente espacio-temporal y es una abstracción del hombre concreto y viviente. La posición filosófica actual, en general, asume que no hay una

¹⁵⁵ Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p.50.

¹⁵⁶ Vid. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p.309.

inmutabilidad del núcleo personal accesible para nosotros, ni unas formas puras de la intuición que no estén condicionadas por el medio cultural. Todo conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí a través de otro y tal interpretación está mediada por el "rodeo de toda clase de signos culturales", de variaciones imaginativas y de eventos históricos.¹⁵⁷

Y aunque se postulase una conciencia que se manifiesta y constituye históricamente a la manera hegeliana, el hecho de darle preeminencia a la conciencia implicaría privilegiar el presente y, con ello, se estaría determinando de manera onto-teológica al Ser. El valor absoluto de la presencia es cuestionado por el devenir, por lo que la conciencia (la cual no puede anunciarse más que como presencia para sí misma o subjetividad, según Derrida) no tiene por qué ser la forma absoluta del Ser sino sólo una determinación y un efecto.¹⁵⁸

De esta manera, la filosofía contemporánea concibe al sujeto como una construcción que se disuelve en el lenguaje. O, como dice Foucault: "El lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla".¹⁵⁹ La identidad se concibe como una comprensión del sí mismo cambiante que se difumina en la multiplicidad de interpretaciones y el sí mismo se considera como un "ser ahí" finito, temporal, histórico, socio-cultural en continuo devenir.

Para el vedānta advaita el sujeto también es una ficción (producida por māyā) que surge de la asociación del sí mismo con la

¹⁵⁷ Vid. Paul Ricoeur, "La identidad narrativa" en *Historia y narrativa*, p.227.

¹⁵⁸ Derrida, *Op.Cit.*, p.52.

¹⁵⁹ Foucault, *El pensamiento del afuera*, p.75.

idea de un "yo" (actuante, pensante, sintiente, etc.) o un "mío". De hecho, para el vedānta todo el aparato psico-físico (cuerpos denso, sutil y causal) que abarca desde el cuerpo material hasta lo que conforma toda nuestra subjetividad (*antahkarana*) y en realidad todo lo que desde una perspectiva cristiana conforma el alma humana (los recuerdos, la inteligencia, los pensamientos, la mente, el aliento vital, la conciencia de), es una ilusión producida por la delimitación del Ser debida a *māyā* (que en muchas de sus funciones podría equipararse al poder del lenguaje concebido hermenéuticamente).

Sin embargo, a diferencia del pensamiento occidental que hemos estado considerando, el advaita no identifica la Conciencia (*chit*) con subjetividad o con una reflexividad racional. De hecho, la tradición india, en general, distingue de manera muy precisa el ego, el yo pensante, reflexionante y la personalidad, del Yo absoluto o Sí mismo. Como vimos anteriormente, para Shānkara la "conciencia" es un estado de vivencia absoluta del Ser y, como tal, no es ni intencional, ni reflexiva, sólo ES. No se trata de un "conciencia de" (*vritti-jñāna*) sino de una "conciencia en tanto que conciencia" (*svarupa-jñāna*). De hecho, para el advaita, la conciencia sólo se constituye en subjetividad a través del proceso delimitativo de *māyā* o, entendido de otra manera, por medio del lenguaje y la tradición (en sentido gadameriano). La conciencia nunca se confunde con la subjetividad antropomórfica, de tal manera que tampoco puede concebirse como un epifenómeno del lenguaje. Tomar a la Conciencia

como un efecto de éste es confundir el yo empírico con el Ser o sí mismo (*brahman-âtman*) y esto es lo que realmente significaría una entificación del Ser.

La tendencia a asociar la conciencia con la subjetividad puede entenderse porque en la historia del pensamiento occidental el idealismo postuló un Yo absoluto e incondicionado para fundamentar la libertad y el conocimiento humano. Sin embargo, la experiencia de ese Yo absoluto se veía obstaculizada por las determinaciones de un yo empírico y un mundo objetivo espacio-temporal. Así pues, teóricamente, ese Yo no podía ser demostrado, ni ser accesible a la experiencia. La salida kantiana a esto fue postular su realización a través de la moralidad. La manifestación de este Yo se daba, entonces, en la exigencia del ser finito para ser libre y actuar autónomamente, sin determinarse por causas externas. De esta manera, el Yo absoluto funge como imperativo para que el yo finito se aproxime a él en una tarea infinita, la cual jamás puede concluir sin que el yo empírico deje de serlo, o en otras palabras, sin que el sujeto se convierta prácticamente en Dios. De aquí que surgiera la idea de progreso y avance hacia un Absoluto que implicaba la síntesis entre el yo (mi subjetividad) y el no-yo (el mundo).

Es fácil percibir el dualismo que aquí se maneja: el yo finito no puede nunca identificarse completamente con el yo infinito ni tener la experiencia directa de él ya sea porque no tenemos una intuición intelectual (Kant), o porque nuestra experiencia siempre

está mediada por la objetivación o desdoblamiento del espíritu en la historia (Hegel).

Bajo la percepción no-dualista del vedānta, se propone una noción más amplia de experiencia que posibilita la vivencia del infinito de manera inmediata precisamente porque no identifica conciencia con subjetividad y no asume como real el dualismo entre ser finito y ser infinito.

La intuición

Dentro del idealismo alemán, Friedrich Schelling defiende la posibilidad de una intuición intelectual del Yo absoluto (noción que se aproxima muchísimo a la de *âtman*).

El Yo no puede ser dado por un mero concepto, ya que los conceptos sólo son posibles en la esfera de lo condicionado... El Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero...sólo por una que no intuya objeto alguno, que no sea sensible en absoluto, esto es, en una intuición intelectual.¹⁶⁰

Tal intuición es negada tajantemente por Kant y por gran parte de los filósofos que lo siguieron en este punto (Hegel, Heidegger, neokantianos, etc.) debido a que este tipo de intuición (que Kant define como aquella a través de la cual se da la misma existencia de su objeto, CRP, B72) sólo sería posible para un ser infinito e independiente como Dios, el Ser primordial. Puede notarse en la definición kantiana cómo se concibe a esta intuición desde el dualismo sujeto-objeto, el cual no aparece en la definición dada por Schelling, y mucho menos en la advaita, para la que ni siquiera se

¹⁶⁰ F.W.J. Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, p.86.

trataría de una intuición intelectual sino más bien (valga la expresión) de una "concienciación", experiencia directa (*anubhava*) que rebasa el intelecto, los cinco sentidos de percepción, la temporalidad y el espacio. Así pues, una intuición no-sensible entendida de manera no-dual no sería aquella que trajera por sí misma el objeto a la existencia, sino aquella que puede percibir lo que no es objetivable y ser al mismo tiempo aquello que conoce.

La creencia de que tal intuición pertenece sólo al Ser Supremo supone una separación radical entre lo Absoluto y nuestro sí mismo, distinción que proviene de una lectura dualista de la tradición judeocristiana que ha insistido en mantener el infinito como algo externo a nuestro ser, el cual es concebido básicamente como finito, imperfecto, caído y pecador.

