

Consuelo Martín

Conciencia y Realidad

Estudio sobre la metafísica advaita

*con la **Māndūkya** Upanisad, las **Kārikā**
de Gaudapāda y comentarios de Śankara*

La apertura de la sensibilidad filosófica de Occidente a otras voces —a veces lejanas en el espacio y en el tiempo, a veces próximas pero largamente calladas— es una constante en el pensamiento de las últimas décadas. Agotados desde hace algún tiempo otros modelos, se busca una metafísica que no se limite a explicar la realidad sino que ayude al ser humano a descubrirla en sí mismo. En este sentido la sabiduría advaita, contenida en la *Māndūkya Upanisad* y en las *Kārikā de Gaudapāda* (junto con los comentarios de Śankara), y el propio estudio de Consuelo Martín que los precede y que presentamos en este volumen pueden considerarse como el intento de acercarnos a uno de esos modos de apropiarse de la realidad radicalmente diferente del occidental.

Esa apropiación de lo real y de la conciencia tiene en la sabiduría de los Vedas —a diferencia, quizá, de la más especulativa metafísica occidental— el valor de lo vivencial. Sus temas son los recurrentes en la metafísica cualquiera que sea la época o la tradición de la que nos hagamos cargo: la verdad tras las apariencias, la realidad absoluta, el rango ontológico de la conciencia, el sentido de la realidad, etc. Lejanos como son en el espacio (la India) y en el tiempo (los más antiguos datan del siglo v), estos textos parecen ser un instrumento particularmente fértil en el intento de poner en práctica la interdisciplinariedad del conocimiento: en sus páginas podrá comprobarse en qué medida sus hallazgos pueden constituir un excelente punto de partida para un pensar sobre la realidad que armonice los hallazgos de la física actual, la psicología transpersonal y las experiencias íntimas acerca de estados de consciencia no habituales.

Conciencia y Realidad

Conciencia y Realidad
Estudio sobre la metafísica advaita con la *Māndūkya Upanisad*,
las *Kārikā* de Gaudapāda y comentarios de Śankara

Consuelo Martín

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 1998
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Consuelo Martín, 1998

Diseño de cubierta
Luis Arenas

ISBN: 84-8164-269-X
Depósito Legal: VA-953/98

Fotocomposición, impresión y encuadernación
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
Conciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica advaita ..	13
<i>Māndūkya Upanishad</i> , con comentarios de Śankara	99
<i>Kārikā</i> de Gaudapāda, con comentarios de Śankara	115
<i>Bibliografía</i>	217
<i>Glosario de palabras en sánscrito</i>	221
<i>Índice general</i>	227

PREFACIO

Esta obra consta de dos partes. La primera ha sido elaborada con el trabajo que realicé hace ya algunos años como tesis doctoral¹. Al revisarla aclaré algunos puntos, pero el contenido esencial no lo he cambiado por considerar que apunta a ese ámbito del saber que no caduca con las modas intelectuales: la investigación en la propia conciencia del investigador. La segunda parte recoge una traducción actual de la Upaniṣad de los estados de conciencia, la *Māndūkya*, acompañada de unos textos explicativos de Gauḍapāda, las *Kārikā*, y los comentarios a ambos de Śāṅkara.

Integrar estos trabajos últimos con aquellas investigaciones sobre el conocimiento y la realidad ha sido espontáneo para mí, ya que este tema constituye el eje sobre el que ha girado y gira mi investigación filosófica vivencial. Hace pocos años escribí un libro² que pone de manifiesto este explorar en lo real para desvelar lo que el concienciar es en la propia conciencia que inquiere. En él se apunta directamente a la necesidad del camino existencial que vive el investigador de lo real. Ahora presento una obra diferente en su forma aunque no difiere en esencia la intención que la motiva. Quizá el lector sienta la necesidad de plantearse preguntas definitivas sobre la realidad. Y si esto es así podría suceder que no se conforme con teorizar sobre ella. Parece que la metafísica occidental, como

1. *Conocimiento y realidad en la Māndūkya Upaniṣad y Gauḍapāda*, Universidad Complutense de Madrid, 1982. En esta ocasión fue la primera presentación de estos textos en lengua española.

2. *Sé una luz. Investigaciones sobre el ser y el conocer*, Madrid, 1992.

meollo de la filosofía, ha dado ya demasiadas interpretaciones a partir del pensamiento de aquello que le sobrepasa. Y fue la física de los últimos años la que, sin proponérselo, difundió la noción de realidad no objetiva mediante su descubrimiento de la inseparatividad de observador y observado en la observación. Y estos descubrimientos externos, junto con muchos otros realizados en lo íntimo de la conciencia personal-impersonal, han trastocado la creencia en una realidad dual, creadora del modelo mecanicista del universo.

Los textos advaita de la India que estudiamos aquí —textos a partir del siglo V, fecha aproximada de las *Kārikā* de Gauḍapāda— ya habían construido una ciencia apoyada en la sabiduría upaniśádica con fundamento en la comprobación de la no-dualidad de lo real. Y entonces como ahora aquélla fue una filosofía que implicaba, para ser comprendida, una transformación en la conciencia del investigador. Estudiarla era abrir la mente por lucidez a la posibilidad de un nuevo estado de conciencia.

El esquema en espiral que se incluye en la página 97 puede dar una imagen representativa de la realidad según los estados de conciencia desde lo relativo a lo absoluto en las dos direcciones (hacia dentro de la espiral o hacia arriba y hacia fuera o hacia abajo). Pero si siempre un esquema es limitado al señalar una idea y la idea también lo es ante lo real no representativo, no pensado, ¡cuánto más lo será si el esquema apunta a lo infinito!

Por todo esto sugiero aquí a quien tenga vocación suficiente como para adentrarse en ese campo desconocido el intentar no hacerlo a la manera habitual, esto es, proyectando una objetividad con el pensamiento y denominándola «la realidad». Por el contrario, apartando el contenido consciente dual, habrá de entrar en el ámbito silencioso de su misma conciencia a fin de descubrir el proceso del concienciar. Sólo así podrá tener acceso a una evidencia existencial e ir más allá del ámbito restringido de una doctrina filosófica. A partir de ahí puede hacerse posible aquello que antes parecía imposible: hablar de lo que la realidad es, aun con las limitaciones inevitables del lenguaje. Y eso es hacer metafísica, según un modo de filosofar que contacta no sólo con la sabiduría de la tradición oriental advaita, sino también con la occidental de la llamada filosofía perenne, donde se integran descubrimientos filosóficos de todos los tiempos como la gnosis platónica y neoplatónica, la metafísica que subyace en la psicología actual transpersonal, o la contemplación de algunos místicos cristianos.

Aquellos investigadores que en contemplación exploren en la conciencia hasta asistir a la disolución de la dualidad, descubrirán

el fundamento del conocer. Sobre esa base real de constatación y verificación no objetiva ni subjetiva sino transubjetiva, se abre el ámbito de estas investigaciones que señalan la posibilidad de un descubrimiento por vía onto-noética, investigación que sólo es nueva por ser atemporal.

A lo largo de la obra se utilizan las siguientes abreviaturas:

ABREVIATURAS DE LAS UPANISAD

- Ai. Up.: *Aitareya Upaniṣad*
- Av. Ap.: *Avyarta Upaniṣad*
- Bra. Up.: *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*
- Ch. Up.: *Chāndogya Upaniṣad*
- Is. Up.: *Īśā Upaniṣad*
- Ka. Up.: *Katha Upaniṣad*
- Kau. Up.: *Kaushītaki Upaniṣad*
- Ma. Up.: *Māṇḍūkya Upaniṣad*
- Mai. Up.: *Maitrāyaṇa Upaniṣad*
- Mu. Up.: *Mundaka Upaniṣad*
- Sv. Up.: *Svetāsvatara Upaniṣad*
- Ta. Up.: *Taittirīya Upaniṣad*

OTRAS ABREVIATURAS

- B. Gītā: *Bhāgavad-Gītā*
- Br. Sū.: *Bṛhma-sūtras de Bhāṣya*
- Com.: *Comentarios*
- Kārikā: *Kārikā de Gaudapāda*
- Adv. As.: *Advaita Ashrama*

CONCIENCIA Y REALIDAD
Estudio sobre la metafísica advaita

I. INTRODUCCIÓN

Motivación de la obra

El interés que la filosofía de la India está despertando en nuestros días se debe sin duda a su carácter operativo, algo que notamos falta en la occidental. Éste ha sido el motivo de presentar este trabajo enmarcado en la no-dualidad y acompañado de dos textos, una Upaniṣad y un tratado de metafísica advaita, comentados por Śaṅkara.

Toda auténtica filosofía, si damos a la palabra el sentido etimológico que tiene, nace de una vivencia, porque amar la sabiduría no es una simple curiosidad intelectual, es una necesidad vivencial. Si el ser humano tiene la necesidad de buscar la verdad, si ama la sabiduría, es porque intuye que esa verdad puede ser operante en él, transformadora. Y esto tiene que ser cierto incluso en estos momentos en que la palabra filosofía evoca casi lo contrario: un saber alejado de la vida.

La metafísica advaita es una investigación operativa ahora, como lo fue en la época de Gauḍapāda, porque es inherente al ser humano el anhelo de encontrar el significado de la existencia. Y como la existencia es una realización de la conciencia, ya que todo lo que vivimos, lo vivimos en ella, adentrarse en la conciencia humana es el camino natural de quien busca la verdad desconocida o la realidad oculta tras las apariencias. ①

Este libro se propone servir de introducción y guía práctica, en la tarea filosófica del descubrimiento del «Ser en sí» o lo Real, a la

luz de la metafísica advaita. Se ha escogido para ello unos textos: la *Māndūkya Upanisad* con las *Kārikā* de Gaudapāda, porque tenían a nuestros ojos el mérito de presentar una visión total y sintética de la concepción advaita de la Realidad.

Un aspecto que interesa destacar en la obra es la actualidad que tiene en nuestra época el estudio de los distintos estados de conciencia, en los que está investigando ahora la psicología en su vertiente transpersonal. El estudio de la conciencia dividida en niveles, como vía de acceso a la conciencia pura o conciencia sin objeto, es sin embargo misión de la filosofía, en su tarea, ahora más necesaria que nunca, de dar un significado total a las distintas maneras de conocer del ser humano.

La división del Ser para su estudio en cuatro partes o estados es la base que pone la *Māndūkya* para la construcción de una metafísica, la cual tiene un desarrollo adecuado en la no-dualidad de las *Kārikā* de Gaudapāda, escritas alrededor del siglo VII de nuestra era. Ambos textos son inseparables y juntos aparecen en todas las ediciones consultadas. También se consideran de gran utilidad los comentarios que de ellos hiciera en el siglo VIII Śankara, el más conocido filósofo advaita.

El interés de este trabajo se centra en el valor filosófico (metafísico) que estos textos de la tradición advaita de la India pueden ofrecer a un lector de nuestro tiempo. Al proponernos esta tarea, intentamos poner unos fundamentos que son investigación en sí mismos y que además serán de utilidad para futuras investigaciones en la dirección que aquí se marca. Creemos también que el esfuerzo realizado puede servir a algunos para descubrir una nueva vía de penetración en la conciencia que les abra a la máxima aventura existencial.

Los textos advaita y su traducción

Los títulos de las cuatro partes de las *Kārikā* son los originarios de Gaudapāda. Únicamente dentro de la cuarta parte, de gran extensión y variedad de temas, nos hemos permitido añadir nuevos títulos para mayor claridad y facilidad en la lectura.

En ocasiones la referencia explícita o implícita en los textos a la autoridad de las Upanisad, como doctrina revelada (*Sruti*), resulta insuficiente para que el lector actual pueda llegar a una conclusión. Por ello las notas explicativas a continuación de algunas *Kārikā* nos han parecido imprescindibles en muchos casos, y en otros también las informativas. No obstante, sólo están encaminadas a servir de

ayuda al discernimiento del lector. El criterio que se sigue en general es el de dejar hablar por sí mismos a los breves aforismos de la Upanisad, a Gaudapāda y a Śankara, por lo que se ha puesto el mayor esfuerzo en traducirlos en un lenguaje claro y significativo para el pensamiento actual. Esto no resultó tarea fácil, y lo comprobamos al leer distintas traducciones inglesas y francesas. Entre las consultadas, nos han resultado muy útiles las traducciones hechas por los hindúes Gambhirānda y Nikhilananda, estudiosos de la tradición vedanta advaita. Aunque también hemos constatado las diferencias y analogías con traducciones de algunos hinduistas, como las de Max Müller, Renou y otros que aparecen en la bibliografía. Y hemos analizado despacio los pros y los contras para llegar a un criterio definitivo en cuanto a la coherencia y fidelidad del texto de nuestra traducción. Creemos que unos tratados como los que aquí se presentan sólo transparentan su verdadero sentido por afinidad vivencial. Las citas de otras Upanisad, del Gītā y de los Brahma-Sūtra son también traducción nuestra.

Siendo una obra poco conocida en castellano, se ha considerado adecuado comenzar situando la *Māndūkya* dentro del panorama general de las Upanisad. En cuanto a las *Kārikā* de Gaudapāda, se hace un estudio separado de ellas con una alusión a la filosofía vedanta advaita de la que es texto esencial y un estudio de la analogía que presenta esta obra con el budismo.

El método lógico en los comentarios de Śankara

A lo largo de su magno trabajo con los textos védicos, Śankara se ajusta a un único método lógico dialéctico en el que destacan los tres momentos siguientes:

a) La afirmación del tema, en este libro un *mantra* de las Upanisad o una *Kārikā*.

b) La oposición a lo que se ha establecido en el tema. A veces se presenta en forma de diálogo con un oponente recordado o imaginado, como en los diálogos platónicos. Se demuestra lo absurdo de la contradicción.

c) Una vez aclarada la imposibilidad de mantener la tesis contraria, se presenta la conclusión definitiva.

Este método, con pequeñas variantes, se basa en el general de las escuelas nyāya y vaisesika, que estructuran y fundamentan el pensamiento lógico de la época, incluyendo el de la filosofía advaita.

En sentido estricto el razonamiento se presenta así: primero se establece la proposición que se quiere afirmar (*pratijñā*); a conti-

nuación el fundamento de la inferencia (*hetu*) seguido de una deducción por semejanza o recurso a un ejemplo (*drstānta*), y por último la conclusión que coincide con la proposición afirmada al principio (*nigamana*). Este razonamiento tiene la forma de un silogismo.

El discernimiento, la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, se pone de manifiesto sobre todo al enfrentar la afirmación de la Realidad absoluta con la de la relatividad del universo fenoménico.

La conclusión, en cada caso, no sólo derivará del método lógico. En él sólo se apoya Śankara como instrumento explicativo y pedagógico. El filósofo advaita está interesado en la verdad que considera es fruto de la iluminación que el discernimiento produce en la conciencia del investigador.

Por eso, a lo largo de sus comentarios encontramos siempre en Śankara una gran confianza en la intuición de la verdad del Ser o lo Real, sin la cual no sería posible la reflexión metafísica que se postula a partir de la *Māndūkya* y las *Kārikā*.

Hay que destacar algo que puede sorprender al lector de los comentarios sankarianos. Cuando el filósofo termina de explicar un texto, enlaza con un adelanto de lo que se presentará en el siguiente. De este modo se enfatiza la necesidad lógica del aforismo nuevo, mientras el discurso adquiere una fluida continuidad.

Los ojos no-duales

La investigación advaita no-dual se apoya en la *Māndūkya Upanisad* y las *Kārikā*, en las cuales se encuentra en forma sintética. Esta metafísica es inseparable de una teoría del conocimiento, pues para tener acceso a lo Real, que es no-dual, es necesaria una superación de la relación dual del conocer, que se establece entre un sujeto que conoce y un objeto conocido.

La contradicción entre el conocimiento dual en el que se experimenta un mundo múltiple y el conocimiento no-dual que es uno mismo con el Ser, absoluto y libre de contradicción, desaparece con el estudio de los distintos estados de conciencia. La filosofía advaita sostiene la posibilidad de trascender el estado de vigilia en el cuarto estado (*turīya*), en el cual la visión de la verdad y la realidad son una misma cosa.

Se ponen las bases para una investigación acerca de los distintos niveles de conciencia en la experiencia habitual y también los no-habituales, título que hemos dado a los llamados por la psicología «estados alterados de conciencia». Ha sido necesario hacer una dis-

ción entre los estados místicos o trascendentes, más o menos «iluminados», y los estados infra-rationales de pérdida de la identidad personal. Únicamente los primeros dan un testimonio válido de la conciencia una que conoce a través de distintos momentos o niveles. Además estos estados, aun siendo pasajeros e incompletos, descubren la posibilidad de un retorno al origen no-dual.

Una vez analizados los niveles del conocer, si miramos las cosas existentes tal como aparecen en el estado de vigilia, descubriremos la contradicción que se produce entre una multiplicidad cambiante de formas y nombres, es decir, de fenómenos, y la conciencia una, espectador incondicionado e inmóvil. Esta contradicción surge especialmente en aquel que ha vivenciado un estado de pura conciencia con la evidencia de realidad que acompaña a dicho estado.

La pregunta inevitable es la que posiblemente se haría Gaudapāda: si la conciencia no-dual es lo único real, ¿qué es toda esta experiencia de multiplicidad? La respuesta surge por sí misma: no puede ser sino una visión equivocada de esa realidad. No es que la realidad no exista para el que ha vivenciado un nuevo estado de conciencia, ni tampoco eso es lo que afirma el filósofo advaita. Diríamos que la visión de lo real se transforma radicalmente, que las cosas no son lo que parecían, que la experiencia múltiple se ve como ilusoria..., y esto es lo que quiere decir Gaudapāda cuando dice que el mundo es irreal.

Usando el ejemplo preferido de la filosofía advaita: cuando se ve una serpiente donde hay una cuerda, descubrir la verdad no elimina ninguna realidad, no hace desaparecer ninguna serpiente y menos aun la cuerda, sólo que la cuerda deja de verse como serpiente. La realidad se presenta tal como es a aquel que ha sabido descorrer el velo de la ilusión. Y el estudio de los estados de conciencia es siempre el hilo conductor para que lo que parece contradictorio o irreal se vaya haciendo racional y coherente.

En el estado de sueño percibimos la misma multiplicidad, los mismos objetos. El universo que se nos presenta entonces nos parece tan real como el del estado de vigilia. Y la confrontación de realidades sólo aparece al pasar a un estado diferente. Así, consideramos irreal el estado de sueño por referencia al de vigilia. Pero si investigamos en la naturaleza de ambos estados, vemos que tienen grandes analogías. En los dos estados el espectáculo del mundo está compuesto de cambios incesantes. Y la investigación advaita está dedicada a buscar lo inmutable, lo que «es en sí mismo», lo Absoluto.

Sólo al pasar al tercer estado, el de sueño profundo, hay un vislumbre de lo real o lo absoluto porque entonces la conciencia des-

cansa en sí misma, se pierde toda la realidad cambiante. ¿Podríamos decir que al perder los objetos la conciencia cae en la nada? Si bien es cierto que durante el sueño profundo habitualmente parece no haber conciencia, al despertar se recupera con naturalidad la conciencia de continuidad. Sería extraño pensar que se pasa cada día de la conciencia de ser a la nada.

No obstante la mejor constatación de la existencia de una conciencia sin objeto la obtenemos en lo que en este trabajo llamamos estados no-habituales de conciencia y trascendentes. Es decir, los que trascienden el estado racional ordinario y no los infrarracionales, que, aun siendo no-habituales también, no tienen interés en este estudio. Estos últimos quedan incluidos en el segundo estado de sueño (*taijasa*).

En los estados trascendentes, entre los que hay que enumerar los éxtasis místicos, o *samādhi*, de varios niveles, los estados contemplativos o de conciencia cósmica, como los llama el budismo zen, etc., hay una vivencia del estado de sueño profundo, es decir, de conciencia sin objeto o indiferenciada e impersonal, acompañada de lucidez en un grado mayor o menor. Los que han tenido la vivencia de estos estados, aun partiendo de contextos culturales y religiosos diferentes, coinciden en considerar ese concienciar como el origen de todo conocimiento.

Es necesario eliminar las contradicciones aparentes que se presentan entre los estados trascendentes de conciencia y la experiencia habitual. Para aquel que ha vivido estados no-habituales, de contemplación o meditación, donde la conciencia es no-dual, sin objeto, la tradición advaita aporta la explicación racional más cercana a la verdad inexpresable en lenguaje dual.

Hacia una metafísica práctica

La importancia de estas investigaciones no se agota en el aspecto teórico o ideológico. Por el contrario, la intención de este trabajo está en la misma línea de motivación que la de la metafísica vedānta advaita con la que se ha trabajado. Quiere esto decir que se considera importante la investigación acerca de los niveles de conciencia del ser humano por la posibilidad que hay en ella de trascender el estado de conciencia vigílica y abrirse a una conciencia no-dual, absoluta, tal como el último apartado de este trabajo señala.

Se presenta esta posibilidad porque se advierten ya los síntomas cada vez más claros de que la metafísica del futuro no se dedicará a un estudio teórico de la conciencia en su relación con la realidad.

La metafísica tendrá su campo propio en una investigación vivencial en la que la conciencia sufra una *metanoia*, un cambio de sentido, una mutación que ponga de manifiesto que no hay verdadera separación entre conciencia y realidad.

La filosofía, desde el conocimiento dual, puede construir teorías de la realidad, siempre relativas al modo de conocer. Pero filosofar podría ser también un trabajo de investigación en el que el investigador vivenciara, en un conocer trans-racional, la verdad que va descubriendo. Aparecería entonces un despertar a la conciencia no dual que aportaría un valor completamente nuevo a la vida del ser humano.

La metafísica vedānta advaita es una filosofía práctica. Esto, que nos parece una contradicción por tener la imagen de una metafísica que se limita a un estudio teórico divorciado de la «praxis», no lo es para la investigación advaita y tampoco lo fue en los orígenes de la filosofía occidental. En estos momentos la metafísica debe recuperar su dimensión vivencial teniendo en cuenta las aportaciones que en este sentido se vienen haciendo en el campo psicológico. El estudio de los estados de conciencia es una base para una ciencia de la realidad con verificación intersubjetiva. El valor epistemológico y metafísico de las experiencias místicas o trascendentes, que aparecen en todas las tradiciones filosófico-religiosas, debe ser tomado en cuenta por la filosofía para poder elaborar una visión de todas las posibilidades del conocer en el ilimitado ámbito de la conciencia humana.

Hay una posibilidad de trascender la restricción del estado de conciencia habitual mediante la investigación de la verdad. La advaita muestra un camino hacia la conciencia infinita, absoluta, distinto del tradicional religioso. Y su trazado es una investigación filosófica. La vía religiosa devocional que describen los místicos cristianos no es la única. La conciencia puede transformarse con la sola aplicación de la inteligencia. Y éste quizá sea un acceso adecuado al ser humano de nuestra época caracterizado por un gran desarrollo mental.

Apertura a lo onto-noético

Es posible la apertura a una dimensión de la conciencia exenta del carácter relacional del conocer. El conocimiento empírico se amplía con el racional. Pero éste no es la culminación de la lucidez de la inteligencia, sólo el fin de la percepción y pensamiento dual. Este conocimiento está aquejado de relatividad por su escisión en sujeto cognoscente y objeto conocido. La verdad absoluta que podría fundamentar el acto de conocer está fuera de la dualidad, como indica la filosofía advaita. Hay una verdad no-dual por descubrir.

Y este descubrimiento es la tarea nueva a la vez que tradicional de una ontología que culmina en una gnosis. Una investigación onto-noética de la realidad.

La no-dualidad incluye las metafísicas construidas correctamente a partir del estado de conciencia de vigilia, como momentos relativos del conocer. No hay por tanto oposición sino integración de niveles noéticos. Y ello significa un vislumbre de unidad interpretativa en una hermenéutica unitotal. Ahí lo Absoluto es lo Real, que no se opone a nada, ni siquiera a lo relativo, que sería una visión temporal, limitada de lo intemporal e ilimitado.

A medida que se llega al equilibrio entre profundidad de conciencia —lo que equivale a desapego de los objetos— y lucidez o claridad de visión, se hace posible la constatación de un nuevo estado de conciencia al que ningún nombre puede darse con propiedad; e incluso el de estado, le es impropio. Es la conciencia de *turiya* tratada en la *Māndūkya Upanisad*.

En la tradición mística cristiana ese paso lo marcaría el cambio de la oración contemplativa a la unión con Dios, aunque la palabra unión está demasiado impregnada de la relación dual. Pero las palabras no son obstáculo cuando se adivina tras ellas la vivencia. Y un místico cristiano, el Maestro Eckhart, expresa perfectamente la no-dualidad del estado de *turiya* con la terminología tradicional cuando dice: «Ver a Dios es ver con los ojos de Dios». Gaudapāda también se refiere a «la unión sin contacto» (*asparśa-yōga*), paradoja que evoca lo que está más allá de la oposición dual. Debería entenderse esta unión como un recobrar la conciencia original, en estado puro o absoluto.

Los filósofos advaita han acuñado la expresión «no-dual», que sólo implica no-oposición, para evitar toda referencia a lo opuesto como unidad y multiplicidad, etc. Efectivamente, la multiplicidad de visión no puede ser excluida de la conciencia absoluta, ya que cualquier exclusión la hará relativa, sino integrada en una nueva dimensión del conocer. En la tradición advaita se explica hasta dónde es posible dar explicaciones, siempre duales de algo no-dual, la multiplicidad como una visión equivocada o ilusoria de lo único real.

Lo real es conocido únicamente en el estado de *turiya*. En ese estado el conocer pierde su aspecto relacional (de sujeto que conoce y objeto conocido), para llegar al ámbito impensable donde el conocer y el ser coinciden. Cuando la penetración lúcida en la conciencia originaria, el llamado sueño profundo o *prajñā*, deja de ser un estado pasajero no se puede hablar ya de estados no habituales,

como venimos haciendo, y aun menos de estados «alterados», como los califica en bloque la psicología. Porque cuando un ser humano realiza este nuevo estado sin exclusión de los demás, lo vivencia como la conciencia originaria que interpenetra los demás estados parciales. Así, sólo parece extraño y lejano para quien permanece en el pensar dual, mientras es el estado natural de quien lo vivencia. Cuando el ser humano llega a estar libre del error dual, se le llama *jīvamukta* o ser liberado. Nadie se habrá liberado entonces, como dirá Gaudapāda, porque no hay ningún ser diferente del Ser. Sólo la conciencia, iluminada, descubrió su identidad con la realidad. *Turiya* es el estado de la conciencia en que esta iluminación aparece, dejando al descubierto la evidencia del conocer absoluto que coincide con la realidad. Únicamente ahí puede concluir la investigación de la verdad y con ella la tarea de la filosofía.

II. LAS UPANISAD Y LA MĀNDŪKYA

1. Contenido general de las Upanisad

En la literatura védica hay una enorme diversidad de contenido, diversidad que también encontramos en las Upanisad, a pesar de ser considerados textos filosóficos. Se encuentran en ellas disertaciones intelectuales, explicaciones mitológicas, alusiones ritualistas y, mezcladas con todos estos temas, doctrinas metafísicas o exposiciones místicas de una gran profundidad.

Esta variación de temas se ha prestado, como era de suponer, a una variedad de interpretaciones. Las obras no son sistemáticas en sí mismas, pero muchos sistemas filosóficos han surgido de interpretarlas. Las doctrinas que derivan de los textos upanisádicos forman un conjunto heterogéneo de escuelas, que se fundan en la tradición de las Upanisad, con concepciones del universo o del hombre en algunos puntos divergentes.

La gran variedad de interpretaciones cósmicas y psicológicas deja sin embargo entrever una unidad fundamental que podría resumirse así:

- investigación de la Realidad absoluta;
- identificación de la Realidad absoluta con el ser del hombre;
- búsqueda de la libertad esencial del hombre en cuanto Ser absoluto.

Estos tres puntos se entremezclan constantemente. El anhelo de libertad eterna del hombre y la búsqueda de lo Real más allá del

mundo relativo de los sentidos vienen a ser una misma búsqueda, una sola investigación. Se diría que se trata de un quehacer donde lo teórico y lo práctico forman una trenza indisoluble.

Aunque los filósofos védicos declaran que las verdades que afirman están basadas en la revelación de la visión mística, no obstante un esfuerzo de racionalización se encuentra en la exposición de estas doctrinas.

2. *Relación entre filosofía y mística*

El principal valor que encontramos en las Upanisad se debe a sus enseñanzas filosóficas y místicas. Los aspectos filosóficos denotan un pensamiento aún en formación con ciertas ambigüedades, pero al mismo tiempo muestran una gran visión de verdades básicas, que pudieron servir de inspiración a la cultura de la India, hasta nuestros días. Actualmente también son el fermento de nuevas actitudes vitales fundamentadas en el espíritu dentro de la cultura occidental.

Los aspectos místicos coinciden en lo esencial con la literatura mística de todas las tradiciones. Aportan sin embargo algo que considero de gran interés: una estrecha relación entre la reflexión filosófica y la experiencia mística.

Un esclarecimiento filosófico de la aventura de la conciencia crea una metafísica vivencial abierta a la vez al estudio y a la experiencia del Ser. La estrecha relación entre la vivencia mística y la investigación filosófica quizá sea lo que constituye la mayor novedad de las Upanisad y también el motivo por el que han sido tan valoradas últimamente por filósofos, poetas y místicos.

3. *El lenguaje de las Upanisad*

El pensamiento de las Upanisad es la expresión de unas doctrinas que, como transmisión de conocimiento y vivencias, son patrimonio de la tradición filosófico-religiosa hindú. Su lenguaje es adecuado a lo que se quería expresar y al modo de recibirlo de los que lo escuchaban. Son conocimientos transmitidos por *brahmanes*, hombres dedicados a la enseñanza, a sus discípulos, ávidos de recibir estas lecciones para ponerlas en práctica. Las más de las veces presenta la forma de una exposición de doctrinas, las cuales no era necesario demostrar mediante razonamientos lógicos, sino sólo exponer de manera que fueran entendidas. El lenguaje empleado corresponde por tanto a esta necesidad. Es un lenguaje en forma de mitos, paradojas, analogías o metáforas, recursos al diálogo y ra-

zonamientos dialécticos. Veremos cada uno de estos lenguajes por separado.

El lenguaje del mito es una manera válida de exposición para el estado intermedio entre lo consciente y lo inconsciente. La *psique* humana se expresa en el mito a través de los «arquetipos» del inconsciente colectivo, como estudió Jung. Los mitos y símbolos de los Vedas que aparecen en ocasiones reflejados en las Upanisad expresan vivencias religiosas transmitidas oralmente a través de los siglos.

El lenguaje de analogías y metáforas es adecuado para evocar una idea con claridad y producir una visión inmediata de ella. Se ha usado siempre en religión, poesía y filosofía. En las Upanisad se utiliza a menudo para definir conceptos como el Absoluto, el Ser del hombre, etc. La *Māndūkya Upanisad* usa el lenguaje analógico comparando los niveles de conciencia con la sílaba sagrada *aum*, letra por letra.

El lenguaje de paradojas es quizá el más idóneo para la expresión de un pensamiento que quiera ir más allá de la dualidad de la mente lógica. La contradicción y el absurdo sirven para romper el nivel de pensamiento lógico y provocar una visión directa o intuitiva de la verdad. Se emplea sobre todo cuando es necesario ir más allá del pensamiento conceptual, hasta la raíz del conocer. En las Upanisad, para evocar el estado de conciencia Absoluto, se recurre a menudo a la paradoja. Por ejemplo se lee:

No podrías ver a aquel que ve la visión, no podrías oír a aquel que oye la audición, no podrías pensar a aquel que piensa el pensamiento, no podrías conocer a aquel que conoce el conocimiento, «es tu *Ātman*», que está en el interior de todos los seres. Todo lo que es distinto de él es perecedero (Br. Up. III, 4, 2).

Quienes marchan en pos de la ignorancia se internan en ciega oscuridad, y se internan en mayor oscuridad quienes se consagran al conocimiento (Is. Up. 9).

El lenguaje dialéctico característico de la filosofía occidental desde los griegos aparece también en las Upanisad. Se trata de conceptos definidos ligados por una secuencia lógica. Es el que se emplea sobre todo en los diálogos, entrelazados con otros tipos de lenguaje. Las *Kārikā* de Gaudapāda están presentadas en un lenguaje de estructura esencialmente lógica y dialéctica, no exento de las metáforas tradicionales como la de la cuerda que se ve como serpiente por error (Ma. Up. II, 17 *Kārikā*), o el cántaro que parece limitar el espacio ilimitado (Ma. Up. III, 3 *Kārikā*).

4. *La aparición de la filosofía en las Upanisad: el principio único*

En las Upanisad encontramos los orígenes del pensamiento filosófico vedántico. Cuando ritos religiosos no bastan para alcanzar la plenitud del hombre ni satisfacen su anhelo de saber, empieza a surgir el interés por los temas constantes de la filosofía: el fundamento de la vida, el origen del conocimiento, la oposición entre lo inmutable y lo cambiante en el hombre y en el universo.

Ante todo surge en estos tratados la necesidad de una comprensión, de un conocimiento de la vida a partir de su origen y fundamento. El origen de la vida se busca en un principio único. Aparecen entonces teorías creacionistas y emanacionistas a la vez: «Él supo: "Yo soy en verdad la creación, pues yo emití todo esto"» (Br. Up. I, 4, 5).

En ellas hay una identificación entre causa y efecto que es característica de la metafísica vedānta y que aparece también en la visión intuitiva del principio absoluto donde toda multiplicidad se reduce a la unidad. Es un atisbo de la metafísica advaita. El principal tema de las Upanisad es hacer la unidad tras la diversidad. En algunos de ellos se hace esta unificación mediante el aliento (*prāna*), el aspecto vital de *Ātman* al que podríamos llamar el principio de vida: «El aliento es Brahman, así lo dijo Kausitaki» (Kau. Up. 2, 1; cf. Kau. Up. 3, 2).

Este *Ātman*, que a veces se identifica con la Vida, es el sustrato que se esconde bajo los fenómenos vitales (cf. Ai. Up. II, 1.1). Pero es sobre todo la inteligencia que está más allá de los sentidos y del cuerpo (Kau. Up. 37). También *Ātman* es el que sueña en el hombre. «Aquel que se mueve feliz en el sueño, aquél es el *Ātman*, la inmortalidad, la ausencia de temor, *Brahman*» (Ch. Up. VIII, 10, 1).

Este *Ātman* es a la vez el Principio absoluto *Brahman* y la esencia de todo lo que existe. Durante el sueño profundo el hombre se une al Ser:

Quando el hombre duerme, hijo mío, entonces se ha unido al Ser. Ha entrado en lo suyo, por eso dicen que duerme (*svapiti*), porque ha entrado en lo suyo (*sva*) (Ch. Up. VI, 8, 1).

Ésta es una descripción del sueño profundo (*susupti*) que aparece en *Māndūkya Upanisad* V, como estado de conciencia indiferenciada y origen de todo conocimiento. «Ir a lo suyo» es efectivamente volver al origen de la conciencia.

La identidad entre *Ātman* y *Brahman*, el Ser o la conciencia del hombre y el Absoluto, aparece desde las más antiguas Upanisad

(Br. Up. III, 5, 1). La unidad de este principio único comienza en la identidad entre microcosmos y macrocosmos al describir al Ser como una totalidad, pero aún dentro del universo manifestado. Se describe primero al ser humano como idéntico a la totalidad. La totalidad que todo lo penetra es origen y causa de toda manifestación. Podría reconocerse en ella al Dios personal de las interpretaciones teístas de las Upanisad. Esta concepción de la unidad originaria es previa a la verdad más difícil de intuir del Absoluto, la cual es independiente de la causalidad que rige al universo y al ser humano, *jīva*. Es en el Absoluto donde *Ātman* y *Brahman* no son dos.

Mi ser (*Ātman*) de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, el que abarca todo, silencioso, indiferente, mi Ser en el interior de mi corazón es *Brahman* (Ch. Up. III, 14, 4).

Como origen y causa del hombre y de todas las cosas se habla muchas veces de *Ātman* y *Brahman* en las diferentes Upanisad (Br. Up. IV, 4, 2; Is. Up. 7; Ch. Up. VIII, 1, 3). Pero en otras ocasiones la unidad es una alusión clara a la unidad del Absoluto, que trasciende el universo manifestado. Entonces se alude a algo completamente ajeno a la causalidad, incluso a las leyes de causa y efecto éticas, algo que está más allá de los deseos y más allá también del bien y del mal:

La buena acción no lo incrementa, la mala acción no lo disminuye [...] Y a aquél (el que ha realizado la unión *Ātman-Brahman*) no le alcanzan estos pensamientos «hice mal», «hice bien» [...] Ésta es la grandeza eterna de un *Brahman* (del verdadero sabio que conoce el Absoluto), no crece con sus actos ni disminuye (Br. Up. IV, 4, 22).

El Absoluto *Brahman*, en su identificación con el ser del hombre, está expresado con palabras que se usan para evocarlo en el interlocutor. Por ejemplo se le llama «la inmensidad»: «Aquello donde uno no ve nada, no conoce nada, aquello es la inmensidad» (Ch. Up. VII, 24, 1).