Aunque en el primer Schelling el Yo absoluto también se manifiesta como un "deber ser" para el yo finito, la exigencia que éste siente de "devenir" idéntico al infinito y ampliar infinitamente su identidad (aún con el riesgo de perder su propio yo empírico) se da porque lo que somos en realidad es el Yo absoluto. "El yo empírico sólo existe por y en relación a la Unidad de las representaciones, fuera de éstas no tiene ninguna realidad en sí mismo..."¹⁶¹ y sólo aquél que se eleva a una intuición intelectual de su mismidad puede llegar al Yo absoluto que es sólo uno.¹⁶²

La pregunta entonces sería: ¿Cómo propiciar esa intuición? ¿Por qué Occidente considera como un fracaso los intentos de su propia

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁶² *Ibid.*, p. 88.

tradición para llegar a esa experiencia? El proceso para acceder a ella a lo largo de la tradición filosófica occidental que la acepta como posible se caracteriza por una idea de "elevación" moral y "superación" de lo sensible. Marcado muchas veces por tonos dualistas, este camino fue interpretado como negación del mundo en pos de un bienestar supramundano, pero otras veces se ha comprendido como un proceso místico que lleva a la unidad y al éxtasis en el Absoluto.

Debido a la concepción general actual de la metafísica, ninguna de estas vías de pensamiento que apuntan a una experiencia así es satisfactoria para la filosofía contemporánea a la que nos hemos estado refiriendo. Y estas filosofías prefieren desechar términos como perfección, trascendencia, Absoluto, la unidad, infinito, conciencia, Dios, antes que entenderlos bajo otra perspectiva.

No-dualismo radical

Creo que el sumergirse en un pensamiento no-dualista radical como el de Shánkara permite replantear críticamente la lectura de la propia tradición occidental, revelando ciertos dejos de dualismo ahí donde se cree que no los hay y proponiendo una perspectiva no-dualista a términos que parecieran encerrados siempre en una dualidad. Así pues, a lo largo de esta investigación hemos podido ver cómo un proceso de "elevación" o "superación" de lo sensible (lo que para el advaita sería la *sádhana chatustaya*), concebido desde una perspectiva no-dual, no implica una negación del mundo, ni un

sojuzgamiento de la libertad; ni la identificación de nuestro Sí mismo con el infinito implica una absolutización de nuestro ego. De hecho, son procedimientos como el desapego y el discernimiento los que fungen como herramientas prácticas y críticas que delatan cualquier autoritarismo o absolutismo evidenciándolos como incongruencia y falsa elevación o trascendencia.

Me parece que aquellas filosofías que niegan lo Absoluto, su experiencia, la posibilidad de una trascendencia atemporal y una reflexión filosófica sobre ello, caen en cierto dualismo excluyente del que ellas mismas pretenden escapar. Creen que no se puede hablar de lo trascendente sin oponerlo a lo immanente, y como no aceptan más que una intuición sensible, un ser finito histórico-temporal, un mundo meramente lingüístico en devenir o una reflexión lógico-matemática, entonces, cualquier cosa que se salga de ello parece absurdo e imposible. Se cierra con ello la posibilidad de considerar filosóficamente muchas otras experiencias como la capacidad de "salir" y "entrar" del juego mundano, la de una identidad infinita (acaso la única y verdaderamente auténtica individualidad) incondicionada, la del reconocimiento total de nuestro propio Ser en todo aquello que se experimenta (ilusoriamente) como ajeno o externo, y muchas otras experiencias que podrían sonar como extravagantes y risibles a oídos dualistas.

Hemos dicho que el problema del dualismo es postular uno de los dos lados de una oposición como el principio explicativo de la realidad excluyendo o subsumiendo al otro. La crítica occidental a su

metafísica se debe a este problema y ya Nietzsche fue el crítico más atroz de los metafísicos al poner en evidencia lo absurdo e ilusorio de las antítesis de los valores que subyacen en sus sistemas. Estas agudas observaciones, junto con las de los positivistas que consideraban a lo metafísico como ilusión de la razón mal empleada, son comprensibles en el seno de una metafísica racionalista que parte del fenómeno (en principio dual) para derivar lo Absoluto. Una metafísica que deriva de la finitud del mundo, la infinitud de Dios; o de la imperfección del fenómeno, la perfección de la cosa en sí; o de la apariencia, la existencia verdadera, privilegiando siempre lo que era más racional y acorde con la concepción de una Verdad inmutable, eterna, etc. excluyendo, por ende, lo pasional, lo vital, lo instintivo, lo pulsional, lo inconsciente. Ante este panorama, la tarea crítica consistió entonces en rescatar esa parte reprimida ubicando en su debido lugar a la razón, ya no como condicionante de la voluntad sino al revés, como producto derivado de ésta.

Así, Schopenhauer postula a la voluntad de vivir como principio de toda existencia y la concibe como una fuerza natural desligada de la inteligencia, de carácter insaciable que se manifiesta como el dolor esencial y perpetua insatisfacción, redimida sólo efímera y fugazmente por el arte. Esta idea fue retomada luego por Nietzsche quien la concibió más bien como una voluntad de poder que se manifiesta en todo lo que el hombre ha creado y ha querido crear, aún sin darse cuenta de ello y a pesar de sus antítesis imaginarias.

Una metafísica no-dual, como la de Shánkara, parte de la intuición del Absoluto. No es una deducción racional a partir de los fenómenos ni un proceso de desdoblamiento histórico hacia una unidad postulada en lo lejano. Desde un principio se parte de la intuición de lo Absoluto y de la experiencia, siempre accesible, de un mundo no-escindido. Vimos cómo la noción de *mâyá* funciona como criterio que evita tomar el instante como si fuera la totalidad. Desde esta perspectiva, no podría postularse como principio de la existencia ni al dolor o sufrimiento, ni lo racional o lo irracional, ni lo vital, pulsional o inconsciente, ni lo inteligible, etc.

En estos momentos filosóficos en los que se busca el criterio que garantice el derecho a la diversidad y a la no homogeneización, se aboga por una racionalidad más lúdica y poética, pero que no caiga ni en un nihilismo esteticista, ni en un criterio absolutista, ni en un completo equivocismo, ni en un rígido univocismo, ni en una voluntad ciega, ni en una Razón planificadora. Y yo agregaría que tampoco habría de caerse ni en un completo devenir, ni una plena inmovilidad conceptual, ni en una trascendencia, ni en una total inmanencia, ni en un dualismo entre ambas, ni en una identificación. ¿Nos recuerda algo este "ni esto, ni lo otro"? Pues es el ejercicio negativo del "neti,neti" en el vedânta, que activa la práctica del discernimiento.

La filosofía perenne

El papel de la filosofía shankariana, al igual que el de toda filosofía que no se conforma con dar respuestas a preguntas contingentes,¹⁶³ es el de recordar que en el interior de cada respuesta a esas preguntas que responden a una problemática histórica particular se juega siempre el reconocimiento del origen y de nuestra verdadera identidad. Absolutizar cualquier expresión de ello sería olvidarlo, ya que estaríamos tomando algo finito y limitado como lo que agota nuestro ser. Por eso, todo pensamiento que no parte de la pregunta sino de la experiencia no-dual de nuestro origen y de la tarea de recordarlo a través de múltiples maneras, es una filosofía perenne.

Aquellos que veían en la metafísica el campo de batalla de inacabables disputas en las que nunca se llegaba a nada por carecer de constatación empírica creían que era estrictamente necesario encontrar los límites de la razón para que no saliera disparada a divagar. Pero estos filósofos ignoraron que en el seno de esa misma metafísica hubo quienes supieron desde siempre que la razón tenía límites y que por ello mismo había que ir más allá de ella, para encontrarse con la Unidad que no cambia y no se discute. Es desde ahí como se podría percibir la cercanía de Eckhart con Shánkara, o con el shúnyata del budismo maháyana, o el camino taoísta, o con el Yo Absoluto de Schelling, o el Paramashiva del Shivaísmo de Cachemira, o el Uno plotiniano, o el Dios de Nicolás de Cusa, etc.