En la *Māndūkya* hay un planteamiento nuevo de la relación entre lo relativo y lo Absoluto, visto desde el conocer. Se analiza el conocimiento a través de distintos momentos de la conciencia. Siendo la conciencia una, se ve como dividida en cuatro niveles. Lo Absoluto está expresado como la unidad a través de los distintos estados de conciencia: «Todo lo que es, es lo Absoluto (*Brahman*), el Ser (*Ātman*) es lo Absoluto y el Ser tiene cuatro cuartos (*pāda*)» (Ma. Up. II).

Lo esencial de las enseñanzas filosóficas de todos las Upanisad es la reducción de todas las cosas a un principio único, el Absoluto, y su identificación con el ser del hombre. Y la culminación de la vertiente filosófica de las Upanisad la encontramos en la *Māndūkya* con el análisis de los cuatro cuartos del Ser. Mediante la investigación teórica y práctica de estos estados de conciencia el ser humano toma conciencia del Absoluto mismo.

5. La *Māndūkya* Upanisad y las *Kārikā*

5.1. La obra en conjunto

La *Māndūkya* pertenece al grupo de los libros del *Atharvaveda*. Entre las principales Upanisad es una de las más cortas, sólo tiene doce aforismos (*sūtra*). Es de las más recientes dentro de las Upanisad clásicas, según criterio de filósofos hindúes y de indólogos, como Dasgupta y Winternitz. El texto está íntimamente relacionado con las *Kārikā* de Gaudapāda, con el cual forma un solo cuerpo de estudio de la metafísica de la no-dualidad, al que se añaden los comentarios (*bhashya*) de Śankara que aparecen en muchas ediciones hindúes. La *Māndūkya* puede ser considerada única Upanisad de valor estrictamente filosófico, es decir, prácticamente libre de elementos religiosos, míticos o sociales. Los problemas que desarrolla son los fundamentales de la filosofía:

- ¿Qué es el conocimiento como experiencia externa (mundo e interna (mente)?
- ¿Cuál es el ámbito de la causalidad?
- ¿Qué es la conciencia con respecto a la verdad?

Estos temas son tratados a partir de una teoría del conocimiento que abarca un campo más amplio que el de la occidental, pues no se limita al estado de conciencia vigílica, sino que incluye en la investigación tres estados: vigilia, sueño y sueño profundo, y la posibilidad del estado de conciencia absoluto o real. Este último se presenta en la Upanisad con toda claridad, y fundamenta, a través de las *Kārikā*, la metafísica advaita¹.

Se destaca aquí, sobre todo, el hecho de que para tener acceso a la verdad última hay que tomar en cuenta la totalidad de la experiencia,

1. En las Upanisad antiguas se presentan únicamente tres estados de conciencia, como aparecen en Br. Up. IV, 3, 9. En la *Māndūkya* aparece el Absoluto como un nuevo estado de conciencia no-dual (*turiya*).

para lo cual se tiene que estudiar el conocimiento humano en sí mismo a través de cualquier experiencia, incluso la del sueño. Un aspecto importante de esta Upanisad es la relación entre la mente y las ideas, el continente y el contenido del conocer. Y aportan datos nuevos para una metafísica futura, los estados de conciencia. La filosofía occidental ha edificado sus sistemas de interpretación de la realidad a partir del estado de vigilia, sin incluir los otros dos conocidos y sin hacer alusión a un estado de unidad de la conciencia del que han hablado los místicos de todas las tradiciones en lenguaje filosófico-poético. La investigación que se lleva a cabo en el texto que estudiamos no se limita a un estado de conciencia como el de vigilia, y tampoco fundamenta la verdad sólo en la razón que es el instrumento dual de ese estado de vigilia. No obstante la razón se emplea como instrumento y el lenguaje, necesariamente dual, tiene que adecuarse a la dificultad de querer expresar algo no-dual. Esto lo hace generalmente mediante paradojas.

El objetivo general de esta Upanisad, lo mismo que de las *Kārikā*, es el problema de la verdad última, que en este trabajo ponemos constantemente en relación con la realidad. Es un objetivo análogo al de otras Upanisad. La diferencia esencial está en el modo de tratar el problema. Aquí el método es directo con afirmaciones concisas y libres de artificios explicativos, mientras que en las demás Upanisad la esencia filosófica debe ser separada de asuntos religiosos, usos y creencias de aquella época remota.

Śankara considera la *Māndūkya* y las *Kārikā* como un tratado sintético resumido (*prakarana*). Se trata de un texto que se refiere a un tema específico de un *sastra* o discurso completo². El tema que aquí se estudia es el de la no-dualidad o, dicho de otro modo, el de la realidad absoluta como idéntica al ser del hombre.

Seguramente por el carácter sintético de esta Upanisad Śankara dice de ella que contiene la esencia de todas las demás. Sin embargo, ya que se encuentra la doctrina upanisádica en forma muy sintética, no sería de mucha utilidad leerla sin un estudio general del significado de la filosofía vedānta advaita. Esto vale lo mismo para la *Māndūkya* y para las *Kārikā* de Gaudapāda. Haremos ese estudio, no sin antes analizar estos dos textos por separado. La disposición habitual de los textos consultados es entremezclar los aforismos o *sloka* de la Upanisad con las *Kārikā*³, aunque en nuestra

2. Śankara, Ma. Up. Introducción al *bhashya* o comentario.

3. Se disponen de la siguiente manera:

Sloka 1 a 6 seguida de *Kārikā* 1 a 9. *Sloka* 7 seguida de *Kārikā* 10 a 18. *Sloka* 8 a 11 seguida de *Kārikā* 19 a 23. *Sloka* 12 seguida de *Kārikā* 24 a 29.

edición hemos preferido agrupar los textos de la Upanisad y, a continuación, los de las *Kārikā*. En efecto, los diferentes comentadores tanto de la India como occidentales no están de acuerdo respecto a cuál es la colocación adecuada⁴, si bien la tradición advaita acepta la unificación de la obra en sus tres partes: la Upanisad, la *Kārikā* y el *bhashya* sankariano.

5.2. *Māndūkya*

La doctrina que encontramos en este breve texto es valiosa por la explicación de los cuatro niveles de conciencia. Los diferentes niveles en los que una persona vive su experiencia constituyen su realidad. Esta realidad se menciona con la sílaba *om* (*a, u, m*). Y un análisis de esta sílaba en los elementos que la componen es a su vez un análisis de los distintos estados por los que la conciencia del ser humano (*jīva*) atraviesa.

El camino a través de los distintos momentos de la conciencia va en la dirección que marca la búsqueda de lo Real en el ser humano (*Ātman*). Para ello se requiere una investigación del conocimiento y una intuición profunda del Ser.

El conocimiento del estado de conciencia ordinario (*viśva*) coincide con la letra *a* y es el conocimiento del mundo físico. El conocimiento del estado de sueño (*taijasa*) coincide con la letra *u* y es un estado intermedio e interno a la luz de la mente. En el estado de sueño profundo (*prajñā*), que se identifica con la letra *m*, la conciencia es indiferenciada. Habíamos encontrado estos tres estados de conciencia en otras Upanisad, como la *Brhdāranyaka*, por ejemplo:

Aquel Ser tiene dos moradas, ésta y la del otro mundo. Y el estado de sueño con ensueños, la tercera, es la conjunción de las dos. Cuando se encuentra en este lugar intermedio mira las otras dos moradas, ésta y la del otro mundo. Y los medios con que se presenta en el otro mundo le proporcionan visiones agradables o desagradables. Cuando sueña selecciona una pequeña parte de los elementos que constituyen este mundo que abarca todas las cosas. Él mismo elimina su cuerpo y crea otro manifestando al soñar el brillo de su propia luz. El Ser es la luz (Br. Up. IV, 3, 9).

4. Renou dice: «L'ouvre de Gaudapāda est divisée en quatre livres ou *agama*, dont le premier seul est enchassé dans les *sūtra* de la *Māndūkya*, ce qui a conduit les commentateurs et les critiques indigènes et étrangers a des conclusions extrêmement divergentes et meme opposées quant à la repartition qu'il faut faire des différentes parties du texte» (*Māndūkya Upanisad et Kārikā de Gaudapāda*, Paris, 1944, p. 6).

En la *Māndūkya* aparece claramente un cuarto estado, como leemos en el séptimo *sūtra*: *Turīya* al que no se le puede adjudicar ningún sonido, pues es un estado de conciencia absoluta y el sonido es fenoménico. En el *sūtra* se lee:

El cuarto estado *turīya* es el que no es consciente ni del mundo interno ni del externo, ni tampoco es consciente de estos dos, ni de una conciencia global, ni es un simple conocer.

Turīya es un despertar a una conciencia nueva, lo que supone una nueva Realidad.

III. LAS KĀRIKĀ DE GAUDAPĀDA, TEXTO BÁSICO DEL PENSAMIENTO VEDĀNTA ADVAITA

1. *Vedānta advaita*

La filosofía vedānta es el resultado de la sistematización de los comentarios a las Upanisad. La palabra *vedānta*, que significa la parte final de los Vedas en las Upanisad, ha llegado a significar con el tiempo las conclusiones definitivas del Veda. Se considera una síntesis armoniosa del pensamiento filosófico hindú.

El Vedānta se encuentra sistematizado en los *Sūtra Bādarāyana* o *Vedāntasūtra*. Las escuelas de Vedānta son variadas en la forma, pero tienen una meta práctica común. Siempre implican el intento de adquirir el conocimiento verdadero (*jñāna*) que conduce a la liberación (*mōksa*). Estas escuelas se dividen, en cuanto a la teoría se refiere, en dos grandes grupos: monoteísta o teísta, y no-dualista o advaita.

El monoteísmo concibe a *Brahman* como un Dios personal (*Isvara*). Es *Saguna-Brahman*, o *Brahman* con atributos, al lado de *Nirguna-Brahman* el no-dualista, o *Brahman* sin atributos.

La filosofía no-dualista admite también la posición de las escuelas vedāntas monoteístas pero considerándolas como verdades relativas al estado de conciencia dual y no desde el punto de vista de lo Absoluto. La vertiente de la filosofía vedānta que se fundamenta en la no dualidad de lo Absoluto es la rama advaita⁵ por lo que se ha llamado también a esta corriente de pensamiento vedānta absolutista. Para esta escuela, *Nirguna-Brahman*, es decir, lo Absoluto sin

5. Las escuelas advaita son: Visvarana y Vācaspati.

atributos, es la única realidad. Se define como Conciencia y Plenitud de Ser (*Sat-Cit-Ānanda*).

Las Upanisad están llenas de intentos de definir lo indefinible, es decir, la unidad absoluta del Ser absoluto. El esfuerzo está sobre todo encaminado a intuir la unidad de *Ātman* y *Brahman*. El Absoluto es el ser del hombre, por lo que a pesar de aparecer encubierto, no es difícil de encontrar:

No puedes ver al que es testigo de la visión, no puedes oír al auditor de la escucha, no puedes pensar al pensador del pensamiento, no puedes conocer al que conoce el conocimiento. Aquello es tu Ser que está dentro de Todo. Y lo demás es perecedero (Br. Up. III, 4, 2).

El Absoluto es Conciencia, no puede verse porque él es el que ve, y el intento de considerarlo objeto de visión es vano:

Aquello que no se ve mediante el ojo y por lo cual se ven los ojos, has de saber que aquello es la verdad (*Brahman*), no lo que las gentes veneran como tal (Ken. Up. I, 6).

El sistema de filosofía vedānta al que pertenece este estudio es en principio una interpretación de las Upanisad⁶. El primer filósofo vedānta que ha sabido unificar la autoridad mística con la exposición racional es Gaudapāda. Su metafísica no-dual está expuesta en las *Kārikā* que comentan la *Māndūkya*, a la que consideramos síntesis de la filosofía vedānta no-dual.

La filosofía advaita, como iremos viendo a lo largo de este trabajo, es la cúspide en que se encuentra la verdad intuitiva y vivenciada por los místicos, de que nos habla la tradición de los Vedas, con el final de una investigación racional que parte del conocer del hombre. La pregunta fundamental es: ¿Puede el ser humano conocer la verdad? El aceptar esta posibilidad implica una fe. Toda investigación de la filosofía vedānta implica esta aceptación como principio.

La fe no es, sin embargo, como se ha afirmado habitualmente, algo infra-racional. La fe es un acto de inteligencia que sobreviene por visión directa o intuitiva y después puede dar lugar a una investigación filosófica. En realidad toda esta metafísica está cimentada

6. El vedānta, en su forma más reciente, incluye no sólo los Upanisad, sino otros textos como: *Bhagavad-Gītā*, *Viṣṇu-Purāna*, *Brahma-sūtras* con comentarios de Śankara, *Astāvakra-Samhitā*, *Drg-drśya-viveka* de Bhārati Tirtha, *Viveka-sūdhāmani* de Śankara, *Ātma-bōdha* de Śankara, etc.

en la fe o la evidencia del filósofo en la capacidad liberadora de la verdad. Es una fe semejante a aquella que inspiró a Pablo de Tarso para decir: «Descubriréis la verdad y la verdad os hará libres».

2. *Kārikā de Gaudapāda*

La *Māndūkya* ha sido elegida por Gaudapāda para crear sobre ella una obra de indudable valor metafísico, una de las más importantes de la filosofía de la India: las *Kārikā*⁷. Es un texto básico para el estudio del *Vedānta* advaita y ha sido ampliamente comentada por Śankara posteriormente. Quizá Gaudapāda la eligiera por su estilo conciso y por el carácter sintético de su doctrina, que se presta a ser desarrollada. Pero las *Kārikā* no son exactamente comentarios a la *Māndūkya Upanisad*, como podría creerse. De las cuatro partes en que se dividen sólo la primera se refiere directamente a los *sūtra* del *Upanisad*, las otras tres están desconectadas de él. Esto ha hecho pensar a algunos filósofos, como los seguidores de Ramanuja⁸, que el primer capítulo o *āgama* pertenece a la *Upanisad*. Además muchos manuscritos contienen únicamente los pasajes de la *Upanisad* y la primera parte de las *Kārikā*.

Gaudapāda es poco conocido en Occidente. La historia de la India le considera el filósofo vedānta advaita del primer período post-upanisádico⁹. Maestro (*guru*) de Govinda, *guru* a su vez de Śankara, fue discípulo de Nārāyana¹⁰, quien le reveló el vedānta advaita.

Gaudapāda ha demostrado en las *Kārikā* que el *Ātman*, verdad suprema de las *Upanisad*, no es un dogma teológico, ni es sólo una experiencia mística en los religiosos que lo vivencian. El *Ātman* es además, gracias a las *Kārikā*, una realidad metafísica a la que se llega por investigación filosófica. La obra se divide en cuatro capítulos. En el primero, *āgama*, Gaudapāda se apoya en las Escrituras

7. «Outre sa prope valeur doctrinale, la *Māndūkya Up.* présente un autre intérêt qui est considérable, c'est d'avoir donné lieu à l'une des oeuvres les plus originales et les plus importantes de la philosophie indienne: les *Kārikā* de Gaudapāda, lesquelles sont, en quelque sorte, greffées sur l'*Upanisad*» (L. Renou, *op. cit.*, p. 4).

8. Filósofo perteneciente a una escuela vedānta monoteísta.

9. Hay otro Gaudapāda, autor de comentarios a las *Samkhakārikā* de Īsvara-na. Es de suponer que no es el mismo, ya que la filosofía *sāmkhya* es dualista y está en evidente oposición con la no-dualidad de las *Kārikā*.

10. En el capítulo IV de las *Kārikā*, Gaudapāda hace homenaje a Nārāyana, como era costumbre hacer al Maestro.

védicas, usando los medios tradicionales para establecer la verdad de *Ātman*.

También explica el sentido del término *om* (*a, u, m*) analizando cada *pāda* o elemento integrante. Esto lo lleva a cabo manteniendo siempre la unidad de *Ātman*, que se manifiesta a pesar de esta división hecha para facilitar el estudio del conocimiento:

El estado de vigilia (*viśva*) abarca la experiencia de los objetos exteriores, el de sueño (*taijasa*), los objetos internos, el de sueño profundo (*prajñā*) es una masa de conciencia indiferenciada. Esta conciencia es la misma que se conoce a través de tres estados diferentes (*Kārikā*, I, 1).

El sujeto, el ser del hombre o *jīva*, es conocido a través de tres estados. El espectador se diversifica en tres estados que constituyen el espectáculo.

En este primer capítulo aparece también un aspecto que no había sido tocado en la Upanisad: las teorías acerca del origen de las cosas. Se habla del Ser supremo como Creador. Aquí *Purusa* coincide con *Saguna-Brahman* en la terminología vedántica tradicional, que no debe confundirse con el Absoluto. En cuanto al objetivo de la creación es la alegría (*bhōga*), el juego (*krīda*) o el deseo (*iccha*) de Dios, según distintas concepciones de doctrinas monoteístas de la época. Aunque todo lo que cae bajo la causalidad es irreal por estar aquejado de una forma de conocer dual, Gaudapāda lo expone aquí como un conocimiento válido en el ámbito de lo empírico:

Es un hecho establecido que sólo los seres existentes tienen un origen. La energía vital (*prāna*) engendra todas las cosas. El espíritu (*purusa*) crea bajo formas diferentes las conciencias individuales (*Kārikā* I, 6).

Purusa en cuanto es *Brahman*, dentro del movimiento de la existencia (*Saguna-Brahman*), es la Causa suprema en la estructura de causas del conocer empírico y como tal es válido. Pero no se debe olvidar aquí que «sólo los seres existentes tienen un origen» lo que es lo mismo que decir que sólo los seres empíricos, los que aparecen en el estado de vigilia, son creados. *Brahman*, como Absoluto, no puede originarse, ni él puede ser tampoco origen de nada si seguimos fielmente la investigación advaita.

Al final del capítulo se hace una referencia a la unidad de conciencia en la sílaba *om*, que termina de aclarar el puesto que tiene la causalidad en todo este movimiento de lo Absoluto a lo relativo:

El sonido *aum* se refiere al *Brahman* no supremo pero también se considera como el *Brahman* supremo. El sonido *aum* no tiene causa y es sin segundo.

Nada existe fuera de él ni como efecto suyo. Está más allá de todo cambio (*Kārikā*, I, 26).

Siguiendo el tema, la Upanisad se anticipa a los capítulos posteriores con el concepto de Absoluto. El segundo se refiere a lo ilusorio de la experiencia de dualidad (*Vaitathya*). Lo ilusorio del conocimiento dual se ve por analogía comparando la experiencia del estado de vigilia con la experiencia del estado de sueño. En el sueño, el que sueña cree que es real lo que al despertar comprueba es ilusorio. La dualidad que existe entre el que experimenta y lo experimentado es idéntica en ambos estados de conciencia y lo que produce un conocimiento dual es irreal desde el punto de vista de la verdad una. *Ātman* es lo único real que imagina un universo de irrealidades. En la *Kārikā* 48 del capítulo III se lee: «Ningún ser individual, *jīva*, ha nacido, porque no hay ninguna causa que lo produzca. Ésta es la verdad suprema: nada ha nacido jamás». Esto, que sonaría a locura, visto desde el conocimiento dual, es la verdad no-dual meta de la investigación vedānta.

La realidad que se da a los objetos depende del tipo de conocimiento que ocasiona la experiencia de esos objetos. El descubrimiento de la Realidad absoluta supone un despertar a la unidad de conciencia. Sólo entonces podría decirse que la dualidad depende de una imaginación o creencia de la mente que la percibe porque el hecho de percibir acarrea la ilusión que está en la raíz misma de la relación sujeto-objeto. Lo mismo que cuando se descubre la verdadera naturaleza de la cuerda, en el ejemplo favorito de la filosofía advaita, ya no se cree más que es una serpiente; así cuando se destruye la ilusión de la dualidad, se descubre la no-dualidad, y no antes. Es el *Ātman*, lo único real en el hombre, quien por poder de la ilusión (*māyā*), crea los fenómenos del universo, al conocerlos como objetos: «Si se confunde al Ser con el aliento vital (*prāna*) u otros innumerables objetos, es por efecto de la ilusión (*māyā*)» (*Kārikā* II, 19).

Son objetos, desde el punto de vista del Ser absoluto, tanto los exteriores, o físicos, como los internos, imaginaciones, ideas o conceptos, incluyendo en ello el intelecto o *buddhi*. De ahí que no pueda ser catalogada entre las idealistas esta metafísica por el mismo motivo por el que no puede ser catalogada entre las realistas. El sujeto, como el objeto del conocer, son contenidos de conciencia y la conciencia, vista desde la verdad, es no-dual, es decir, sin contenidos.

3. Relación de las Kārikā con el budismo

3.1. Coincidencia en la negación de la experiencia dual

Se ha encontrado analogía, sobre todo en el capítulo IV de las *Kārikā*, con las doctrinas budistas de *sunya-vāda* y *vijñāna-vāda* o del vacío¹¹.

El Absoluto es visto a través del discernimiento (*viveka*) de lo ilusorio, lo mismo en el estado de *turīya* al que se refiere Gaudapāda, como en el estado de *nirvāna* del budismo. No creo deba verse en ello influencia en una dirección específica, es decir, del budismo al pensamiento de Gaudapāda. Habría que ver más bien un trasfondo de postulados básicos comunes en ambas filosofías, los cuales concuerdan bien con la tradición de *Brahman* o el Absoluto.

El budismo ha mantenido la posición negativa, análoga a la tradición védica *Nirguna-Brahman* (lo que no tiene atributos), criticando a los vedánticos por considerar a *Brahman* como algo positivo. Sin embargo, ¿en qué difiere el Absoluto sin atributos del vacío o *sunya-vāda* budista? Llegados a este punto de abstracción, el Ser absoluto coincide con la Nada absoluta. Poner el acento en lo negativo o en lo positivo es cuestión de matiz, como lo es esta extensa controversia entre vedánticos y budistas.

Gaudapāda, que está en la línea más pura advaita, se inclina en su explicación por el método negativo mucho más que Śankara, por ejemplo, por lo que no es de extrañar que se le compare con el budismo. No parece haber dudas en ningún caso de que se trata de un filósofo vedānta advaita, quizá el que con más propiedad puede llevar este nombre. Y esto se puede decir sólo con tener a la vista las *Kārikā*. El tercer capítulo de esta obra está dedicado al tema central: la no-dualidad. La negación de la diversidad de las cosas empieza por la no-distinción entre sujeto y objeto, raíz de toda dualidad. Lo explica muy bien el ejemplo del espacio contenido en un recipiente de barro: roto éste se integra el espacio que contenía al espacio total. Y aquel espacio que se creía limitado se da cuenta de que nunca fue otra cosa que espacio ilimitado. De la misma manera *Ātman* se cree limitado en el *jīva* o ser humano hasta que descubre su identidad con el Absoluto, cuando se rompe la ilusión del cuerpo psico-físico:

11. Expuestas en los textos *Kārikā de Nāgārjuna* y *Jankavatara*, respectivamente.

Lo mismo que el espacio que está contenido en una jarra no es ni un efecto ni una parte del espacio indeterminado, tampoco el individuo (*jīva*) es un efecto o fragmento del Ser (*Ātman*) (*Kārikā* III, 7).

Aquí aparece la doctrina del no devenir o no-nacimiento (*ajāti*) que es común en el budismo y la tradición advaita. Supone en ambos casos la negación de toda causa. Ni siquiera la ilusión (*māyā*) es causa del devenir. Aunque se dice entre los vedantistas (Śankara, por ejemplo) que la ignorancia (*avidyā*) es la causa de la manifestación múltiple de este universo, en realidad hay que entender que no hay causalidad en la no-dualidad. Porque la causa de la dualidad no podría ejercer como causa si entrara ella misma en el ámbito no-dual. No obstante, alguna expresión debe emplearse para explicar las cosas desde la dualidad causal.

La cuarta parte de las *Kārikā* tiene una terminología algo distinta de las anteriores, lo que hace suponer que se escribió en época diferente: términos como *dharma* y *buddha*, de uso habitual en las doctrinas budistas, son empleados aquí por primera vez. Esto puede hacer pensar en influencias budistas, pero no es de extrañar que la terminología de la época fuera empleada por filósofos de distintas doctrinas.

3.2. El budismo de Gaudapāda según Dasgupta

Dasgupta ha estudiado, en su conocida obra *Historia de la filosofía de la India*, las *Kārikā* de Gaudapāda, llegando a la conclusión de que coinciden con la doctrina budista e incluso de que Gaudapāda era budista¹². Esto último parece un poco exagerado. Si bien están claras algunas analogías que apunta el profesor Dasgupta entre ambas doctrinas, hay otras que se deben a confusión de terminología según hace notar un filósofo vedānta¹³.

La existencia como vacío del *Madhyamika*, está muy cerca de la doctrina de *ajāti* (no evolución) de las *Kārikā* que estudiamos. Por ejemplo en *Kārikā* IV 19, se dice:

12. «I believe that there is sufficient evidence in his *Kārikā*, for thinking that he was possibly himself a buddhist, and considered that the teachings of the Upanisad tallied with those of Budha» (Dasgupta, *A history of Indian Philosophy* I, Cambridge, 1963, cap. X, pp. 422 ss.).

13. Nihilananda, Prefacio a *Māndūkya Upanisad avec Kārikā de Gaudapāda*, trad. de M. Sauton, Paris, 1952.

La incapacidad de dar una respuesta, la ignorancia y la imposibilidad de determinar el origen de sucesión, conducen a la evidencia de la no-evolución (absoluta) que mantienen los sabios.

Pero puede referirse Gaudapāda a los sabios budistas a la vez que a los vedantistas, y no sólo a los budistas como piensa Dasgupta. En cuanto términos como *dharma* que Dasgupta traduce como apariencia, Nikhīlananda lo entiende como sustancia y en el texto es sinónimo de la sustancia del hombre o *jīva*, según Śankara. Parecen ser términos filosóficos de amplia significación en la época. Por ello son difíciles actualmente de definir. El término *buddha*, que aparece al final del capítulo IV, hace alusión seguramente al conocedor de la verdad, al iluminado al que tiene la luz de la inteligencia, y no al Buddha histórico como afirma Dasgupta.

3.3. El vacío igual al Absoluto

En las *Kārikā* 25 a 27 del capítulo IV, Gaudapāda adopta una posición análoga a la doctrina budista para combatir a los que afirman la realidad de las cosas múltiples. Es la refutación de la causalidad, del devenir, pero en la *Kārikā* 28 se separa de los budistas cuando dice: «los que ven un principio en la conciencia se parecen a los que ven las huellas en el espacio». Para los budistas la conciencia está en devenir, tiene un principio y un fin, mientras que para la tradición advaita la conciencia es idéntica al Absoluto. No cabe duda, sin embargo, de que se refieren a lo mismo, cuando hablan los budistas de vacío y los advaitas de conciencia absoluta, pues ¿a qué iban a referirse si no hay otra cosa que la realidad?

En la negación de la realidad de los objetos exteriores coinciden plenamente el budismo y las enseñanzas de las Upanisad. Pero además la metafísica budista está más próxima a las interpretaciones de Gaudapāda que a otras¹⁴.

Las Upanisad son un transfondo donde puede rastrearse el origen tanto del vedānta absolutista y no-dual como de las doctrinas del va-

14. Dasgupta lo entiende así: «Gaudapāda assimilated all the Buddhist sunyavāda and Vijñā-vāda teachings, and thought that these held of the ultimate truth that these held of the ultimate truth preached by the Upanisads. It is immaterial whether he was a Hindu or a Buddhist, so long as we are sure that he had the highest respect for the Buddha and for the teachings which he believed to be his. Gaudapāda took the smallest Upanisad to comment upon, probably unrestricted to give his opinions unrestricted by the bigger ones. His main emphasis is on the truth that he realized to be perfect» (Dasgupta, *op. cit.*, p. 429).

cío budistas. La tradición ha considerado siempre a las *Kārikā* como formando parte de la escuela vedānta advaita. Y los filósofos advaitas no aceptan su semejanza con el budismo ni siquiera en la cuarta parte. No obstante, esta cuarta parte de las *Kārikā* puede hacer pensar en una reconciliación entre filosofía vedānta y budismo, al menos en la esencia última de ambas. En cuanto a la filosofía vedānta, este punto de contacto es la advaita, de Gaudapāda, como estamos viendo.

IV. METAFÍSICA NO-DUAL Y EPISTEMOLOGÍA

1. *La esencia común entre la metafísica griega y la vedānta*

Grecia, a partir del siglo VI a.C., centra su investigación filosófica en la búsqueda del fundamento único de todas las cosas. Este fundamento es divino en los griegos, como ha mostrado Jaeger¹⁵, igual que el principio universal para la filosofía hindú. En ambos casos hay una búsqueda de la realidad absoluta por la necesidad de dar significado a la multiplicidad inconexa de las cosas.

La realidad se explica primero como algo determinado, uno de los cuatro elementos tradicionales de la física: agua en Tales, aire en Anaxímenes, etc. Luego se va descubriendo el carácter indeterminado de este principio fundamentante de la realidad, acercándose con ello el pensamiento griego y el vedántico. Anaximandro lo presenta como lo indefinido (*ápeiron*), Heráclito habla de él como la palabra divina (*logos*), Parménides lo llama el Ser (*on*). En Parménides existe además una teoría del conocimiento que coincide esencialmente con la del Vedānta, como veremos más adelante¹⁶.

En Sócrates hay una preocupación predominante por el «sí mismo» del ser humano como fundamento de su conducta: esto enlaza perfectamente con el interés práctico de la metafísica vedānta. Tanto en Sócrates como en los filósofos vedāntas, la especulación metafísica no tiene otro interés sino el de provocar la interiorización del hombre conectándole con una atención y observación que proviene de lo profundo del Ser, el discernimiento (*viveka*) en la filosofía advaita.

Con Platón la metafísica se desarrolla como un estudio de la realidad verdadera o mundo divino de las esencias y su relación con la

15. W. Jaeger, *Paideia*, México, 1957, trad. de J. Xirau y W. Roces, libro tercero: «En busca del centro divino».

16. Cf. *supra*, IX, 3.

realidad empírica, el mundo de lo sensorial. El alma racional, capaz de contemplar el mundo divino, tiene algo de divino también. Y el fundamento del neoplatonismo, donde el alma y la realidad divina (el *nous*) llegan a unificarse, se encuentra ya en Platón.

La unión de *Ātman* y *Brahman*, el ser del hombre y la realidad absoluta, por la vía de la inteligencia o el conocimiento liberador aparece en la metafísica griega como fundamento del conocer, aunque no tenga el carácter que tiene la filosofía vedānta¹⁷.

2. La búsqueda de lo Real

Las Upanisad más antiguas¹⁸ dan diversas explicaciones sobre aquel principio indeterminado del que todo proviene. Dos términos se emplean bajo diferentes aspectos: *Brahman*¹⁹, la unidad en la totalidad que es el poder sustentador de todas las cosas, la realidad, y *Ātman*, el Ser, que se encuentra en el interior del hombre y que al mismo tiempo coincide con el ser profundo de todas las cosas (Br. Up. II, 5, 19; Ta. Up. I, 5, 1).

En las Upanisad intermedias²⁰ se acentúan las diferencias entre la realidad absoluta, espiritual, tanto universal como individual, y la realidad de las cosas materiales, incluido el cuerpo físico en el hombre. Aparece la separación entre el espíritu universal (*Purusa*) y la materia primordial (*prakṛiti*) (Sv. Up. IV, 10). Y esta misma separación se hace en el estudio del hombre.

De la dificultad de unificar cosas tan distintas en apariencia surgió la metafísica *sāmkhya* que ya está planteada en el análisis de la materia y la «psique» de la *Maitri Upanisad*. La misma intención

17. «Both in India and in Greece, knowledge is basically directed at recognising a final unifying substratum of reality, or a most, a final dualism on which it is founded. Although in Greece the identification of the soul with the fundamental beginning of the world is not so clear as in India there is, as I say, a relationship, or similarity, between them which makes knowledge possible. In Plato it is the *most* which recognises the Ideas, before this Parmenides he already established a direct relationship between the *phronēin* or "thinking" and the highest worth man can obtain, and this way, is, for Greek philosophers, the highest worth claims this when he says the theoretical way of life is the highest model, since it is God's» (F. Rodríguez Adrados, «Indian and Greek Philosophy», *Annals of the Bhandarkar oriental Research Institute, Poona, 1977-1978*, pp. 1-8).

18. *Bṛihadāṛṇyaka, Chāndogya, Aitareya, Taitirīya, Kaushṭaki*.

19. Hay que distinguir *Brahman* neutro, el absoluto de las Upanisad, de *Brahma* (masculino), que se refiere a Prajapati, dios personal de las Brahmanas. En la tradición advaita el significado es siempre el de *Brahman* neutro.

20. *Ishā, Katha, Shevetāsvatara, Mundaka, Maitri, Māndūkya*.

primordial de las Upanisad antiguas se encuentra en las clásicas más recientes: la búsqueda del conocimiento que da lugar a una renuncia al mundo de las apariencias. Esta búsqueda es un camino de liberación que culmina en la unión con el Ser real. En los breves aforismos de la *Īshā Upanisad* se expresa la renuncia (Is. Up. I). La unión de los contrarios que aparecen en la experiencia habitual es fruto del conocimiento y la renuncia o rechazo de lo falso que acompaña al conocimiento de lo real.

En la *Māndūkya Upanisad* la multiplicidad de la realidad armoniza racionalmente con la unidad de la realidad última a través del estudio del conocer, porque el despliegue de la conciencia en distintos momentos o estados da lugar a distintas realidades aparentes, que no son sino la realidad una en visiones parciales de un conocer relativo. En las *Kārikā* de Gaudapāda se separan completamente dos niveles de realidad derivados de los dos niveles de conocer, el relativo y el absoluto, como veremos más adelante.

3. Una metafísica práctica

La multiplicidad aparente de las cosas está regida por una ley de causa y efecto, aparente también. Pero la vida del hombre es una sucesión de acontecimientos encadenados por las causas que los motivaron, donde la felicidad y el sufrimiento juegan un importante papel. Es la ley del *Karma* (acción), de amplia difusión en la filosofía hindú. Mediante el conocimiento de la verdad, se descubre la unidad tras las apariencias, y este descubrimiento libera de todas las consecuencias de la acción y hace del hombre un ser libre:

La causa y el efecto existen mientras persiste la preocupación por la causa y el efecto en la mente. Pero cuando se acaba este apego mental, dejan de existir causa y efecto (*Kārikā*, IV, 55).

La investigación de un mundo de causas múltiples sólo tiene sentido antes de descubrir la unidad del Ser del hombre con la Realidad absoluta. Y este descubrimiento se produce en la conciencia; por ello una investigación en la conciencia misma es lo más importante de esta metafísica. La metafísica advaita es una investigación hacia un conocimiento de la verdad que posibilite su realización. El descubrir esta verdad, que es tomar conciencia de que siempre el Ser (*Ātman*) y lo Real (*Brahman*) fueron uno, no es una simple aventura intelectual, por el contrario, es el significado profundo de la vida del hombre.

El punto de partida es una situación condicionada por la ignorancia, y la investigación metafísica es inseparable a la liberación que conlleva la realización de la verdad. Por eso la metafísica y la teoría del conocimiento se interpenetran a lo largo de un estudio que es a la vez una praxis. La realización de la conciencia una es la conclusión teórica y la meta práctica:

Los seres humanos, en principio serenos eternos e incondicionados por su misma naturaleza, son idénticos sin distinción alguna, por lo tanto son el Ser real que es puro, pleno y eterno (*Kārikā* IV, 93).

La intuición de esa realidad, unidad tras la multiplicidad de las cosas, no es específica de la filosofía vedānta, porque en la filosofía occidental existe desde los griegos. Lo que sí podemos afirmar que sorprende agradablemente en el vedānta es su carácter de filosofía eminentemente práctica. Aspecto que, a partir de los griegos, la filosofía europea parece haber ido olvidando. La necesidad de vivir lo que se ve como verdadero. El que la vida del ser humano esté motivada, transformada e incluso liberada del sufrimiento existencial por la visión de la verdad.

4. *La posibilidad de superar la relación del conocer*

Una epistemología que culmina en una metafísica está en la base de toda investigación filosófica pero especialmente en la investigación no-dual. Dentro del vedānta, la advaita es el primer y último escalón pisado por el intelecto, en su esfuerzo por trascender el conocimiento relativo. Es el sistema más cercano a la unidad impensable e inexplicable.

En la epistemología de las filosofías occidentales siempre se mantiene la estructura relacional del conocer. Siempre se da por sentado que conocer es la relación que se establece entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. De aquí han partido todos los problemas inherentes a la dualidad, cada vez que hay un intento de fundamentar en la verdad absoluta el conocimiento humano. Y es evidente que el conocer es una relación si se trata del conocimiento empírico o intelectual, si se trata de conocer sensaciones o ideas.

Conocer es un fenómeno consciente. Y la conciencia es «conciencia de algo», como insistía Brentano en el ámbito de la experiencia psicológica y Husserl en el de la validez lógico-objetiva. La conciencia siempre se refiere a un objeto. Las metafísicas que tienen esta base epistemológica, y podríamos incluir todas las metafísicas

occidentales, son consecuencia de las distintas maneras de entender la relación sujeto-objeto. Muchos sistemas metafísicos parten de un realismo ingenuo en epistemología:

El conocimiento, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia productivamente una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada²¹.