¹⁶³ Cfr. Vattimo, *Op.Cit.*, p.47. Donde dice que todas las filosofías, en alguna medida, son siempre respuestas a preguntas contingentes. De ahí su historicidad.

Creo que es la experiencia no-dual del Ser lo que da sentido a toda la riqueza de perspectivas que se abren en cualquier situación de la existencia y evita que el hombre se pierda en un nihilismo que, aunque asegure la diferencia y pluralidad, lo aleja de la experiencia plena de una conciencia no escindida y de una identidad infinita.

Schelling decía: "...otorgadle [al ser humano] la dignidad teórica ante sí mismo, y prestamente la práctica la sucederá."¹⁶⁴ Y esto es lo que hace un pensamiento no-dualista como el de Shánkara. Aun sabiendo que aquello a lo que apunta es inaprehensible por el lenguaje y que esa identidad con el Ser infinito permanece tan desconocida para el humano, trata por todos los medios conceptuales posibles de hacerlo explícito.

De acuerdo con el sentido trazado por Eugenio Trías en la *Lógica del límite*¹⁶⁵, la filosofía se topa con conceptos paradójicos en el límite de su búsqueda por la verdad y por una explicación de la realidad. La filosofía busca entonces dar coherencia sistemática e esos conceptos pero siempre dejando en claro que algo falta, que algo los rebasa. Para ello, utiliza conceptos abiertos a lo inconcebible, inconceptuable e impensable. La tarea filosófica es la de comunicar ese silencio conceptualmente y el reconocimiento de ese residuo inapropiable es lo que conforma su carácter crítico. El pensamiento de Shánkara constituye un ejemplo de esto y es así como creo que su contribución a la filosofía en general puede ser mejor valorada.

¹⁶⁴ Schelling, *Op.Cit.*, p.65.

¹⁶⁵ Eugenio Trías, *Lógica del límite*, pp. 217-219.

b) Influencia de la filosofía de Shánkara dentro de su propia tradición hasta nuestros días.

Para complementar el tema sobre la contribución del pensamiento de Shánkara a la filosofía en general no podemos dejar de tratar la influencia que ha tenido en su propia tradición.

El vedánta advaita ha continuado desarrollándose por los discípulos¹⁶⁶ de Shánkara durante más de setecientos años. Nuevas ideas se agregan a las tesis del maestro advaita para esclarecer problemas teóricos que habían quedado confusos en su explicación. Una de las principales polémicas que se desataron entre los seguidores del advaita fue sobre el lugar de la ignorancia (*avidyá*) en relación con el alma. Los que defendían que se encontraba en el alma individual crearon la escuela *bhāmatī*, mientras que los que creían que se ubicaba en *brahman* conformaron la escuela *vivarana*. También se discutió sobre la identidad o diferencia entre *māyá* y *avidyá*. Hubo algunos que tendieron a independizar el poder de *māyá* con respecto a *brahman*, y otros que acentuaron el carácter ilusorio de lo creado.

Fue precisamente la doctrina de *māyá* lo que criticaron las otras escuelas del vedánta, cuyo punto de vista es total o ligeramente dualista. Así, Bhāskara (s.IX), representante de la teoría del vedánta *bhedābheda* rechazó el concepto de realidad advaita y defendió

¹⁶⁶ David Deutsch enumera los siguientes: Suréshvara (s.IX), Mandana (s.IX), Padmapáda (s.IX), Sarvajñātman (s.X), Vāchaspati Mishra (s.X), Shri Harsha (s.XII), Prakāshātman (s.XIII), Vidyāranya (s.XIV), Prakāshānanda (s.XVI), Sadānanda (s.SVI), Appaya Dikshita (s.XVI), Dharmarāja (s.XVII). Vid. Deutsche, *Vedānta advaita. Una reconstrucción filosófica*, nota num.1, p.13. Chandradhar Sharma añade a Vimuktātma, Ānandabodha, Chitsukhāchārya, Ānandagiri, Madhusūdana Sarasvatī y Nrisimhāshrama Sarasvatī. Vid., Sharma, *Op.Cit.*, p.221.

que tanto lo finito, efímero, múltiple y diferente (*bheda*), como lo infinito, eterno y no-diferente (*abheda*) tienen la misma realidad. Si es *brahman* mismo el que se manifiesta en lo creado (aunque a la vez lo trascienda), entonces no tiene por qué considerarse como más real lo permanente. Así también, el poder de *brahman* de crear y "causar" el universo debe ser absolutamente real. La diferencia entre las almas individuales y *brahman* es real mientras se permanece en la ignorancia; pero como para Bhāskara el estado de liberación sólo es posible después de la muerte y a través de una real transformación del alma, esto significa que no hay manera de dejar de experimentar la dualidad en la existencia presente.

En realidad, muchas de las objeciones a la doctrina de *māyā-avidyā* que hacen los vedantines "no-advaiticos" post-shankarianos se basan en los famosos siete cargos formulados contra ella por Rāmānuja (1017 - 1137), algunos de los cuales tratamos en el inciso c) del segundo capítulo de este trabajo.

Rāmānuja es el representante de la postura vedántica *vishishtādvaita* (no-dualismo cualificado) y es considerado como otro de los más importantes comentaristas del canon del vedānta. Su tesis principal es que las almas humanas, el mundo y *brahman* no son lo mismo, aunque tampoco están separados, puesto que aquéllos dependen de éste para ser. La meta de la existencia es amar a Dios y entregarse completamente a él, aunque esto no significa disolverse en *brahman* ni identificarse con él. A esta postura se le llama no-dualismo cualificado porque aunque postula que las almas y el mundo

no son nada sin *brahman* acepta, al mismo tiempo, la realidad absoluta de su diferencia, de la pluralidad, del poder creador (*shakti*), y de los atributos y cualidades de *brahman*.

Râmânuja no acepta la distinción shankariana entre conocimiento absoluto y relativo. Para este filósofo, el conocimiento es siempre una relación entre sujeto y objeto, por lo que nunca se puede lograr la identificación o fusión total. Por tanto, no puede haber experiencia de unidad completa entre el *âtman* y *brahman*. No hay conocimiento directo de *brahman* sino intuición de él por el amor y una relación de devoción (*bhakti*) y servicio. Para los bhaktas (devotos), el *brahman* de Shânkara es tan abstracto, seco, vacío e indeterminado que no deja lugar para el amor, relación básica y primordial para un devoto.

Shânkara no niega la posibilidad de relacionarse con *brahman* a través de sus atributos. Dentro de su planteamiento, el lugar de la devoción está dado por el *saguna brahman* o *îshvara*, el cual no es un "absoluto menor" o un "*brahman* relativo", sino el mismo principio Absoluto y no-dual visto desde la perspectiva humana y finita. Shânkara mismo dedicó varios himnos y poemas devocionales a la forma personal y con cualidades de *brahman*. Sin embargo, como vimos anteriormente, Shânkara relega al ámbito de lo ilusorio las formas del Dios personal y las diferentes maneras de adorarlo por ser cambiantes de un lugar a otro y efímeras. Es justo esta ilusoriedad lo que no convence a Râmânuja ni a sus seguidores o devotos vaishnavas (los que adoran a Dios en su forma de Vishnu).