La definición de Cassirer del conocimiento, tal como el realismo lo ve, expresa perfectamente esta relación con el objeto. Pero, en el realismo, el objeto dirige al sujeto, el cual se limita a reproducir el objeto nada más, mientras que Cassirer habla de una producción, lo que implica una cierta preponderancia del sujeto. A lo largo de la historia de la filosofía, el sujeto se va haciendo cada vez más activo. Recordemos el *Cogito ergo sum* de Descartes, donde la primera evidencia para construir una metafísica es subjetiva. Y sobre todo hay que destacar el sujeto trascendental de Kant, que fundamenta el conocimiento.

Desde el realismo al idealismo y aun cuando en este último se hayan borrado hasta el máximo las estrías de la dualidad sujeto-objeto en favor del sujeto, la Realidad sigue sin fundamento, porque el conocer es una relación incomprensible en sí misma.

La metafísica, teniendo a la vista siempre la experiencia, se ha limitado a un sector de ella: la experiencia en el estado de conciencia vígilica, o, lo que es igual, su consecuencia, el conocimiento empírico y el conocimiento intelectual.

Paralelamente a la filosofía, los llamados místicos han dado testimonio de una experiencia de unidad de conciencia más allá del conocimiento habitual empírico-intelectual, Juan de la Cruz o el Maestro Eckhart, entre otros. Pero la filosofía no los ha tomado en cuenta a la hora de hacer una teoría del conocimiento y una metafísica. La estructura relacional, dual del conocer es, pues, la premisa que la filosofía no ha osado nunca poner en tela de juicio:

Frente a este objeto está siempre un sujeto para el que el objeto es objeto. Aquí radica la estructura relacional del conocer, a la que acaso haya que calificar como el dato fenomenológico fundamental del mismo. Cabrá interpretar esta estructura relacional en direcciones divergentes y hasta opuestas, pero lo que no parece posible es suprimirla del todo. A tal desmán contra la experiencia no se atrevieron ni los idealismos lógicos o metafísicos más extremos²².

21. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, 1953, p. 11.

22. S. Rábade, *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1969, p. 16.

En la filosofía advaita la síntesis del conocer y lo conocido se da trascendiendo el conocimiento empírico. La estructuración de la conciencia en «yo» y «no-yo» se disuelve en la unidad. A la pregunta que está en la base de toda epistemología: ¿cómo conocemos?, la respuesta advaita distingue dos vías: a) la del conocimiento relativo o dual; b) la del conocimiento absoluto o no-dual.

4.1. Conocimiento relativo o dual

El conocimiento dual es el ámbito en el que están insertas todas las metafísicas occidentales, según hemos visto, y también muchas metafísicas hindúes como la samkhya y la mimamsa, e incluso las escuelas del Vedānta monoteísta. Pero en la metafísica advaita el conocimiento relativo únicamente tiene su ámbito de validez dentro de la realidad dual²³.

El conocimiento empírico, con la distinción entre conocedor (*pramātā*), objeto conocido (*prameya*) y conocimiento (*pramiti*), no permite una explicación satisfactoria con miras a llegar a una verdad absoluta.

La explicación primera que puede darse es psicológica, y cuando el conocer es estudiado desde lo psicológico, se desemboca en un escepticismo, como demostró Hume. Es un conocimiento de impresiones e ideas fundamentadas en sensaciones, como impresiones privilegiadas. Es ciencia de creencias subjetivas y no de verdad absoluta.

La filosofía advaita demuestra que no se puede buscar una verdad absoluta en el ámbito del conocimiento de la experiencia relati-

23. El conocimiento relativo o empírico se divide en varios niveles (*pramāna*). En la enumeración de estos niveles la filosofía advaita sigue a la filosofía mimamsa. En ella se reconocen seis conocimientos válidos:

1. Percepción (*pratyaksa*) que puede ser externa o interna. Conocimiento inmediato.
2. Inferencia (*anumāna*). Es un conocimiento mediato.
3. Testimonio verbal (*śābda* o *āgama*). Puede ser de lo sensible (*laukika*) o de lo suprasensible (*vaidika*).
4. Comparación (*upamāna*). Se usa *upamāna* para comunicar la naturaleza de *Brahman* y *Ātman*. También para conocer por analogía como en el caso del Ser análogo al espacio *ākāśa*.
5. Postulación (*arthāpatti*). Puede ser de lo visto o lo oído. Esto último es postulación por testimonio.
6. No-aprehensión (*amplabdhi*). Es el conocimiento de la no-existencia. La no-existencia (*abhāva*) de una cosa puede ser conocida por *amplabdhi*.

va. Por ello el conocimiento empírico sólo tiene validez cuando se tiene en cuenta su naturaleza relativa y la posibilidad de trascenderla en la pura conciencia no-dual del Ser. Se mantiene, sin embargo, la validez relativa de cada nivel de conocimiento dentro del estado de conciencia correspondiente. Y ningún nivel contradice a otro. Por lo tanto, toda teoría del conocimiento que se haya hecho partiendo del estado de conciencia vigílica no contradice la epistemología advaita:

Los dualistas obstinadamente apegados a las conclusiones, a las que su metodología les ha conducido, se contradicen unos con otros, mientras que el punto de vista no-dual no entra en conflicto con ninguno de ellos (*Kārikā*, III, 17).

En efecto, la no-dualidad armoniza con todas las doctrinas posibles, colocando cada conclusión obtenida correctamente de un conocimiento dual como una verdad relativa a ese modo de conocer. Cada estado de conciencia crea su propia realidad y verdad relativa a su tipo de conocimiento. La unidad de la filosofía advaita las engloba todas desde una visión diferente pero no contradictoria. La contradicción sólo surge entre distintas conclusiones a un mismo nivel de conocimiento.

4.2. Conocimiento no-dual

El conocimiento no-dual sólo es posible cuando se ha transcendido el estado de conciencia dual, que es el estado habitual. La transcendencia de la dualidad requiere un camino de investigación que no se limita al estudio intelectual. Se llega a un punto en el que una intuición del Ser es necesaria. Y se afirma la posibilidad de realizar la unidad del Ser.

En la investigación sobre el conocer está incluida una metafísica. La experiencia intuitiva por la que se tiene acceso a la realización del Ser no es infrarracional sino suprarracional. La razón es necesaria en la investigación hacia la última verdad. Y sólo es posible trascenderla cuando se ha llegado al límite de sus posibilidades y no antes. No se trata por tanto de una fe irracional; aunque una fe esté incluida desde un principio como fuerza impulsora del filósofo.

En la práctica, el proceso de investigación acerca del Ser se da en tres estadios:

- a) *śravaṇa*, o el estudio;
- b) *manana*, o la reflexión sobre lo estudiado;

c) *nididhyāsana*, o la contemplación para intuir y vivenciar el Ser.

El primer y segundo estadio requieren un trabajo con la razón exclusivamente, sin el cual no es posible un advenimiento natural, espontáneo del tercero de contemplación o meditación, en el cual la razón da paso a la intuición y la mente discursiva a la mente contemplativa en el lenguaje de la mística occidental.

La reflexión (*manana*) sobre la verdad de *Brahman* debe ser considerada cien veces más eficaz que la instrucción oral (*śravaṇa*). La contemplación o meditación (*nididhyāsana*), cien veces más eficaz que la reflexión. En cuanto al *nirvikalpa-samādhi* (estado de conciencia de *turiya*), los resultados son infinitos²⁴.

Las verdades transmitidas por tradición que se encuentran en las Escrituras como las Upanisad son consideradas autoridad como testimonio de la experiencia personal. Se anima en los textos advaita a vivenciar la verdad no-dual, no a aceptar irracionalmente sus afirmaciones. Sólo así en el tercer estadio de la investigación, el conocimiento de la verdad, adquirido por el estudio y la reflexión, se transformará en visión inmediata de la realidad:

Aquello que no puede separarse en elementos, lo que es inaccesible (al conocimiento empírico o racional), lo que disuelve las apariencias, eso que es Plenitud total, el sonido *aum*, es el cuarto estado (de conciencia) (*turiya*), idéntico al Ser (*Ātman*). El que conoce esta identidad penetra en el Ser por el Ser (Ma. Up. XII).

La metafísica postula una apertura al Ser en un estado de conciencia unitaria, estado al que se llega mediante un estudio del conocer, lo que implica una epistemología y un descubrimiento por fin de la unidad del conocimiento.

No debemos calificar a esta metafísica de monismo porque no elige un sector de la realidad; no elige un objeto para reducir los demás a él. Toma la realidad en conjunto como una conciencia que aparece bajo distintos momentos o estados. No excluye tampoco la multiplicidad que el conocimiento empírico muestra. Cada fenómeno de conciencia tiene una realidad relativa al estado de conciencia que lo originó. Si Śankara ha llamado a esta filosofía no-dual es porque va más allá de la distinción unidad-multiplicidad, como va

24. Śankara, *Viveka-Suda-Mani*, trad. esp. de R. Pla, México, 1980, p. 174.

más allá de todas las dualidades. *Brahman* no es uno, por exclusión de lo múltiple, ni por reducción de todos los seres al Ser. Sólo *Brahman* es, sólo lo real es, y por lo tanto lo múltiple tendrá que considerarse como una visión distorsionada de la unidad de *Brahman*. La existencia es una porque *Sarvam Khal vidam Brahman* (todo esto es verdaderamente *Brahman*). «Todo esto se basa en el espíritu, el espíritu es el fundamento del universo, el espíritu es *Brahman*» (Ai. Up. III, 3).

V. LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO EN LA TRADICIÓN ADVAITA

1. *Conocimiento espontáneamente válido*

La filosofía vedānta considera la validez del conocimiento como intrínseca a ese conocimiento (*svath-prāmānya*). El conocimiento es válido por sí mismo (*svath-prakāśa*), y no por referencia a una realidad exterior. El conocer es algo espontáneo. Cualquier conocimiento que aparece a la mente es válido en sí mismo, la invalidez sólo proviene de circunstancias ajenas a él.

El conocimiento válido²⁵ capta directamente la verdad si no hay un impedimento circunstancial, como, por ejemplo, defecto en los ojos para ver. Incluso un conocimiento falso es falso siempre en relación con la visión de la verdad que es intrínseca al conocer²⁶. Por ello el criterio de validez del conocimiento es la no-contradicción (*abādhita*) y no la correspondencia al objeto.

2. *El criterio de no-contradicción*

Las teorías del conocimiento de la filosofía occidental han estado siempre más cercanas a la teoría de la escuela *nyāya* hindú que a la de la escuela vedānta advaita; ya que coinciden en tener como criterio de validez del conocimiento su conformidad con los objetos. Pero el criterio de validez de una proposición por su correspondencia con el objeto se ha sustituido a menudo en la actualidad por el

25. En sánscrito se usan dos palabras para designar conocimiento: *jñānan*, que puede ser conocimiento válido o inválido, y *pramā*, que es conocimiento válido solamente.

26. Un estudio de la validez del conocimiento se encuentra en *Vedānta paribhasa*, de Dharmaraja Adhvarindra, University of Calcuta. Cf. Satprakashananda, *Methods of knowledge. According to Advaita Vedānta IV*, Calcuta, 1974, pp. 112-113.

criterio de «coherencia dentro del sistema». Este último no está lejos del criterio vedānta advaita de no-contradicción, aunque todavía la coherencia no podría aplicarse a lo no-dual.

La no contradicción es el único criterio que puede aplicarse a la verdad absoluta, mientras que los demás criterios, por hacer referencia a un objeto exterior al conocer, sea físico o lógico, tienen aplicación dentro de la relatividad que marca la relación sujeto-objeto en el conocimiento.

3. *La verdad del conocimiento y los estados de conciencia*

De acuerdo con los textos de la *Māndūkya* y las *Kārikā*, la validez intrínseca del conocimiento puede aplicarse a los niveles de conciencia dual que proporciona un conocimiento relativo a ese nivel, y también al conocimiento no-dual. El que sueña, en el estado de *taijasa* (descrito en *Māndūkya* IV), tiene un conocimiento válido relativo al ámbito que abarca (el del sueño) e inválido con respecto a otro ámbito (el de vigilia, *viśva*). A cada nivel de conciencia pertenece una verdad relativa a su ámbito de conocer que sólo está en contradicción con un nivel diferente. El de sueño, por ejemplo, requiere la conciencia del despertar para que se produzca una contradicción, que no aparecería durante el sueño.

El criterio de verdad de la filosofía advaita debe entenderse como no-contradicción durante el estado de conciencia que el ser humano (*jīva*) tenga en ese momento. Y en esto consiste la novedad de la filosofía advaita, ya que todo conocimiento de la realidad en el estado de vigilia puede cambiar al realizar el llamado cuarto estado (*turīya*) mediante la liberación (*mōksa*) de la dualidad. Porque allí la conciencia está libre de toda relación.

La dualidad que consiste en un sujeto que conoce y un objeto conocido no es más que una producción de la mente. La conciencia está libre de objetos. Es incondicionada y carece de relaciones del tiempo, según ha sido establecido (*Kārikā*, IV, 72).

Sólo podría aplicarse con propiedad el calificativo de verdadero al conocimiento de la verdad absoluta no-dual. Si podemos colocarnos en el conocimiento absoluto, en la medida en que la razón puede intuirlo, sólo *Brahman* está exento de contradicción, ya que todas las contradicciones acaban en él. Precisamente porque del cuarto estado de conciencia sólo puede decirse que es no-contradictorio, porque no es dual, no se puede describir a *Brahman*, lo Ab-

soluto, como «esto es» sino como «esto no es», como veremos más adelante (IX).

4. *La falsedad, superposiciones*

La falsedad no aparece cuando se ven como relativas unas relaciones dentro del dominio de la realidad a que pertenecen. La falsedad aparece cuando a partir del instrumento del conocimiento relativo a un nivel quiere entenderse algo que pertenece a otro, o también cuando se califica de absoluto lo relativo. Por ejemplo, si se considera Realidad absoluta el concepto de realidad que deriva de la experiencia empírica. También, y ésta es la falsedad que más declara la filosofía advaita, cuando se confunde el ser del hombre (*Ātman*) con el cuerpo:

Ātman es verdaderamente uno, sin partes, mientras el cuerpo consta de muchas partes y sin embargo la gente confunde los dos. ¿A qué otra cosa puede llamarse ignorancia sino a esto?²⁷.

Las confusiones que ocultan lo que es son denominadas por Śankara superposiciones al ser. La superposición que está en la base de todas es la de objeto y sujeto en la experiencia diaria de la conciencia dual:

Es un hecho aceptado que el objeto (*visaya*) y el sujeto (*visayin*) contenidos en los conceptos «tú» y «yo», opuestos por naturaleza como la luz y la oscuridad, lógicamente no pueden identificarse, y sus atributos tampoco. La superposición del objeto al que se refiere el concepto «tú» y sus atributos sobre el objeto cuya naturaleza es pura conciencia y se refiere al concepto «yo» es imposible. Y, a la inversa, la superposición del sujeto y sus atributos sobre el objeto es imposible también. Sin embargo, por falta de discernimiento entre estos atributos e incluso entre las sustancias que son absolutamente diferentes, se produce la identificación que se expresa en la forma «yo soy esto» o «esto es mío»²⁸.

Las superposiciones o identificaciones producen un conocimiento falso. La filosofía advaita las señala como punto de referencia en la investigación de la verdad, desde el punto de vista de su realización. Enumeramos las más generales:

27. Śankara, *Aparōksānubhūti* («Autorrealización»), Advaita Asharama, Calcuta, 1973, p. 11. *La realización directa del Ser*, trad. y com. de Consuelo Martín, Buenos Aires, 1989.

28. Śankara, *Brahma-sūtra. Bhāṣya*, Introducción al primer *adhyaya*, Gambhirananda, Calcuta, 1972, p. 1; trad. esp. de Consuelo Martín, Madrid, 1999.

a) La identificación del cuerpo con el Ser que se produce al pensar: «Soy un hombre mortal». La superposición de propiedades corporales se produce al decir: «Estoy enfermo, nací y moriré, soy joven», etc.

b) La identificación del Ser con el cuerpo, identificación que se establece al pensar: «Experimento placer o dolor», «veo con los ojos», etc.

c) La identificación con estados mentales y emocionales, como al pensar: «Estoy triste», «soy feliz», «soy torpe», «soy virtuoso», «yo pienso», etc.

d) La superposición de las propiedades de los órganos de los sentidos: «Soy sordo», etc.

e) La identificación con personas, objetos o conceptos. Si analizamos la condición humana desde el punto de vista del Ser, el empleo de nociones como «yo» y «mío» está referido a relaciones particulares con los objetos o con las personas tomadas como objetos. Podría resumirse en la fórmula: «Yo soy esto», o «yo soy así».

Siempre es una identificación con lo que no somos, ya que fundamentalmente, o según la verdad absoluta de la tradición advaita, no somos nada de lo que podamos decir «esto». No somos ningún «modo de ser». Somos el Ser. Cuando afirmamos que somos de una manera determinada estamos superponiendo al Ser el no-ser. El Ser es ilimitado, incondicionado, cualquier límite o condición lo confunde con el no-ser.

Desde el estado habitual de conciencia estas identificaciones se producen tan imperceptiblemente que no suele plantearse nadie si son verdaderas o no. La investigación advaita pone en cuestión esta misma raíz del yo allí donde empiezan las superposiciones que ocasionan la confusión entre el Ser y el no-ser, con objeto de que se ponga de manifiesto lo que es: el Ser.

Siempre que hay una superposición (*adhyāsa*) se debe a una transferencia de la noción de yo (*aḥam*) a la noción de Ser (*Ātman*). Y esto ocasiona una falsedad en el conocimiento, porque hay una contradicción entre el Ser y el no-ser. El no-ser es el yo empírico, el cual podría definirse como un complejo de superposiciones. En el Ser, como en el conocimiento verdadero del cual no se diferencia, no hay contradicción.

VI. ESTADOS DE CONCIENCIA

1. *Estados duales: de vigilia y de sueño*

Desde el conocimiento dual característico del estado de vigilia, se estudia la dialéctica de los distintos niveles de conciencia²⁹. Desde el estado de vigilia, aparece el Ser como dividido en cuatro partes según el estudio de la *Māndūkya*. La conciencia, es sin embargo, indivisa en sí misma:

El estado de vigilia (*viśva*) abarca la experiencia de los objetos exteriores, el de sueño (*taijasa*), los objetos internos, el de sueño profundo (*prajñā*) es una masa de conciencia indiferenciada. Esta conciencia es la misma que se conoce a través de tres estados diferentes (*Kārikā*, I, 1).

El primero, y punto de referencia para los demás, es el llamado *jagrat*, que subjetivamente considerado es *viśva*. El segundo es *svapna* (sueño), *taijasa* en lo subjetivo. Ambos son estados de dualidad. El tercero, *susupti* o sueño profundo, también llamado *prajñā* desde el sujeto, por ser un estado no-dual, lo estudiaremos aparte.

El primer movimiento en el Ser aparece en la *Māndūkya* como *viśva* y produce la experiencia de la realidad empírica (*jagaritasthana*):

El primer cuarto (*pāda*) es *viśva* (cuyo campo es el estado de vigilia), conocimiento en el que se experimentan los objetos externos... (Ma. Up. III).

Por la mente (*manas*) unida a los órganos sensoriales conocemos los objetos externos... Pero la división entre lo externo y lo interno es un efecto del modo de conocer dual de este estado. Es el Ser (*Ātman*) quien conoce propiamente hablando. Y el *jīva*, a través del *ego* o factor de individuación (*antakarana*), objetiva este conocimiento produciendo la experiencia de un mundo fenoménico. Si la mente se divide a sí misma, sin proyectarse a través de los órga-

29. La psiquiatría ha experimentado, con ayuda de electroencefalogramas, acerca de los estados de conciencia, detectando por los registros eléctricos los diferentes niveles a través del cerebro. Pero estos registros han resultado tan variados que parece ser muy complicado hacer una relación exacta entre la actividad eléctrica cortical y los distintos estados de conciencia. A ello se une la dificultad de experimentar con estados profundos, ya que rara vez se constatan en los sujetos con los que se experimenta verdaderas transformaciones de conciencia más allá de los primeros niveles. Es fácil deducir que las condiciones de «la experimentación» no se prestan para ello.

nos de los sentidos, entonces conocemos los llamados objetos internos. Gaudapāda dice:

Los objetos que se encuentran en la mente [como imaginación subjetiva], a los que se considera no-manifestados, y los objetos que aparecen en el exterior como manifestados [como objetos percibidos], no son más que simples imaginaciones. La única diferencia entre ellos está en los órganos por los que se perciben (*Kārikā* II, 15).

La experiencia de la realidad empírica del estado de vigilia es de la misma naturaleza que la que proviene de la actividad psicológica como la imaginación, la ideación e incluso los sueños.

El estado de sueño (*svapna-sthana*) corresponde al segundo cuarto (*pāda*) de la *Māndūkya*. En él el sujeto que duerme conoce los objetos internos. Así como el sujeto del estado de vigilia (*viśva*) proyecta una experiencia de objetos múltiples llamada realidad empírica, del mismo modo el sujeto en estado de sueño (*taijasa*) proyecta una realidad de ensueños. La mente (*manas*) en el sueño conserva aún las impresiones que fueron depositadas en ella durante la vigilia.

Primero es imaginado el ser individual y a partir de él los diferentes fenómenos subjetivos y objetivos. La memoria del ser individual depende de los pensamientos que guarda como impresiones (*Kārikā* II, 16).

Aquí coincide la *Māndūkya* con la *Brihdāranyaka*, al referirse al estado de sueño:

Y cuando se duerme, lleva con él una parte de las impresiones que provienen del mundo del estado de vigilia y las disocia y reconstruye con fantasías para experimentar un sueño con su propia luz (Br. IV, 3, 9).

Imaginar es conocer una cosa de una manera distorsionada, éste es el modo de conocer tanto del estado de vigilia como del sueño. Se trata de dos modos distintos de objetivación de la mente: objetivación externa y objetivación interna. También podríamos hablar de una experiencia consciente o de una experiencia de lo inconsciente. En ambos casos las experiencias resultan «reales» para el que las experimenta. Las sensaciones de los sueños tienen su origen en la propia mente y crean objetos a los que se refieren, igual que en el estado de vigilia.

La conciencia se divide en dos sectores en el sueño: la conciencia que sueña y lo soñado, que está formado también de conciencia. De la misma manera la conciencia de vigilia aparece dividida en

dos campos: *a*) imágenes interiores que son los objetos internos, como ideas, emociones, pensamientos, y que corresponden a la proyección de la conciencia; *b*) imágenes exteriores, que son los objetos externos o físicos y que corresponden a lo proyectado.

El mismo Ser (*Ātman*), dividido en conocedor, conocimiento y objeto conocido, da apariencia de realidad a este movimiento de la conciencia. Si esta división de la mente ocurre en ella misma aparece una realidad onírica, la cual es considerada ilusión desde el estado de vigilia, pero no desde el mismo estado de sueño, desde el cual aparece como verdadera.

Si el movimiento es proyectado al exterior por asociación con los órganos de los sentidos, la realidad empírica que aparece la tomamos como verdadera mientras dura el estado de conciencia de vigilia, lo mismo que el que sueña cree verdaderamente la realidad de su sueño mientras dura. Pero si tuviéramos acceso a un nuevo estado de conciencia, ¿cómo consideraríamos la experiencia del de vigilia? La realidad de lo proyectado en la conciencia de vigilia se debe a una mayor concentración de esa conciencia. Está en la conciencia y la colocamos en distintos objetos, según dirigimos la atención. Descubrir lo que la realidad es, equivale a descubrir el funcionamiento de la conciencia humana.

2. Estado de sueño profundo

Existe un tercer estado, el de sueño profundo (*susupti*). Es el que corresponde al tercer cuarto (*pāda*) llamado *prajñā* desde el punto de vista del Ser. Resume los dos anteriores unificando sujeto y objeto en una conciencia no-dual:

Durante el estado de sueño profundo, el que duerme no desea ningún objeto, ni ningún sueño. Es el tercer estado (*prajñā*); en él todas las experiencias se unen y diluyen, hasta llegar a ser una masa de conciencia indiferenciada (Ma. Up. V).

Es un estado de síntesis de experiencias, donde éstas se identifican disolviéndose (*ekībhūta*). Por ello se habla de él como de una masa indiferenciada (*prajñā-ghana*)³⁰.

30. Esta disolución e indiferenciación se ha analizado empíricamente. La psico-fisiología ha estudiado el sueño profundo, midiendo por encefalograma unos movimientos más lentos que en el estado de sueño con ensueños. «El período 2 del sueño se identifica por la presencia de los usos del sueño, el período 3 se caracteriza por

A pesar de ser un estado no-dual, *prajñā* no es el estado iluminado de la conciencia absoluta. Los tres estados relativos de conciencia están dentro del sueño, no son iluminados o despiertos. Pero el sueño puede ser de dos clases:

a) *svapna*, que es el sueño habitual de los dos primeros estados y se caracteriza por la captación errónea de la realidad. A través de este sueño se ve una serpiente donde hay una cuerda, con el ejemplo clásico de la filosofía advaita;

b) *nidrā*, definido como oscuridad, el cual se caracteriza por la ausencia de conocimiento de la Realidad.

Al primero corresponde el mundo de los efectos y al segundo el mundo de las causas. Los estados de *viśva* y *taijasa* están identificados con los dos tipos de sueño. Pero *prajñā*, el sueño profundo, sólo está condicionado por el sueño causal *nidrā*³¹. Es por lo tanto un estado en el que no se capta la realidad, pero tampoco se tiene conocimiento erróneo de ella. No es un conocimiento erróneo, es un no-conocer. El pensamiento (*manas*) deja de producir objetos externos o internos, por lo que no aparecen deseos, ni ideas, ni fantasías, ni mundo objetivo para el que está en sueño profundo (*su-supta-sthana*). Con una bella metáfora se describe esto en una Upanisad:

Así como un halcón o un águila, después de volar en el cielo, cansada, plegando sus alas, es llevada hacia el nido, así también aquel Ser se dirige hacia aquel estado en que, dormido, no desea ningún deseo, no ve ningún sueño (Br. Up. IV, 3, 19).

La síntesis de opuestos produce un nuevo estado. En él no existe la primera oposición entre sujeto y objeto ni las demás oposiciones de la mente: ser y no-ser, yo y lo otro, etc. Como la dualidad depende de la actividad mental, no-dualidad significa ser independiente de esa actividad.

El ser humano vuelve a su origen como el águila a su nido durante el sueño profundo y lo hace aparentemente inconsciente. ¿Es

la aparición de ondas lentas de gran voltaje con algún uso adicional, y con el periodo 4 predominan las ondas de gran amplitud de 1 a 3 ciclos por segundo, que se producen con regularidad. Se considera generalmente el periodo 4 como el de sueño más profundo y se alcanza progresivamente a través de periodos más ligeros, es decir, desde el periodo 1 al 4. El 4 es el periodo del que es más difícil despertar» (I. Douglas y J. Schmalz, *Introducción a la psicología fisiológica*, Madrid, 1974, p. 386).

31. Cf. Comentario de Śankara, *Kārikā* I, 14.

inconsciente realmente este estado? ¿Puede hablarse de inconsciencia de la conciencia? El estado que adviene cuando se desprende la conciencia de todos sus objetos, sean sensaciones o conceptos, no es la nada. No se trata de un estado inconsciente, aunque habitualmente lo vivimos como tal por incapacidad para vivenciar la conciencia desconectada de la mente dual. Por tanto, decir que es un estado inconsciente quiere decir simplemente que en él no hay un intelecto que conozca objetos; pero la conciencia no desaparece cada noche en la nada para volver a reaparecer al despertar. La conciencia no puede desaparecer y aparecer sino en el ámbito fenoménico del estado de vigilia.

La evidencia de una conciencia no-dual sólo se encuentra haciendo consciente el sueño profundo. Conforme la conciencia se va ampliando, iluminada siempre por la luz del Ser, el estado de sueño profundo, que era algo inconsciente para el nivel de vigilia, va siendo percibido conscientemente. Es entonces cuando se habla de «éxtasis» en la tradición cristiana, *satori* en el budismo zen o *samādhi* en el hinduismo. Siempre es un sumergirse en la conciencia indiferenciada, más allá de las percepciones sensoriales y del pensamiento. La experiencia es de plenitud o beatitud, tal como se describe en las Upanisad, y tal como la explican también en todas las tradiciones los místicos, yoguis, sufíes y sabios de todas las épocas. Y esta plenitud, esta paz profunda se produce naturalmente por la ausencia de la tensión que producía el campo de deseos en la lucha de los opuestos.

Todos los estados llamados «supra-conscientes», también llamados «estados de meditación» o de «oración contemplativa», se adentran en el sueño profundo con mayor o menor consciencia. En todos los casos los estados de conciencia en que se penetra y se sale son relativos, están en el tiempo, y al volver de ellos se vuelve también al conocimiento erróneo o dual. Pero es a través de estas vivencias como se va descubriendo ese silencio, cada vez más profundo, que, unido a una lucidez creciente, apunta hacia el equilibrio de la conciencia real, a la que aquí estamos llamando estado de *turiya*. Las siguientes palabras de Śankara evocan muy bien lo que tratamos de constatar:

Este estado de silencio equivale a una entera paz, en la cual la mente cesa de ocuparse de lo irreal. En este silencio, aquello que conoce es *Brahman*, con el gozo de la felicidad inacabable³².

32. Śankara, *Viveka-suda-mani. La joya suprema del discernimiento*, cit., *Sloka* 526, p. 237.

La penetración en un estado de conciencia no-dual con lucidez está descrita magníficamente en aquella poesía en que Juan de la Cruz escribe lleno de asombro:

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia transcendiendo
Yo no supe donde entraba,
pero cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo
*toda sciencia transcendiendo*³³.

3. *El cuarto estado de conciencia* (turīya)

La *Māndūkya* sitúa al Absoluto como un cuarto estado del Ser (Ma. Up. 7) y a él se refieren, respecto a este punto, los textos de filosofía vedānta³⁴.

La *Maitrāyana Upanisad*, que pertenece como la *Māndūkya* a las últimas de las Upanisad clásicas, habla también de cuatro condiciones del Ser y se refiere a la conciencia absoluta como la cuarta aunque no lo diga explícitamente. Dice así en Mai. Up. VII, 11:

Él es el que ve, quien pasea como en sueños, quien está en sueño profundo y quien está más allá del sueño. Ésas son las cuatro condiciones del Ser, y la cuarta es la más importantes de todas... Por la dualidad de lo verdadero (en la cuarta condición) y lo falso (en las otras condiciones) el Gran Ser (*Ātman*) aparece como si fuera dual.

La *Chāndogya* y otras Upanisad hablan de lo real, lo Absoluto como «uno sin segundo»³⁵; esta expresión indica una conciencia de realidad donde no hay oposición o dualidad. *Brahman* sin segundo es el Uno que no se opone a lo múltiple, lo que dejaría a lo múltiple fuera del Absoluto y no lo absorbería como estado relativo. Es el Uno sin opuesto. Por eso cuando Gaudapāda define el estado de *turīya* como no-dual, tiene exactamente la misma intuición de la

33. Juan de la Cruz, B.A.C., Madrid, 1966, p. 404.

34. «This pasage (Ma. Up. 7), has been verely the Basis upon which all the later systems of Vedanta philosophy have come to be built» (R. N. Renade, *A constructive survey of Upanishadic philosophy*, Poona, 1926, p. 35).

35. «En el principio, hijo mío, lo real (*sāt*) era uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1).

Conciencia absoluta que pueda encontrarse en las antiguas Upanisad, ya que la expresión no-dual apunta en la misma dirección que aquella otra expresión del absoluto, «el uno sin segundo».

A pesar de haber llegado a esa concisión en estas fórmulas sintéticas, hay intentos de explicar el inexplicable Absoluto a base de definiciones casi siempre negativas e incompletas. Como cuando Gaudapāda dice en el capítulo dedicado a la no-dualidad: «A causa de esto voy a explicar ahora lo que está libre de limitaciones, atemporal e idéntico siempre a sí mismo...». Estas explicaciones coinciden con las que se encuentran en todas las tradiciones. La Conciencia absoluta es de tal naturaleza que nunca podrá ser definida adecuadamente. La expresión no-dual es, sin embargo, suficientemente evocadora como para apuntar hacia «aquello que es inexpresable» sin contradicción manifiesta.

4. Estados no-habituales de conciencia y conciencia originaria

Frecuentemente se aplica la denominación «estado de conciencia» a la inexpresable Conciencia no-dual a la que estamos llamando aquí *turiya*. En casi todos los casos no se aplica el término con propiedad. Las alusiones que hacen la psicología y la psiquiatría actuales a los «estados alterados de conciencia» suelen manifestar la confusión que existe todavía en estos ámbitos entre los estados no-habituales de conciencia y la conciencia no-dual. Intentaremos aclarar esta situación a la luz de la *Māndūkya Upanisad*.

Entre los estados no-habituales o «alterados» de conciencia hay que clasificar tanto estados infra-rationales (trance, pérdida de identidad, regresión, estados semi-inconscientes, hipnosis, histeria, etc.) como estados supra-rationales (éxtasis, raptó místico, el estado de «conciencia cósmica») y lo que Maslow llama experiencia cumbre o trascendente. Así lo explica él partiendo de su constatación como psicólogo:

El proceso correcto del llegar a ser nos recompensa una y otra vez mediante experiencias cumbres. Ser y llegar a ser no son contradictorios ni se excluyen mutuamente. El proceso de aproximación y la llegada misma son ambos remuneradores en sí mismos. Quisiera aclarar, una vez llegado a este punto, que me interesa diferenciar el cielo que tenemos enfrente (el del desarrollo y la trascendencia) del cielo que queda atrás (el de la regresión). El «*nirvāna superior*» es completamente distinto del «*nirvāna inferior*» aun cuando muchos clínicos los confunden³⁶.

36. A. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Princeton, 1962; *El hombre autorrealizado*, Barcelona, 1976, p. 210.

La experiencia del primer grupo debe incluirse en el estado general de *taijasa* o sueño con ensueños; mientras que las del segundo, que están a una inmensa distancia de las primeras en cuanto a dignidad humana, creatividad y consecuencias en la conducta, formarán parte del estado de *prajñā* con mayor o menor lucidez, como se explicó en el capítulo anterior.

Sólo la lucidez conduce a la estabilidad mental. Experimentos clínicos³⁷ han llevado a la conclusión de que las emociones desequilibradas se ponen en equilibrio gracias a la atención. La atención que organiza el psiquismo está por encima de la propia «psique». Hay una jerarquía de niveles desde el biológico al mental y por encima está la atención total de la conciencia despierta.

Cuando la conciencia originaria se vive incluida en la conciencia física, es decir, sin exclusión del estado de vigilia, se manifiesta como lucidez o atención total. Éste es el estado de libertad de los condicionamientos al que se refiere Krishnamurti. La conciencia absoluta de *turīya* no es un estado particular, ni inferior ni superior a la conciencia de vigilia habitual, es una conciencia originaria, total e idéntica a sí misma. Esto es lo que quiere decir no-dual.

El profesor Yujiro Ikemi, que ha investigado acerca de los estados alterados de conciencia, hace también una distinción entre los distintos estados y la «conciencia pura», según la tradición del budismo zen:

El significado más profundo de la práctica de los métodos del ASC (estados alterados de conciencia) puede conducirnos a la comunicación con el territorio más profundo de nuestra conciencia o existencia psicológica, la que rige nuestras innatas funciones homeostáticas y la realización del «verdadero Ser». En el zen este territorio se llama «conciencia pura», etc. Consideramos que este estado de conciencia no es un estado alterado, ni tampoco un estado místico o sobrenatural, sino un estado básico, de eterna conciencia, que todo el mundo tiene sin ser consciente de él³⁸.

La palabra «estado», obviamente, no puede aplicarse con propiedad a algo que trasciende toda distinción, división o comparación. Sin embargo, clarifica enormemente su estudio, un estudio que rebasa desde luego el ámbito psicológico en que el término «es-

37. Ver la obra de la doctora Thérèse Brosse *Conciencia y energía*, donde se explican los experimentos llevados a cabo por ella misma que confirman la existencia de un nivel superior al psiquismo que ella localiza en la conciencia de que habla la filosofía shakti-vedānta-advaita.

38. *Altered States of Consciousness*, Ponencia para Coloquio Internacional «Science et Conscience», Córdoba, 1979.

tado» está incluido. Teniendo esto presente, la conciencia *turīya* debería considerarse no un estado más, sino la verdadera naturaleza de la conciencia absoluta.

La conciencia originaria no se puede abordar según unos modelos lógicos por la naturaleza dual de la mente. Sólo es posible un acceso negativo a ella que desvíe lo falso y permita intuir lo verdadero. Se trata efectivamente de la verdadera naturaleza de lo real, e incluye todos los estados sin ser ninguno de ellos. La liberación del ser humano, que es el objetivo de la filosofía que investigamos, coincide con la disolución definitiva de su conciencia relativa en la conciencia originaria. Esto ha sido mal interpretado por muchos pensadores occidentales que, con una visión meramente intelectual, entienden que hay en esta disolución una pérdida de algo positivo. Lo cierto es que al vivenciar lo real sólo se pierde lo falso, lo ilusorio.