Shánkara enfatiza el camino y la meta del conocimiento (*jñāna yoga*) mientras que concibe la devoción al Dios personal como un medio que debe ser trascendido. Rāmānuja da más importancia al camino y meta del amor a Dios (*bhakti yoga*) y toma al conocimiento (que sólo concibe como relativo) como un medio que debe sobrepasarse. Pero, como dice Swami Vivekananda¹⁶⁷, la diferencia no es tan importante en realidad, pues dejando a un lado la preferencia por alguno de los dos, lo cierto es que el verdadero amor lleva al verdadero conocimiento y viceversa.

Nimbārka (s.XI d.C.), otro de los santos y pensadores vaishnavas pertenecientes a la concepción *bhedābheda* o dualismo en no-dualismo, se caracterizó por su postura integral en la que no trató de refutar a ninguna escuela de filosofía. Para él Dios es infinito e infinitas las maneras de aprehenderlo. Su concepción de *brahman* es cualificada y acepta como igual de reales el aspecto absoluto y el relativo. Las almas y el mundo son uno con *brahman* pero diferentes de éste puesto que él no se agota en ellos y los trasciende. La diferencia con Bhâskara es que para Nimbārka, el mundo y el alma individual están unificados con *brahman* tanto en la ignorancia como en la liberación, y no se requiere de una transformación substancial para esa unificación.

Por último, revisaremos la postura vedántica dualista (*dvaita*) cuyo representante es Mâdhva (s.XII). Para éste todo conocimiento es relativo y, al igual que Rāmānuja, no concibe un conocimiento fuera

¹⁶⁷ Citado en Swami Prabhavananda, *Op.Cit.*, p.313.

del que se da entre sujeto y objeto. Para Mādhva, nuestra experiencia básica y más real es la de la diferencia: entre las almas, entre alma y materia, entre mundo y Dios, entre alma y Dios, entre objetos materiales. Así pues, Dios, principio independiente, es diferente esencialmente de las almas y el mundo, seres dependientes. La manera de liberarse es amando a Dios y entregándose a él, pero, (y esta es una idea muy extraña dentro de la tradición hindú) sólo unas cuantas almas, esencialmente morales y devotas, pueden lograrlo, mientras que hay otras que están condenadas siempre a renacer y al dolor. Mādhva también cree que la liberación sólo se adquiere después de la muerte, creencia que parece ser consecuencia necesaria de todos los pensamientos dualistas.

De acuerdo con el punto de vista no-dual, todas estas perspectivas no tienen por qué considerarse como opuestas o rivales entre sí, ni con el sistema shankariano. El no-dualista cree que todos los puntos de vista se armonizan en la Verdad sin forma. ¿Cómo? Asumiendo que el ser humano posee diferentes temperamentos y circunstancias, que lo llevan a conducir su vida de acuerdo con el nivel de conciencia en que se encuentre. Por ello, para algunos adquiere más sentido una postura dualista que otra no-dualista. El problema del dualismo, como ya vimos, es que no acepta como posible la experiencia no-dual, cayendo en un exclusivismo en el cual hemos querido mostrar que es preferible no incurrir. La concepción de *Īshvara* en Shánkara podrá ser poco satisfactoria; el Absoluto y todo su sistema de pensamiento podrá ser demasiado abstracto y falto de

110

devoción; pero, lo cierto es que Shánkara no excluye otras posibilidades de experiencia, ni siquiera las más dualistas, sólo que no las considera como últimas.

La propuesta de Radhakrishnan¹⁶⁸ (filósofo y político indio del siglo XX) para leer estas diferentes posturas del vedânta como un todo integral consiste en recordarnos la perspectiva general del pensamiento hindú de que la existencia es un ciclo cósmico y, como tal, conlleva muchos procesos, niveles y estadios. Así, la disolución de todas las almas en el Absoluto no destruye el sentido de la existencia. Ésta es un proceso continuo e infinito en el que se puede llegar al estado de beatitud manifiesta, después del cual y una vez satisfecho ese estadio, se reabsorbe todo de nuevo y se da paso a otras formas de expresión del Absoluto que no podemos ni siquiera imaginar.

Así pues, cuando Râmânuja habla del estado de realización del Absoluto como aquel en el que el alma individual mantiene su independencia, pero se sabe una con *brahman*; o cuando Mâdhva habla de que el estado de liberación sólo se da entregándose en amor a Dios, pero sabiéndose distinto de él, están hablando de momentos cósmicos y estadios de conciencia "anteriores" al que se refiere Shánkara, para quien la liberación es la disolución total del alma en *brahman*, es decir, el plan cósmico llegado a su "fin".

La influencia de Shánkara llega hasta pensadores y sabios hindúes de fechas recientes como Ramakrishna (1836 - 1886), Swami

¹⁶⁸ Vid. Radhakrishnan, *Badarayana. The Brahma Sutras, the Philosophy of Spiritual Life*, p.220

Vivekananda (1863 - 1902), Aurobindo (1872 - 1950) y Ramana Maharshi (1879 - 1950). Todos ellos han integrado de alguna u otra manera la enseñanza no-dualista a su vida y cada uno ha divergido en cuestión de matices con respecto a la postura shankariana.

Ramakrishna, por ejemplo, fue introducido a la experiencia *nirvikalpa* (del *nirguna brahman*) por Tota Puri, un *sannyasin* seguidor de la filosofía advaita de Shánkara. Ramakrishna era, sobre todo, devoto de la forma femenina de la divinidad, la Shakti o la Madre, y tenía también afinidad con la devoción de los vaishnavas, y aunque logró trascender la experiencia del Dios personal, nunca la consideró como una forma ilusoria en el sentido dado por Shánkara. Para Ramakrishna, tanto las formas del Dios personal como toda la creación conforman el otro lado del Absoluto. No concebía de manera tajante la división entre el *nirguna* y el *saguna brahman* pues, en realidad, uno lleva al otro y viceversa. Le parecía demasiado unilateral la postura shankariana de exaltar al *jñāna yoga*. Su propia experiencia lo había llevado a la realización del Absoluto siguiendo varios caminos e incluso otras religiones (como el islam o el cristianismo).

Swami Vivekananda retomó las enseñanzas inclusivistas de su maestro Ramakrishna y fundó la Orden Ramakrishna Math and Mission en 1886, para elevar la conciencia de los individuos y por el bien de la humanidad. Ramakrishna pensaba que a la realización de la liberación personal debía seguir un objetivo menos individualista: servir al Dios manifiesto en cada hombre y trabajar para que cada alma se liberara. Esta fundación sigue funcionando hasta la fecha tanto en

Bengala como en algunos otros lugares de India y Occidente, promoviendo educación, ayuda humanitaria y una visión no-dualista de la realidad.

Swami Vivekananda conservó la postura shankariana de que la experiencia de ser uno e idéntico con *brahman* es la más alta con respecto a las demás. Pero la perspectiva práctica que le infundieron a la experiencia de la no-dualidad tanto Ramakrishna como Vivekananda, parte de una postura crítica a la tendencia marcadamente ascética de Shánkara y varios de sus prejuicios culturales, como por ejemplo, la idea de que las mujeres no pueden tener acceso a la lectura de los *Vedas*¹⁶⁹, es decir, a la sabiduría. Tanto para Ramkarishna como para Vivekananda la conciencia de *âtman* tenía que estar efectivamente al alcance tanto para hombres como para mujeres; tanto en actividades del mundo relativo como en la vida monástica, tanto para descastados como para las castas altas.