El camino hacia la conciencia originaria, hablando de camino como concesión a nuestra imagen espacio-temporal, es siempre de una lucidez creciente y en el límite sólo se puede hablar de la plenitud total de la conciencia, y no del vacío o la negación, como parece desprenderse de ciertos textos advaitas mal interpretados. El estado de *turīya* en la filosofía advaita es «nada de lo irreal» por ser lo real mismo.

VII. EL CONOCIMIENTO DE LO MÚLTIPLE Y LA ILUSIÓN

1. *Causalidad y creencia en un mundo múltiple*

Una diferencia fundamental entre la metafísica advaita y otras metafísicas es que la advaita no encuentra ningún fundamento para creer que el proceso de devenir sea real, mientras la mayoría de los sistemas, tanto occidentales como orientales, dan realidad a la evolución, la causalidad, el tiempo y la existencia de un mundo múltiple. Gaudapāda dedica un buen número de *Kārikā* a refutar las doctrinas basadas en la causalidad que fundamentan un mundo múltiple.

La filosofía occidental, en general, ha afirmado la existencia del mundo externo basándose en la causalidad³⁹. A lo largo del capítulo

39. Como decía Hume, se ha admitido como causa de nuestras percepciones la realidad de existencias exteriores que no conocemos. Si lo que conocemos son nuestras percepciones y las representaciones de ellas, lo demás es una creencia, profundamente arraigada en la naturaleza humana, pero sin certeza racional. «The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existen-

lo IV de las *Kārikā* se demuestra que la causalidad no puede aplicarse a las realidades que aparecen, tengan o no existencia: «Cualquier cosa que aparece no es producida ni por ella misma ni por otra cosa. Ninguna cosa es producida, tanto si es existente como no existente» (*Kārikā* IV, 42).

Gaudapāda ha visto que la causalidad no puede fundamentarse en la verdad absoluta. Y ha establecido la teoría *ajāta-vada*, según la cual la realidad no está nunca en devenir, no fundamenta la multiplicidad, la cual simplemente no es, desde el punto de vista de la verdad absoluta. Lo absoluto no puede ser causa de lo relativo. La causalidad es una relación entre cosas relativas, sin fundamento en la verdad absoluta. El motivo por el cual un universo causal se ve como real habitualmente es el temor a la realidad absoluta, nos ha dicho Gaudapāda. «Las enseñanzas sobre la causalidad fueron enseñadas para aquellos que fundamentan la realidad en la experiencia empírica por temor a lo Absoluto inmanifestado» (*Kārikā* IV, 43).

El temor lo produce precisamente la creencia en la dualidad. En la Upanisad del bosque se analiza psicológicamente este miedo que desaparece en la conciencia no-dual. Dice así:

Estaba asustado. Las personas suelen estar asustadas al estar solas. Y reflexionó: «Si no existe nadie excepto yo, ¿de qué tengo miedo?». Entonces su miedo desapareció, pues ¿de qué había de temer? En verdad el miedo lo produce otro» (Br. Up. I, IV, 2).

2. Conciencia y existencia

Existir, según la etimología latina, tiene el significado de «estar ahí». Este significado general, sin adentrarnos en las diferenciaciones entre esencia y existencia que la filosofía vedānta no hace, concuerda con la expresión de «lo real». «De lo irreal no hay existencia; de lo real no hay no-existencia» (*Bhagavad-Gītā* II, 16).

Para la filosofía vedānta, en la que «lo real» coincide únicamente con el Ser absoluto, sólo se puede hablar de existencia con referencia a la realidad absoluta⁴⁰. Sin embargo, como la realidad, o lo

ce, to reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent are nothing different to it. Whatever we conceive, to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form» (D. Hume, *A treatise of human nature* I, Oxford, 1968, parte II, sec. VI, pp. 66-67).

40. *Ramana Maharshi and his philosophy of existence*, Mahadevan Sri Ramanasraman, Tiruvanamalai South India, 1976.

que vemos como tal, depende de la visión de la conciencia, pueden encajar la existencia del ámbito de los fenómenos y del ámbito de las ideas como momentos relativos de una conciencia dual.

Para poder mostrar cómo la conciencia, en un movimiento de desdoblamiento, produce un mundo de fenómenos, se hace referencia en las *Kārikā* y en general en la metafísica advaita al estado de sueño. Gaudapāda explica que en el estado de vigilia, aunque no vemos que la dualidad es ilusoria, la mente funciona de la misma manera. La dualidad sujeto-objeto, que nos parece real, no es sino una visión errónea de la mente dual. Dice en *Kārikā*, III, 31:

Todas las cosas, las animadas y las inanimadas, son percibidas por la mente y no son sino la propia mente. Porque cuando la mente cesa en su trabajo mental, la experiencia múltiple no se percibe más.

En el sueño profundo no hay deseos ni objetos de ninguna clase. Por eso dice Gaudapāda: «La dualidad que consiste en un sujeto que conoce y un objeto conocido no es más que una producción de la mente» (*Kārikā*, IV, 72).

La declaración es tajante: no se tiene ya experiencia de multiplicidad cuando la «mente deja de ser la mente», es decir, cuando la conciencia deja de ser conciencia del objeto para ser conciencia pura. Es la expresión propia de quien habiendo vivenciado ese estado de conciencia lo expresa directamente. La conclusión que se deduce de esta vivencia: «las cosas no son más que la mente misma», es inevitable si tenemos en cuenta que la mente es la que conoce dualmente, a partir de la conciencia no-dual, y que los objetos de conciencia se producen en esa visión dual.

Sin embargo, la mente, por sí misma, no produce un mundo de objetos existentes. La luz de la inteligencia se refleja en ella como en la luna la luz del sol. La mente, la conciencia representativa o «conciencia de algo», es un objeto a su vez, pues forma parte de la relación del conocer. No existe ni conoce por sí misma. Toda existencia reflejada proviene del Ser, el cual «brilla por sí mismo». Y el Ser es *Cit*, conciencia incondicionada.

En la tradición vedānta se nombra al Ser como *sāt-cit-ānanda*, lo que viene a significar que es una unidad, que cuando se desdobra en sí misma es existencia idéntica a la esencia (*sāt*), conciencia pura (*cit*), y totalidad que se vive subjetivamente como beatitud o plenitud (*ānanda*). La existencia tomada en este nivel de conciencia es efectivamente lo real y en el límite de no-dualidad no se diferencia de la conciencia:

Cuando la filosofía vedānta habla de existencia no se refiere a una existencia inerte. Es conciencia y plenitud (*sāt-cit-ānanda*). Es el no-dual Absoluto, uno sin segundo⁴¹.

3. *El origen de la experiencia de lo múltiple*

Hemos visto que el conocimiento del mundo físico es un conocimiento distorsionado por la dualidad sujeto-objeto. Un conocimiento así sólo puede ocasionar una realidad aparente. Al no ver la verdad de la unidad por identificación con lo que se percibe a través de los sentidos, se atribuye a la visión dual una realidad que sólo corresponde a la conciencia absoluta.

Las *Kārikā* afirman que si sólo *Brahman* existe, el universo no es real, y todo el proceso del devenir que se percibe en la experiencia del estado de vigilia es ilusorio: «Ningún ser individual ha nacido, porque no hay ninguna causa que lo produzca. Ésta es la verdad suprema: nada ha nacido jamás» (*Kārikā* III, 48).

Gaudapāda no encuentra ninguna causa a la experiencia de lo múltiple, porque lo Absoluto (*Brahman*) no puede ser causa de nada, ya que esta relación rompería su unidad. Por eso en las *Kārikā* hay una crítica de la causalidad y a la vez un estudio de las diferentes doctrinas de la época que afirmaban una causa de lo múltiple: «Entre los que disputan (los dualistas), unos admiten la evolución a partir de algo existente, y otros, a partir de algo no-existente». Y Gaudapāda, en su adhesión a la verdad absoluta, llega a esta conclusión: «Lo que ya existe no puede devenir, y lo que no es, tampoco. Así los dualistas en sus disputas llegan a ser no-dualistas al poner de manifiesto que no hay evolución» (*Kārikā* IV, 4).

Es muy común que las diferentes doctrinas metafísicas recurran a un origen divino como fundamento del universo. Pero Gaudapāda no puede admitir que lo Uno fundamente lo múltiple, ni siquiera que lo Absoluto coexista con lo relativo.

Estando insertos en una experiencia dualista, que aceptamos como única realidad, desde el estado de conciencia vigílica, esto tiene que resultar extraño. No nos parecerá tan extraño si tenemos en cuenta que esta conclusión, la de la irrealidad del mundo, es afirmada solamente «desde el punto de vista de la verdad», como dicen los filósofos advaitas. Y desde ese nivel, que no es el nivel de conciencia habitual, la realidad sólo puede aplicarse al Ser absoluto. A la experiencia dual le co-

41. Mahadevan, *Ramana Maharshi...*, cit., p. 24.

responde la realidad relativa que conocemos. Y mientras no se trasciende este nivel habitual de conciencia, será la única pensable.

Como la palabra «realidad» se ha venido usando comúnmente en el sentido de la realidad de las cosas, podría mantenerse el término para este uso utilizando el de «verdad» para indicar el estado no-dual de conciencia. Así lo ha hecho Krishnamurti⁴². La conciencia representativa o dual produce una realidad múltiple. Y cuando la conciencia se vacía de esa realidad sólo entonces la verdad está ahí. Gaudapāda reserva el término «lo real», como estamos viendo, para referirse al conocimiento verdadero no-dual.

Una investigación acerca del conocer en su relación con la verdad puede llevarnos a descubrir el lugar que ocupa la experiencia de lo múltiple. Se puede afirmar que el mundo de la multiplicidad no es ni real ni irreal, sino fenoménico, es decir, algo que se percibe y no se sabe de dónde viene. Śankara ha explicado así la percepción de la multiplicidad en los *Brahma-sūtras*⁴³. Pero para saber de dónde nos viene lo que creemos que vemos, tenemos que investigar más allá de la percepción.

4. *Māyā, la ilusión cósmica*

Gaudapāda no concede existencia alguna a lo dual, pero de hecho hay una experiencia perceptiva. Tendríamos que concluir con él que la multiplicidad de las cosas que conocemos como la realidad no es sino el efecto de no ver la realidad absoluta. Y cuando no se ve con claridad aparecen ilusiones: «Si la multiplicidad que se percibe existiera, desaparecería sin duda [al pasar al estado de *turīya*]. Pero la dualidad no es sino ilusión (*māyā*), ya que la no-dualidad es la suprema realidad» (*Kārikā* I, 17).

El concepto de ilusión (*māyā*) es un enlace necesario en la metafísica advaita para explicar la gran paradoja que se da en la vida del filósofo, el religioso o el sabio. Por un lado está la intuición o realización de la unidad de conciencia (vía contemplativa o unitiva, según la mística cristiana) y, por otro, la experiencia de un mundo múltiple en el estado habitual de conciencia. ¿Cómo es esto posible?, ¿se dan dos realidades?

Para el que ha vivenciado la conciencia no-dual no hay duda, como no la hay en Gaudapāda, de que sólo existe la realidad abso-

42. *Truth and Actuality*, London, 1977; *Verdad y Realidad*, Madrid, 1979.

43. Br. Sū. Comentario de Śankara II, 2, 28 y 29, cit., pp. 418-425.

luta. Y también es posible tener esta evidencia por intuición filosófica. ¿Cuál es la causa, entonces, de que el ser humano viva habitualmente en un mundo múltiple e impermanente?, se pregunta Gaudapāda. La causa no puede ser otra que el auto-engaño, la ilusión, o el conocimiento erróneo. El ser humano no ve las cosas como son, sino como aparecen. Y esta ilusión no sólo está en su mente individual, pues hay unanimidad de visión; se trata de una ilusión cósmica (*māyā-samasti*) controlada por *Brahman* manifestado, el Dios personal (*Īśvara*). La creación del universo físico y psíquico se debe a esta *māyā* universal. Por eso el mundo fenoménico, a pesar de no ser real, es un hecho que está dado, para la posición habitual de conciencia del *jīva*. Todos los objetos múltiples se deben al juego cósmico en el que *māyā* recubre la realidad de lo Absoluto mediante nombres (*nama*) y formas (*rūpa*).

Toda esta explicación que da el vedānta advaita para poder entender racionalmente la paradoja inicial *Brahman*-mundo culmina en el concepto de *apara-Brahman*, el creador de *māyā*. *Apara-Brahman*, el Dios personal, es causa del universo manifestado, pero causas y efectos juntos forman parte de una realidad relativa a nuestro conocimiento erróneo que no tiene más causa que la ilusión. Y *māyā* no es real ni irreal, al igual que el universo que se percibe a través de ella, como una sucesión de causas y efectos, y en un círculo de nacimientos y muertes (*samsāra*):

Māyā consiste en la ignorancia (*avidyā*), es similar a un gran sueño, en el que están encadenadas las almas que vagan en el *samsāra*, mientras no despiertan al conocimiento de su verdadera naturaleza. Pero esta *māyā* es calificada de no captable, ya que no es posible caracterizarla como realidad (*tattva*) o como lo opuesto a la realidad⁴⁴.

Śankara ha desarrollado el tema de *māyā* en sus comentarios a los *Brahma-sūtras*, evitando el concepto de irreal aplicado al mundo. Lo real es *sāt*⁴⁵ y sólo se aplica con propiedad a lo Absoluto (*Brahman*). Cualquier cosa fuera del Absoluto es *asāt*, es irreal, lo que equivale a decir que es nada. El mundo no es *sāt* ni *asāt*, es distinto a ambos. Es algo que aparece por ilusión. La serpiente que aparece donde hay una cuerda no es existente pero tampoco es

44. H. Von Glasenapp, *La filosofía de los hindúes*, trad. de F. Tola, Madrid, 1977, p. 209.

45. *Sāt* significa a la vez bueno y real, por lo que nos recuerda el «sumum bonum» de Platón y los neoplatónicos.

nada, es una cuerda mal vista. Aparece por error es un hecho psicológico (*prasiddha*), pero no se le puede establecer desde un criterio de verdad (*shidda*):

Lo irreal no puede originarse ni desde el punto de vista de la realidad ni por ilusión. El hijo de una mujer estéril no nace ni de hecho ni de manera ilusoria (*Kārikā* III, 28).

De lo inexistente no puede producirse nada ni siquiera por ilusión. Ya que la ilusión, según nuestra experiencia diaria (y como en el caso de la cuerda vista como una serpiente), se da cuando algo se percibe mal. Aquí se hace una diferencia entre lo absolutamente irreal y lo producido por ilusión.

La doctrina de *māyā* de Gaudapāda coincide esencialmente con la doctrina budista de la escuela *vijñāna-vadin* que niega la existencia del devenir y del mundo. Es completamente consecuente con la realidad del Absoluto, fuera de la cual no puede haber nada. En los comentarios de Śankara la experiencia cambiante exterior tiene una existencia empírica. Pero también se trata de un estado de conciencia que produce una visión relativa, la visión dual, que como acabamos de ver en la *Kārikā* 28 del capítulo III no es estrictamente irreal, pero sí ilusoria. Śankara estudia el tema de la existencia del mundo y la ilusión. Y a él se deben abundantes razonamientos al respecto, seguramente por las dudas y controversias que despertaba este tema en la época, como se deduce por los diálogos de los *Brahma-sūtras*. Mientras que Gaudapāda, en las *Kārikā*, pone más interés en destacar la existencia de una realidad absoluta y la posibilidad de un reconocimiento verdadero que lleve al ser humano a esta única realidad.

Sólo hay una realidad y distintos niveles en el conocer. Ésta es la posición ontológica de las *Kārikā*, y a ella sólo puede llegarse después del estudio de los distintos estados de conciencia, como hemos estado haciendo. Por ello, antes de ver en qué consiste la realidad, analizaremos la causa del conocimiento erróneo del *jīva*: la ignorancia o *avidyā*.

5. *Avidyā, la ignorancia fundamental*

Partiendo del estado habitual en que se encuentra el *jīva*, ocasionado por la ilusión que en el caso del sujeto es *avidyā*, veremos a qué se debe esta ignorancia, cómo funciona y si es posible trascenderla.

Para el advaita el conocimiento en el estado habitual de conciencia es un conocimiento erróneo por ser dual, como ya hemos

visto, aunque sea operativo dentro de su nivel, es decir, para la realidad del mundo empírico. Hay dos tipos de percepción errónea (*adhyāsa*)⁴⁶. El primero es percibir una cosa por otra. Como el ejemplo de la serpiente que se ve en lugar de la cuerda. El segundo es percibir una cosa como diferente de lo que es, porque se le ha añadido un falso atributo (*upādhi*). Como el ejemplo de la concha blanca vista a través de un cristal amarillo. O el firmamento que vemos de color azul. En cualquier caso se tiene un conocimiento erróneo. En el primer caso el conocimiento de la serpiente es superpuesto al de la cuerda.

Hay una superposición de conocimiento (*jñānadhyāsa*). El conocimiento de la serpiente es erróneo con relación al verdadero, el de la cuerda. De la misma manera el conocimiento de la realidad empírica es un conocimiento falso, como hemos visto en el punto anterior. Pero en el caso segundo el conocimiento no es falso, sólo se le ha añadido algo que no le pertenece. El color azul al firmamento o el amarillo a la concha. A este tipo de ilusión tenemos que suponerle un sustrato verdadero porque sin él no se podría superponer el falso atributo⁴⁷. Así comenta Śankara la *Kārikā* II, 33, donde Gaudapāda dice: «Este ser se concibe a la vez como objetos irreales de percepción y como no-dual. Y esos mismos objetos son concebidos en la no-dualidad. Por tanto la no-dualidad es la plenitud».

Ya que la no-dualidad del Ser es lo único real, será el Ser (*Ātman*) a quien se le superponen los atributos ilusorios (*upādhi*). Se le superpone el no-ser al Ser real. Y en esto consiste la ignorancia (*avidyā*) por la que se ve dualidad y oposición donde hay unidad.

En el *jīva*, o ser humano, se da la oposición entre *Ātman* y el *upādhi*, como el cuerpo. Pero no es una oposición real, puesto que no se pueden dar oposiciones en la realidad una. Es una dualidad en el modo de conocer la realidad, el cual varía según la penetración de la conciencia en cada ser humano.

Cada *jīva* en el dominio subjetivo del conocer es espectador ignorante que ve la cuerda real a través de su idea de serpiente. Ésta es una ignorancia común a todos los seres humanos, porque pertenece a la memoria del pasado. Esta *avidyā* es falta de atención o distracción ocasionada por un recuerdo (*smirti*). «¿A qué se llama superposición? La respuesta es: a una inatención, que surge a dife-

46. *Adhyāsa nama atasmin tadhiddhīh*, conocer una cosa diferente de como es (Br. Sū. Comentario de Śankara, cap. I, sec. I, Preámbulo).