La perspectiva ascética y monástica así como el acento en la vida contemplativa que promovió Shánkara en sus comentarios fueron también muy criticados por Aurobindo, santo a la vez que activista político. Para éste, más que ir en busca de lo supramental y trascendente, o lo que está "más allá" del mundo, había que hacer "descender" lo divino a la vida en el mundo. Las vías ascéticas dejan al mundo y a la humanidad igual. La vida contemplativa no trata de cambiar ni de ayudar al mundo ni a los hombres, es demasiado

¹⁶⁹ Vid. *Brihadhranyaka Up.*, VI, iv, 17, *Op.Cit.*, p.487.

individualista. Pero para este pensador la verdadera liberación se da cuando todas las almas se liberan.

La cuestión en todo esto es la de cómo renunciar y tener la experiencia del Absoluto sin abandonar el mundo ni dejar de actuar. ¿Cómo manifestar correctamente en la vida diaria esa frase de la *Bhagavad Gítá* (IV, 18) que habla de la acción en la inacción y la inacción en la acción? La línea que separa al desapego de la indiferencia puede ser muy sutil y difícil de discernir. Para aquellos de temperamento más activo como Aurobindo, una tendencia ascética como la de Shánkara puede parecer negación e indiferencia ante el mundo; pero para los de temperamento más contemplativo, el verse envuelto en acciones puede parecer un obstáculo para la renuncia.

Para Ramana Maharshi, otro sabio hindú del siglo XX que encarnó las enseñanzas no-dualistas, el renunciar y llevar una vida contemplativa o vivir activamente en el mundo para ayudar a elevar la conciencia de los demás, después de haber tenido la experiencia de *sat-chit-ânanda* no depende tanto de la voluntad personal sino de esa "fuerza superior" a la cual uno se entrega en la experiencia de liberación y a las circunstancias y tendencias personales con las que uno se encuentra en esta existencia debido al *prarabdha karma*, es decir, al resultado de las acciones ejecutadas en una vida pasada.¹⁷⁰ El ascetismo o el activismo humanitario son manifestaciones de vida que no se excluyen, ni se contraponen, ni se subordinan una a otra.

¹⁷⁰ Ramana Maharshi, *The Spiritual Teaching of Ramana Maharshi*, pp.42-43

Incluso el mismo Shánkara, que insistía en la renuncia a la acción y en la falta de sentido del actuar después de haber experimentado que todo es *brahman*, dedicó un período de su vida a propagar sus enseñanzas fundando monasterios, sosteniendo discusiones a lo largo de toda India y guiando a sus discípulos.

Hemos visto, pues, que el planteamiento de la experiencia de *brahman*, la noción del Absoluto y de *mâyá* en Shánkara han dado lugar a muchas críticas dentro de su propia tradición ya sea porque se percibe en su teoría un cierto dualismo y absolutismo o porque se parte de una postura dualista que no acepta la posibilidad del planteamiento shankariano. Al mencionar las cuestiones sobre lo real o ilusorio de lo efímero, el privilegio de la vía del conocimiento o la vía del amor, y la utilidad o valor de una vida activa en contraste con una vida contemplativa, he tratado de mostrar que aunque Shánkara tal vez no pudo salir de ciertas barreras culturales o conceptuales, el concepto de Absoluto que él pudo expresar va más allá de ellas. Es por esto que rescatar hermenéuticamente las implicaciones inclusivistas de su teoría nos permite hacer una lectura crítica de su sistema, como ya lo hicieran Radhakrishnan o Swami Vivekananda, y asumir su no-dualismo de manera radical.

COMENTARIO FINAL

He partido de la postura de que el dualismo es un problema, y a lo largo de la exposición también he explicado en qué sentido lo es. De esta manera, creo que ha quedado claro que la preocupación no ha sido tanto el que se perciban pares de opuestos o relaciones duales en el universo y en la experiencia cotidiana, sino la tendencia a absolutizar uno de los elementos de esa relación para explicar la realidad, como de hecho se hace cuando se considera a la misma dualidad como la única manera de vivir y percibir la existencia.

En este trabajo no se aceptó el dualismo en ninguno de sus aspectos como criterio ontológico, pero tampoco se quiso caer en aquello que es justamente el problema: postular lo opuesto a la dualidad como principio metafísico explicativo. De ahí que la búsqueda se haya dirigido desde la pregunta ¿cómo superar el dualismo sin caer en un monismo absolutista?

La experiencia del Ser en el vedānta advaita de Shānkara constituye para mí una alternativa a ese problema, justo porque no sólo se puede encontrar en ella un Absoluto no-absolutista, es decir, un Absoluto incluyente no-dual, sino porque también la relación de éste con el mundo es no-dual gracias al papel que juega *māyā* en su sistema.

El no-dualismo nos hace ver que nuestras experiencias no son y nunca han sido ontológicamente duales. Sin embargo las percibimos así debido a la ignorancia de que no hay distinción entre lo que somos y

las experiencias que vivimos. Esto es, a la ignorancia que tenemos con respecto a nuestra verdadera identidad (*âtman-brahman*) y nuestro poder creador (*mâyâ*) que puede ser limitativo o expansivo. En este sentido, no-dualismo es lo mismo que no-dualidad no porque se niegue la percepción o vivencia de la dualidad sino porque no la concibe como lo único real, ni del todo adecuada a la realidad.

Creo que esa noción y experiencia del Absoluto no-dual es valiosa e incluso preferible como punto de partida, tanto para la reflexión filosófica como para la vida cotidiana, porque responde a la necesidad actual de aceptar y fundamentar el pluralismo sin caer en un nihilismo depresivo, o en un relativismo que lleve a la locura, a la neurosis y al malestar social, psicológico o espiritual. En pocas palabras, me parece que el acceso a la experiencia de ese Absoluto incluyente es una alternativa real al sufrimiento, entendiendo por éste el estado de continua obstaculización del fluir existencial tanto de uno mismo como de otros.

Establecerse en la vivencia absoluta no-dual permite sostenernos en la perpetua oscilación y multiplicidad de la existencia sin perdernos, sin tambalearnos, sin aferrarnos a un instante o momento, creencia, postura, etc. Nos da una oportunidad de vivir en plenitud sin la pretensión de buscar un sentido último en algo exterior y alejado de nosotros mismos. Es precisamente por esto que he querido mostrar por qué no podemos prescindir de un Absoluto, es decir, de un estado ab-suelto, incondicionado y puro de la existencia. Deshacernos

de él sería caer en un dualismo excluyente de las experiencias tal vez más excelsas a las que puede llegar el ser humano.

Un planteamiento metafísico no-dual como el que se encuentra en Shánkara es, además, una valiosísima herramienta reflexiva y vivencial que permite desarmar cualquier absolutismo tanto a nivel lógico, como pragmático, social o teórico. De hecho, creo que el papel fundamental de una filosofía no-dualista es el de evitar que el Absoluto se malentienda, así como que se tergiverse esa experiencia. Permite también dismantelar todas aquellas posturas que pretenden ser portadoras de La Verdad, cuando en realidad no están más que absolutizando una manifestación finita, parcial y condicionada para imponerla sobre otras sin reconocer el valor, la riqueza y la expresión de la infinitud que se manifiesta en cada experiencia singular.

Existen en la historia varios filósofos y corrientes de pensamiento, tanto orientales como occidentales, que han llegado a la intuición y experiencia de un Absoluto no-dual. Shánkara es sólo un ejemplo entre ellos al que he acudido, por interés personal y como pretexto para propiciar el diálogo con una tradición diferente a la occidental y mostrar que también con ella y desde ella se puede y se debe filosofar, sobre todo en este momento actual de "globalización" en el que habría que fomentar una interculturalidad con una actitud crítica de tal manera que enriquezca la experiencia humana.

Muchas cuestiones planteadas en el pensamiento de Shánkara también se pueden encontrar en la tradición occidental pero, tal vez,

al verse reflejadas en otro lenguaje e insertas en otro contexto hacen resaltar detalles e implicaciones que no habíamos podido ver desde nuestro ángulo.

Son también muchas las implicaciones filosóficas de una propuesta no-dual como la de Shánkara, pero no he podido extenderme en eso más que tocando ciertos puntos en el ejercicio dialógico que hice en el tercer capítulo. Nociones como conciencia, subjetividad, intuición, percepción, experiencia, etc., adquieren otro color desde la no-dualidad; un color que da nueva luz al cuadro filosófico occidental.

La identidad entre *âtman-brahman*, es decir, nuestra completa identificación con lo infinito y absoluto abre paso a la reflexión sobre la infinitud en nuestra individualidad. Así también, la no-dualidad apunta a cuestiones éticas. La pregunta por el "otro" y la posibilidad de atestiguarlo al entender que "somos" él y que no hay real distinción, permite una mejor comprensión filosófica de términos como la compasión, el amor al prójimo, etc.

Es interesante notar también la posibilidad de que la noción de un *brahman* impersonal y sin cualidades específicas pueda fomentar una actitud de respeto y apertura interreligiosa. La noción de un Absoluto no-dual e incluyente evita la absolutización de un solo camino de salvación y promueve la conciencia de que aunque cada uno viva su camino como verdadero, no por eso éste deja de ser relativo y, por tanto, puede no ser el camino adecuado para los demás. El Absoluto no dual está abierto a la multiplicidad de interpretaciones

en donde el criterio y el límite están dados por la conciencia del significado de *máyá*, es decir, por la falacia que implica absolutizar una postura por encima de las demás.

En el ámbito científico y epistemológico, habría que considerar, como ya se ha estado haciendo, las cercanías que hay entre un campo ontológico descrito y supuesto por la física cuántica y este tipo de planteamientos que postulan al Ser como una Conciencia que no se reduce a mera subjetividad humana.

¿Cómo se percibe la muerte y la experiencia de la finitud cuando nos hemos intuido como uno con el Absoluto, con un infinito en acto, no en potencia, y cuyas partes no son menores que el todo? ¿Cómo cambia la concepción de nuestra corporalidad, de nuestros hábitos y prácticas cotidianas? Valdría la pena un estudio más profundo sobre los procedimientos no-duales que llevan a la experiencia de la no-dualidad, además de explorar cómo funciona la actitud no-dual, el desapego, la renuncia, la meditación, en situaciones específicas.

Es, pues, mucho lo que todavía hay por investigar y reflexionar en este sentido. Aquí sólo he querido poner un granito de arena a esa empresa y propiciar con ello el interés en esa vía de pensamiento.

APÉNDICE

La constitución del ser humano según el vedānta advaita.

El vedānta advaita sigue fielmente la descripción upanishádica de la constitución corporal, psíquica y espiritual del ser humano, tal y como puede encontrarse en la *Māndūkya* y *Taittirīya Upanishads*.

En un pequeño tratado que escribió Shānkara, llamado *Pañchikaranam*,¹⁷¹ y en el comentario que hizo a éste su discípulo Suréshvara, se encuentra una descripción concisa de los diversos cuerpos, envolturas, elementos y estados psíquicos que conforman la naturaleza fenoménica del ser humano. Todo esto con el propósito de distinguir claramente entre el ser empírico individual y el verdadero "sí mismo" o *ātman*.

Para el vedānta advaita, el cuerpo humano está constituido básicamente por tres cuerpos (*sharīra*) y cinco envolturas (*kosha*).

Los tres cuerpos son:

1.-*Sthūla-sharīra*: es el cuerpo denso o físico, conformado por la envoltura del alimento (*annamāyākosha*), es decir, el organismo que crece y se desarrolla por la comida. Está compuesto por los cinco elementos: éter, aire, agua, fuego y tierra. Se es consciente de este cuerpo en el estado de vigilia o *jāgrat*. Cuando el "sí mismo", el *ātman*, se identifica con el estado de vigilia y el cuerpo físico se le llama *vishva*.

¹⁷¹ Ver Bibliografía

2.-Linga-sharīra: es el cuerpo sutil, que comprende los cinco *prānas* o envoltura de las fuerzas vitales (*prānamāyākosha*), que son las encargadas de distribuir la energía por todo el cuerpo para que realice las funciones adecuadas de oxigenación (*prāna*), eliminación (*apāna*), asimilación (*samāna*), estabilización (*vyāna*) y liberación de energía (*udāna*). También lo componen las funciones y contrapartes sutiles tanto de los cinco órganos de percepción (*jñānendriyas*), es decir, el olfato, la vista, el tacto, el gusto, el oído; como de los cinco órganos de acción (*karmendriyas*), es decir, el habla, la capacidad de asir, capacidad de movimiento, excreción y reproducción. Incluye también el aparato psíquico (*antahkarana*) que se compone de:

a) La envoltura mental (*manomāyākosha*). Dentro de ésta se encuentra la mente (*manas*), que abarca las funciones de asimilación y síntesis de las impresiones de los sentidos así como generar deseos, conceptos, ideas, sensaciones, creencias, dudas, etc.; la conciencia individualizada (*chitta*), a la que se le atribuye la memoria, en la que se quedan registradas todas las impresiones generadas por las experiencias tanto conscientes como subconscientes; el ego o sentido de identidad (*ahamkara*), que genera la sensación de pertenencia.

b) La envoltura del entendimiento (*vijñānamāyākosha*). Esta envoltura está constituida por el intelecto (*buddhi*), cuya función es discernir, determinar y dirigir la voluntad.

Es por medio del cuerpo sutil que se experimenta el estado de sueño o *svapna* y cuando el ser individual o *ātman* se identifica con este cuerpo y estado de conciencia se le llama *taijasa*.

3.-Kâraṇa-sharîra: es el cuerpo causal compuesto por la envoltura de felicidad o bienaventuranza (*ânandamâyâkosha*). Es el cuerpo en el que se origina la limitación de la conciencia o *avyâkrita*, ignorancia primigenia que es la causa de los otros cuerpos. Se encuentra más allá de la mente, del tiempo, del espacio y de la individualidad. En este cuerpo se vive el estado de sueño profundo o *sushupti*, cuando no hay conciencia ni del cuerpo denso ni del cuerpo sutil. La identificación de *âtman* con el cuerpo causal y el estado de sueño profundo recibe el nombre de *prajñâ*.

Âtman no es ninguno de los tres cuerpos ni de las cinco envolturas aunque está presente en ellos. Es la conciencia testigo que permanece inafectada durante los tres estados de conciencia. En el *âtman* se experimenta *turiya*, el cuarto estado de conciencia que está en todos los demás pero que a la vez los trasciende.

A continuación se presenta un cuadro que muestra la correspondencia entre cuerpos, envolturas, estados de conciencia y el nombre que recibe la identificación del *âtman* con cada uno de ellos.

Cuerpo o <i>Sharira</i>	Envoltura o <i>Kosha</i>	Estado de conciencia o <i>Avasthā</i>	Forma del ser individual*
Físico o <i>Sthūla</i>	Alimento o <i>Annamāyākosha</i>	Vigilia o <i>Jāgrat</i>	<i>Vishva</i>
Sutil o <i>Linga</i>	Fuerzas vitales o <i>Prānamāyākosha</i>	Sueño o <i>Svapna</i>	<i>Taijasa</i>
	Mental o <i>Manomāyākosha</i>		
	Entendimiento o <i>Vijñanamāyākosha</i>		
Causal o <i>Kāraṇa</i>	Bienaventuranza o <i>Ānandamāyākosha</i>	Sueño profundo o <i>Sushupti</i>	<i>Prajñā</i>
Ātman= <i>Brahman</i>	Ātman= <i>Brahman</i>	El "cuarto" o <i>Turiya</i>	<i>Turiya-Ātman</i>

* De acuerdo con Shānkara, estos términos se refieren a la forma que adquiere el ātman cuando se identifica a sí mismo con el cuerpo y estado de conciencia correspondientes.

GLOSARIO

abheda: no-diferencia.

adhyāropa: superposición.

adhyāsa: superposición; falsa atribución.

advaita: no-dualismo.

ahamkara: sentido del yo; noción de individualidad.

ajātivāda: teoría de la no-origenación de los seres.

ānanda: deleite; gozo; bienaventuranza.

anirvachanīya: indeterminable; ni real ni irreal.

antahkarana: órgano interno compuesto por el intelecto, la mente, el ego y la conciencia individual (*buddhi, manas, ahamkara, chitta*).

anubhava: percepción; presentación directa; conocimiento, experiencia.

anumāna: inferencia; silogismo. Literalmente significa conocimiento posterior, conocimiento que surge de otro conocimiento.

anupalabdhi: no-cognición; Medio de conocimiento válido aceptado sólo por las escuelas bhāṭṭa mīmāṃsā y la advaita vedānta.

aparavidyā: conocimiento inferior.

apauruṣheya: impersonal; que no fue compuesto por alguna persona.

arthāpatti: postulación; suposición. Medio de conocimiento válido para el vedānta.

asat: no-ser; no-existencia; falso.

āstika: término para referirse a las escuelas filosóficas de la India que aceptan la autoridad de los Vedas.

ātman: el Sí mismo; la Realidad que es el sustrato del alma individual.

āvarana: encubrimiento; poder velador de la ignorancia o avidyā.

avasthā: estado de experiencia o de conciencia; condición.

avasthā-traya-vichāra: investigación en los tres estados de conciencia.

avidyā: ignorancia.

avyākṛita: lo que está velado, oculto; cuestiones incontestables.

bhakti: devoción amorosa, entrega a Dios.

bheda: diferencia.

brahmacharya: celibato; primera etapa de la vida en la que se es estudiante; forma de vida que lleva al conocimiento de *brahman*.

brahman: Realidad última; fundamento del universo; origen de toda existencia. De la raíz *-brih*, "crecer" o "brotar".

brāhmaṇa: una de las cuatro clases de la sociedad hindú que tiene el papel de sacerdote.

buddhi: intelecto.

chatushtaya: cuádruple.

chit: Conciencia.

chitta: conciencia individual.

dama: control de los sentidos; autocontrol.

darshana: tener la visión de; intuición; punto de vista; filosofía.

dharma: rectitud; mérito; orden; deber.

dig-vijaya: conquista de todas las direcciones del espacio, del mundo. Viaje que hizo Shánkara por toda la India.

dvaita: dual; dualidad; dualismo.

grihasta: etapa de la vida como padre de familia.

guru: maestro espiritual; guía; preceptor. El que lleva de la oscuridad a la luz.

guruparamparā: linaje; línea ininterrumpida de maestros.

īshvara: *brahman* manifestado; Dios personal, el creador Brahmā.

jagat: el mundo.

jāgrat: estado de vigilia.

jīva: alma individual encarnada.

jñāna: conocimiento; sabiduría.

jñānakānda: Sección de los Vedas que trata del conocimiento.

jñanendriya: órganos de conocimiento: los cinco órganos de los sentidos.

karana: causa; origen; la razón de ser de algo.

kāraṇa: instrumento; causa eficiente.

karma: acción; rito; fruto de la acción.

karmakānda: Sección de los Vedas que trata de las acciones rituales.

karmendriya: órganos de acción: hablar, asir, movimiento, excreción y reproducción.

kośha: envoltura; cuerpo.

kshatriya: segunda clase de la sociedad hindú cuyo papel era el de guerreros y príncipes.

līlā: juego; deporte.

lingam: marca; indicación.

lokāyata: escuela materialista; literalmente significa "restringido al mundo de la experiencia común".

mahāvākya: gran dicho; gran proclamación.

manana: reflexión; consideración.

manas o manah: mente.

māyā: principio de la apariencia, ilusión, poder de creación.

mīmāṃsā: investigación. Una de las seis escuelas ortodoxas de la India que investiga la parte ritual de los Vedas.

moksha: liberación; meta final de la vida del hombre; emancipación del proceso de nacimientos y muertes recurrentes.

mumukshutva: deseo auténtico de liberación.

nāstika: término para referirse a las escuelas de pensamiento de la India que no aceptan la autoridad de los Vedas.

nididhyāsana: meditación constante, contemplación; continua e ininterrumpida concentración en *brahman*.

nitya: eterno.

nyāya: lógica; axioma; razonamiento lógico. Una de las seis escuelas de pensamiento ortodoxo de la India que se basa en la lógica y epistemología.

pāramārthika: la realidad absoluta.

prajñā: la forma individual o cuerpo en el que se tiene la experiencia de sueño profundo.

prakarana: manual introductorio.

pramānas: medios de conocimiento válidos.

prāna: aire vital; aliento de vida.

prasthāna-traya: triple fundamento o canon.

prātibhāsika: aparente; ilusorio.

pratyaksha: percepción; uno de los medios de conocimiento válido aceptado por el advaita vedānta.

pūrva: primero; previo.

rishi: sabio; poeta; bardo; vidente.

sādhana: esfuerzo personal; disciplina espiritual; medio, camino.

sakshin: facultad intuitiva; órgano sensorial del yo; testigo.

samādhana: fortaleza y acontrol mental.

sāmkhya: conocimiento; enumeración. Una de las seis escuelas de pensamiento ortodoxo de la India que se basa en dos principios: el espíritu y la materia primordial.

samprasāda: gracia, don divino.

samsāra: existencia empírica; rueda de nacimientos y muertes, transmigración.

sannyāsa: vida de renunciante.

sat: existencia, realidad, verdad, ser.

shabda: testimonio verbal; sonido; palabra. Medio válido de conocimiento aceptado por el vedānta advaita.

shaddarshana: seis visiones o escuelas filosóficas. Son: nyāya, vaisheshika, sāṅkhya, yoga, mīmāṃsā, vedānta.

shakti: poder; capacidad; energía; potencia.

shama: tranquilidad; calma.

sharīra: cuerpo; aquello que perece.

shraddhā: fe.

shramana: asceta.

shravana: acto de escuchar; estudio; comprender; enseñanza.

shruti: lo escuchado; escritura revelada (los Vedas).

shudra: cuarta clase de la sociedad hindú dedicada a la servidumbre.

shūnya: estado espiritual de vacío.

smriti: memoria; recolección; lo recordado.

sthūla: denso; ámbito físico.

sushupti: estado de sueño profundo.

sūtra: hilo; aforismo.

svapna: estado de sueño.

taijasa: forma individual o cuerpo en el que se experimenta el sueño.

titikshā: tenacidad; tolerancia; resistencia.

traya: tres.

tuchchha: ultimadamente irreal; lo absolutamente no-existente.

turiya: abreviatura de *chaturiya* que significa "cuarto"; el cuarto estado de conciencia en el que se tiene la experiencia de la realidad absoluta y del sí mismo.

upādhi: condición adventicia; asociación; atributo; vehículo; soporte; añadido limitativo.

upamāna: comparación; analogía. Medio válido de conocimiento aceptado por el vedānta advaita.

upanishad: sentarse cerca y con devoción ante el maestro; última sección de los Vedas.

uparati: desapasionamiento

uttara: superior, último.

vaisheshika: excelencia; distinción. Una de las seis escuelas de pensamiento ortodoxo de la India que se basa en la particularidad y multiplicidad de átomos.

vaishya: tercera clase de la sociedad hindú a la que pertenecen las castas de artesanos y comerciantes.

vānaprastha: tercera etapa de la vida en la que el padre de familia se retira para dedicarse a la contemplación.

veda: conocimiento; sabiduría; las sagradas escrituras de la tradición hindú.

vedānta: fin de los Vedas; Upanishads; *uttara mīmāṃsā*, una de las seis escuelas de pensamiento ortodoxo de la India basada en las enseñanzas upanishádicas.

vichāra: investigación.

vijaya: conquista.

vijñāna: conocimiento; intelecto.

vishishtādvaita: no-dualismo calificado; Escuela teista del vedānta.

vishva: forma individual del ser en el que se experimenta el universo físico y la vigilia.

vyāvahārika: punto de vista relativo o empírico.

yajña: ceremonia de sacrificio; ritual bráhmánico para ofrendar a los dioses.

yoga: unión; Una de las seis escuelas de pensamiento ortodoxo de la India que se basa en la disciplina que dirige hacia la unidad con lo Divino y con uno mismo.

Bibliografía

- Dasgupta, S.N., *A History of Indian Philosophy*, vol.1, Cambridge, The University Press, 1952.
- Derrida, Jacques, *La Differance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1989, pp.37-62.
- Deutsch, Eliot, *A source book of Advaita Vedānta*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1971.
- _____, *Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999.
- Doniger, Wendy, *Dreams, Illusion and Other Realities*, Chicago, University of Chicago, 1984.
- Fost, Frederic F., "Playful Illusion: the Making of Worlds in Advaita Vedānta", en *Philosophy East and West*, vol.48, núm. 1, julio 1998, Hawai'i, University of Hawai'i Press, pp.387-405.
- Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Ed. Pre-Textos, 1997.
- _____, *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo XXI, 1998.
- Gambhirananda, Swami, (tr.), *Brahma Sūtra Bhāṣya*, Calcutta, Advaita Ashrama, 2000.
- _____, *Chāndogya Upanisad*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1997.
- _____, *Eight Upanisads*, tomos 1 y 2, Calcutta, Advaita Ashrama, 1965 y 1966.
- Goswami, Amit, "Physics Within Nondual Consciousness", en *Philosophy East and West*, vol.51, núm. 4, octubre 2001, Hawai'i, University of Hawai'i Press, pp.535-544.
- Grimes, John, *Problems and Perspectives in Religious Discourse. Advaita Vedānta Implications*, New York, SUNY Press, 1994.
- _____, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, New York, SUNY Press, 1989.
- Isayeva, Natalia V., *Shānkara and Indian philosophy*, New York, SUNY Press, 1993.
- Hiriyanna, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1958.
- King, Richard, *Early Advaita Vedānta and Buddhism. The Māhayāna Context of the Gaudapādiya-Kārikā*, New York, SUNY Press, 1995.
- Loy, David, *No-Dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000.
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Ed. Cátedra, 2000.
- Mahadevan, T.M.P., *Gaudapāda: A Study in Early Advaita*, Madras, University of Madras, 1960.
- _____, *Sankarācharya*, New Delhi, National Book Trust, 1968.
- _____, *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E., 1998.
- Maharshi, Ramana, *The Spiritual Teaching of Ramana Maharshi*, Boston, Shambala, 1988.

- Martín, Consuelo, (editora), *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śankara*, Madrid, Ed. Trotta, 1997.
- _____, *Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la Māndūkya Upanisad, las Kārikā de Gaudapāda y comentarios de Śankara*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- _____, *Gran Upanisad del Bosque. [Brihadāranyaka Upanisad] Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- _____, *Upanisad. Con los comentarios advaita de Sankara*, Madrid, Ed. Trotta, 2001.
- Mudgal, S.G., *Advaita of Sankara, A Reappraisal: Impact of Buddhism and Samkhya on Sankara's Thought*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1975.
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Ed. Trotta, 1997.
- Prabhavananda, Swami, *The Spiritual Heritage of India*, Hollywood, Vedanta Press, 1979.
- Philips, Stephen H., "Could There be Mystical Experience for a Nondual Brahman? A Causal Objection", en *Philosophy East and West*, vol.51, núm. 4, octubre 2001, Hawai'i, University of Hawai'i Press, pp.492-506.
- Radhakrishnan, S., *Bādarāyana. The Brahma Sutra, the Philosophy of Spiritual Life*, London, Allen&Unwin, 1960.
- _____, *Indian Philosophy*, vol.2, New York, Macmillan, 1956.
- _____, (traductor), *The Bhagavadgītā*, London, George Allen and Unwin Ltd, 1958.
- Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1999.
- Sankaracarya, Sri, *Aparokshānubhuti or Self-realization*, (Trad. Swami Vimuktānanda), Calcutta, Advaita Ashrama, 2000.
- _____, *Atmabodha or Self-knowledge*, (Trad. Swami Nikhilananda), New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1989.
- _____, *Drg-Drśya-Viveka*, (Trad. Swami Nikhilananda), Calcutta, Advaita Ashrama, 1998.
- _____, *Pañcikaranam*, (Trad. Swami Hiranmayananda), Calcutta, Advaita Ashrama, 1997.
- _____, *Upadesa Sāhasrī or A Thousand Teachings*, (Trad. Swami Jagadananda), Madras, Sri Ramakrishna Math, 2000.
- _____, *Vakyavritti*, (Trad. Swami Jagadananda), Chennai, Sri Ramakrishna Math, ?.
- _____, *Viveka-chudamani or Crest Jewel of Discrimination*, (Trad. Swami Prabhavananda y Christopher Isherwood), Hollywood, Vedanta Press, 1978.
- Samkara, *La Esencia del Vedānta*, (Trad. Raphael), Barcelona, Kairós, 1997.
- Schelling, F.W.J., *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.

- Sharma, Chandradhar, *The Advaita Tradition in Indian Philosophy. A Study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmira Shaivism*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- Russell, Bertrand, *Misticismo y lógica*, Barcelona, Ed. Edhasa, 2001.
- Torwesten, Hans, *Vedanta. Heart of Hinduism*, New York, Grove Press, 1991.
- Trias, Eugenio, *Lógica del límite*, Barcelona, Ediciones Destino, 1991.
- Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica/ I.C.E. Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.
- Vivekananda, Swami, *El poder del jñana yoga. El camino de la razón para conocer a Dios*, México, Alamah Clásicos, 2002.