47. Cf. Śankara, Comentario a *Kārikā* II, 33.

rentes niveles como resultado de alguna experiencia pasada»⁴⁸. Y continúa explicando que cuando se confunde el nácar por la plata, la plata es un recuerdo de una pasada experiencia que se asocia al nácar por el parecido de ambas. Se ven como una misma cosa el recuerdo de la plata y esto (el nácar), porque la diferencia no es captada. Al sustrato nácar se le añade un atributo imaginado: la plata.

Los *upādhi* que se superponen al *jīva*, limitando su visión de la verdad, son las llamadas *koshas*, de las cuales el cuerpo físico es la más superficial. Cada envoltura tiene en su interior el principio de la inmediata, como esencia. Y la ilusión es la identificación de la conciencia individual que se produce en cada caso.

Las diferentes envolturas están en relación con los tres estados de conciencia a través de los tres cuerpos:

a) En el estado de vigilia hay una identificación con el cuerpo físico correspondiente a la envoltura (*anna-māyā*) o envoltura material. Y además la identificación con las envolturas vital, pensante y racional del cuerpo sutil se produce en mayor o menor grado.

b) En el estado de sueño la identificación se produce con el cuerpo sutil cuyas envolturas son *prāna-māyā*, formado por el aliento vital, *mano-māyā*, de sustancia pensante, y *vijñana-māyā* o envoltura racional.

c) En el sueño profundo hay identificación con el cuerpo causal, cuya envoltura es *ānanda-māyā*, envoltura de plenitud o felicidad, no exenta sin embargo de la ilusión o ignorancia universal (*māyā*).

d) En el estado trascendente (*turīya*) no hay identificación, no hay ignorancia. Es la realidad única donde ninguna dualidad existe. Si se la llama estado es impropriamente, y únicamente para facilitar su estudio.

La ignorancia puede ser superada mediante la desidentificación del sujeto que conoce, el *jīva*, con todas las envolturas que lo recubren, hasta llegar al Ser, donde ninguna ilusión es posible porque es «la luz que brilla por sí misma», como dice la tradición advaita.

La ilusión individual (*vyasti*) es *ajñāna* o *avidyā*, y el *jīva*, con todas las *kosha* que le recubren, es producto de esa ilusión. Pero la *advidyā* o la ignorancia fundamental se debe a falta de discernimiento en el *jīva* entre lo real y lo irreal, entre el ser y no-ser. Un intenso esfuerzo de discernimiento llevado a cabo por la inteligencia puede ser capaz, como veremos más adelante, de eliminar la ilusión y dejar al descubierto lo real.

48. Br. Sū. Comentario de Śankara, (I, 1).

VIII. LA CONCIENCIA TESTIGO Y LA INTELIGENCIA

1. *El testigo (sāksī)*

La metafísica advaita considera que el conocer se revela a sí mismo en el momento de conocer algo, así como el sol se ilumina mientras ilumina todas las cosas. *Brahman* es quien «aparece como ser individual en asociación con la mente finita. Del Ser la mente recibe la radiación de la conciencia e ilumina todo, incluso la luz»⁴⁹.

El Ser conoce por sí mismo. Es como si la relación sujeto-objeto estuviera implícita en él. Y por el Ser es iluminada la misma luz que ve, esto es, el conocimiento. Por eso el sujeto que conoce o *jīva*, cuando tiene una experiencia, sea en el estado de vigilia, en el de sueño, o en el de sueño profundo, además de conocer el objeto de esta experiencia es consciente del conocer.

Las Upanisad hablan de un testigo más allá del ego empírico, y este testigo es idéntico al Ser (*sāksī*). La función de este testigo es precisamente iluminar al individuo desde el Ser, sin dejar de ser uno con él:

El Ser trascendental no tiene límites. No está incluido dentro del sistema psico-físico. Básicamente es lo mismo que el Ser que todo lo penetra, pero relacionado como parte de cada individuo, es aparentemente diferente, por lo tanto es llamado *Siva-sāksī* (el Ser testigo individual) para dar una ilustración. Aunque el cielo es uno, el mismo y sin límites, sin embargo aparece diferente y limitado desde cada ventana⁵⁰.

La pura conciencia es espectador o testigo de todas las manifestaciones de la conciencia, sean internas como las del sueño o externas como las percepciones de los objetos en estado de vigilia. El conocimiento senso-perceptual reconoce el objeto —«esto es una mesa»—, pero quien se da cuenta de que conoce la mesa es la conciencia testigo (*sāksī*). Este testigo, puesto que ilumina por sí mismo, no puede ser otro que el Ser, único a pesar de su desdoblamiento como el conocedor (*pramātā*), lo conocido (*pramaya*) y la cognición (*pramiti*), en su aparición en los distintos momentos:

Todo lo que es, es lo Absoluto (*Brahman*). El ser *Ātman* es *Brahman* y el ser tiene cuatro cuartos. Se dice que un solo y mismo *Ātman* es percibido como triple en un solo y mismo cuerpo (Ma. Up. I, 12).

49. Satprakashananda, *Methods of knowledge according to Advaita Vedānta*, cit., p. 82.

50. *Ibid.*

En el acto de conocer la conciencia pura se desdobra en dos: el testigo (*sāksī*) y el yo reflejado (*cidābhāsa*). Pero esto es sólo en el conocimiento dual. El estado de conciencia (*turīya*), cuarto *pāda* de la Upanisad, no es percibido por el testigo porque es la conciencia pura en sí misma.

El testigo permite la permanencia de la conciencia en el paso de un estado de conciencia a otro. La identificación del sujeto que conoce con este testigo se va produciendo al aumentar la intensidad de la atención y la desidentificación con el observador y lo observado. El observador y lo observado llegan a verse como la misma cosa: proyecciones de la conciencia.

Al pasar del estado de vigilia al de sueño con ensueños o al de sueño profundo, esta conciencia unificada que se identifica como «testigo» permanece inalterable. Quien está haciendo esta unificación mantiene una conciencia lúcida, despierta, tanto en la vigilia como en el sueño.

2. La estructura psicológica del conocer

El punto de contacto del Ser como testigo con el conocimiento mental es el intelecto superior (*buddhi*). Después en un proceso de mayor densificación de la conciencia o mayor oscurecimiento, se pasará a *antahkarana*, la sede del *ego* individual, y *manas* o mente concreta, en relación directa ya con los sentidos (*indriya*), que es el nivel más superficial de la conciencia.

La estructuración psicológica es una alienación progresiva del sujeto, reflejo del Ser, en el mundo objetivo, una progresiva exteriorización. El ser se va ocultando poco a poco por identificación de la conciencia con el mundo exterior.

En *Katha Upanisad* (III, 3, 4) se da la explicación psicológica de la relación entre la conciencia y la mente individual con la metáfora del coche.

Ātman, el Ser, es el dueño del coche coincidiendo aquí con el testigo del conocer; *buddhi*, el intelecto superior, es el cochero, y *manas*, las riendas, mientras que los caballos serían los sentidos (*indriya*). *Buddhi* es el intelecto capaz de discernimiento (*viveka*) porque está en contacto con el ser que «brilla por sí mismo»⁵¹.

51. Esta teoría del conocimiento como iluminado por sí mismo (*svatabprākāśa-vada*) se encuentra desarrollada sobre todo en el sistema *sāṃkhya*. El conocimiento en este caso es reflejo de *Purusa* o el ser inteligente en el *buddhi vritti*. Hay una analogía con Platón incluso en el ejemplo del coche.

3. Buddhi

La noción de *buddhi* no se explica en las primeras Upanisad⁵². El significado, siempre que aparece en las Upanisad, es el de inteligencia capaz de intuir el Ser (*Ātman*): «Sólo puede verse por la inteligencia, no existe aquí la diversidad» (Br. Up. IV, 4, 19).

Se trata de la inteligencia en el nivel de ideas, no de pensamientos en cuyo caso se hablaría de *manas*, que está en contacto con la multiplicidad sensorial. La vibración o movimiento de la conciencia (*vajñaraspaṇḍitam*) produce sobre la inteligencia (*buddhi*) la experiencia del conocimiento dual:

El movimiento de un tizón ardiente parece crear líneas rectas o curvas, de la misma manera el movimiento de la conciencia aparece como conocedor y conocido (*Kārikā* IV, 48).

4. La intuición del Ser

En la filosofía occidental la palabra *intuición* significa «la relación directa (sin intermediarios) con un objeto cualquiera, relación por tanto que implica la presencia del objeto»⁵³. En el mismo sentido se habla en la metafísica vedānta de intuir el Ser. La intuición del Ser es el conocimiento que tiene al Ser del hombre por objeto inmediato. Es una visión todavía representativa, que se produce en la *buddhi* o intelecto superior. Y es anterior o posterior a la conciencia de unidad o realización del Ser. Anterior a la vivencia de iluminación y posterior como expresión de la luz del Ser.

La captación directa del Ser como *Brahman*, más allá de toda distinción (*aparōksa Bramanabhuti*), no pertenece a la mente. Está por lo tanto más allá de los niveles de conocimiento relativo, o dual. Sin embargo el hombre tiene un conocimiento intuitivo

52. En Mai, Up. aparece la terminología del intelecto más elaborada desde el punto de vista psicológico. Las funciones de conciencia son aquí: *buddhi* como intelecto, *manas* como mente concreta y *antahkanara* como ego o personalidad. En esta Upanisad aparece el aspecto psicológico del conocer más detallado, seguramente por influencia de la filosofía *sāṃkhya*.

53. N. Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, Buenos Aires, 1963, p. 699. Más adelante leemos que Leibniz dijo que se conocen por intuición las «verdades primitivas» (*Nov. Ess.* IV, 2, 1), es decir, sin mediación de otras. Y J. Stuart Mill aclara: «Las verdades son conocidas de dos maneras, unas directamente por sí mismas, otras por mediación de otras verdades. Las primeras son objeto de la intuición o conciencia, las segundas, de la inferencia» (*Logic*, introd. 4).

del propio Ser (*Ātman*) en el estado de conciencia vigílica (*viśva*). «Además, la existencia de *Brahman* es bien conocida por el hecho de ser el Ser de todo; todo hombre siente que su Ser existe, y jamás siente «yo no existo»⁵⁴.

Esta intuición del Ser que va más allá del yo empírico le abre la posibilidad de realizarlo. Si hay un conocimiento dual, hay una intuición de un sujeto que conoce, aunque conozca erróneamente, y este sujeto está más allá del yo empírico, es «la conciencia testigo» (*sākṣī*) idéntica al Ser. Sobre esta primera evidente intuición del Ser se instala cualquier otra clase de conocimiento perceptual, lógico, etc., porque no podemos conocer ningún objeto sin conocer en nosotros el conocedor.

La superación del estado de conocimiento empírico (con la dualidad sujeto-objeto) se da a la vez de una intuición y evidencia cada vez mayor del Ser. Del descubrimiento de *Ātman* (el Ser) en el *Jīva* surge lo real. *Jīva* en cuanto *Ātman* es pura conciencia (de la realidad), es la «luz que ve»⁵⁵.

En la filosofía fenomenológica del Yo trascendental aunque no pueda conocerse, pues él es quien posibilita el conocer, debe haber una inmediata intuición, reveladora por sí misma. «Los propios “yoes” empíricos están necesitados de esta donación de sentido y de significado. Sólo el Yo trascendental aparece de inmediato a sí mismo como una evidencia»⁵⁶.

Lo mismo sucede con el Ser (*Ātman*), el cual mantiene su presencia en cualquier estado de conciencia en que se encuentre el ser humano. Y por ello siempre es posible una intuición del ser que libere del conocimiento erróneo o *avidyā* y revele la verdad.

A través de una investigación del conocimiento se puede llegar a una intensa intuición y evidencia del ser del hombre como origen de ese conocer y, con él, de lo Real. No se trata sin embargo de una intuición postulada como algo hipotético que se queda en el ámbito de lo teórico, como ha venido sucediendo en la filosofía occidental. En este caso la intuición ha de ser real y, como veremos, el ser humano está involucrado plenamente en el camino que va de la ignorancia (*avidyā*) a la intuición del Ser, y de esta intuición, a la vivencia real.

54. Br. Sū., Introducción de Śankara, Calcuta, 1972, p. 12.

55. En nuestro libro *Jīva, el ser humano a través de los cuatro estados de conciencia*, Madrid, 1979, p. 58.

56. G. Berger, *Phénoménologie du temps et prospective*, pp. 94-95; cit. por S. Rábade, *op. cit.*, p. 129.

IX. EL SER DEL HOMBRE

1. ¿Qué es el *Ātman*?

En las Upanisad hay muchos intentos de definir el *Ātman*, unas veces por vía negativa, y otras con ayuda de metáforas. No debe extraviarnos el uso de diferentes términos, metáforas o definiciones para encontrar a través de la diversidad de alusiones el significado evidente de *Ātman*. Las definiciones más significativas son:

— El aliento de vida en el sentido de espíritu (Av. Up. X, 8, 44).

— El origen de toda forma, de toda acción, de toda felicidad, de todo pensamiento. El Ser es consciente, feliz e inmortal:

No has de desear conocer la forma, has de conocer al que conoce la forma...
No has de desear conocer la acción, has de conocer al que actúa... No has de desear conocer la mente, has de conocer al que piensa.

El aliento es el Ser (*Ātman*), conciencia, felicidad e inmortalidad (Kau. Up. III, 8).

— Lo interno en el hombre, idéntico a lo Absoluto: «Mi *Ātman*, que está en el interior de mi corazón, es *Brahman*» (Ch. Up. III, 14, 4).

— El soporte de todas las cosas, el Ser de todos los seres:

El Ser (*Ātman*) es el director de todo, el rey de todos los seres. Así como los rayos están fijos al centro y la superficie de una rueda de carro, así todos los seres, los dioses, los mundos, los «yoes», están fijos al Ser (Br. Up. II, 5, 15).

— La unidad. En el Ser (*Ātman*) todo se unifica:

Las personas no suelen ver Aquello, ya que se presenta como incompleto. Cuando hace la función de vida es llamado la fuerza vital, cuando habla, el lenguaje, cuando ve, el ojo, cuando oye, el oído, y cuando piensa, la mente. Éstos son únicamente sus nombres según las funciones. El que medita sobre cada uno de los aspectos no sabe, puesto que son incompletos, de la totalidad, que es única.

Hay que meditar sólo en el Ser, pues todo lo demás está unificado en Aquello. A través de todos los Seres debería descubrirse el Ser como se puede coger un animal siguiendo sus huellas, porque a través de todo se conoce al Ser (Br. Up. I, 4, 7).

— El origen del Amor. No se ama a otro sólo se ama al Ser, porque no hay otro, sino el Ser no-dual:

No es por amor a los seres por lo que se ama a los seres sino por amor al Ser.
No es por amor a todo por lo que se ama a todo sino por amor al Ser (Br. Up. II, 45).

— Sujeto que trasciende al sujeto empírico:

Tú no podrías ver lo que ve la visión, no podrías oír a aquel que oye la audición, no podrías pensar a aquel que piensa el pensamiento, no podrías conocer a aquel que conoce el conocimiento. Es tu Ser, *Ātman*, que está en el interior de todo (Br. Up. III, 4, 2).

— Lo Absoluto: *Ayam Ātma Brahman* (el Ser es lo Absoluto) (Ma. Up. 2). «Para el conocedor de la verdad, todas las cosas llegan a ser el Ser» (Is. Up. 7).

Después de la lectura de las Upanisad puede hacerse una definición que tenga en cuenta el contenido subjetivo o interno al hombre y a la vez el contenido absoluto o de totalidad. Éstos son los dos aspectos que se encuentran en todas las definiciones, porque lo esencial, lo inmortal, lo originario, la unidad del Ser del hombre coincide con el Absoluto.

2. *El descubrimiento del Ser del hombre* (vichara)

El descubrimiento del Ser en el hombre, finalidad principal de la *Māndūkya*, las *Kārikā* y de toda la filosofía vedānta, no puede hacerse con un método físico, ya que la esencia del hombre no es el cuerpo, ni tampoco por un método psicológico, porque la individualidad psicológica es también algo instrumental al igual que el cuerpo, algo que es necesario trascender para alcanzar la esencia. Incluso en el camino de autoinvestigación del individuo, lo psíquico, en cuanto separado, es obstáculo, un instrumento parcial y condicionado a las circunstancias existenciales que distorsiona la intuición pura del Ser.

Desde el punto de vista metódico, en la búsqueda de lo real en el hombre, el Ser es opuesto al individuo.

En el vedānta advaita diríamos que sólo el Ser (*Ātman*) es realmente y el individuo (*jīva*) está hecho de superimposiciones (*upādhi*)⁵⁷ basados en la falta de visión o *avidyā*, que es necesario trascender para descubrir el Ser. El individuo se limita, se vacía de su plenitud originaria al aceptar los caracteres que lo distinguen (*viśeṣa*) como la temporalidad. El Ser, por el contrario, es el mismo, pleno de toda la realidad:

El Ser constituye la misma naturaleza del hombre, quien no obstante la desconoce. El calor del fuego no puede ser desconocido por el mismo fuego.

57. *Upādhi* en apartado IV.4 de este trabajo.

Esto es lo que quiere decir un hombre cuando afirma: eso soy yo, quien conoce el presente ahora. Eso soy yo mismo, quien conoce el pasado y el pasado remoto. Eso soy yo, quien conocerá el futuro y el futuro remoto. Se ve que, aunque el objeto para conocer tiene diferentes modos que varían con el pasado, presente y futuro, el conocedor permanece inmutable, ya que por esencia está siempre presente (Br. Sū. II, 3, 7).

La incompatibilidad de *Ātman* con el cuerpo y con el yo empírico la fundamenta la filosofía advaita en la incompatibilidad del eterno presente que se da en la intuición del Ser, con los cambios presente, pasado y futuro. El cuerpo y todos los fenómenos físicos y el yo psicológico, con todos los fenómenos psíquicos (como pasiones, emociones, dudas, etc.), están en continuo devenir, mientras que *Ātman*, el Ser, es idéntico a sí mismo, a través de los tres movimientos del tiempo⁵⁸.

Como el individuo o yo empírico es lo limitado, y el Ser es lo permanente, que en el lenguaje vedānta es sinónimo de lo real, eliminar lo accidental, lo limitado, lo temporal es una liberación de lo falso y una apertura a lo real en el hombre. Por eso se da la aparente paradoja de que liberándose de sí mismo (del yo empírico) se descubre lo auténtico de sí mismo (el Ser).

Ātman está más allá del sujeto, del individuo psicológico, pero no por eso podemos decir que es más objetivo sino todo lo contrario. Por vía subjetiva es como puede descubrirse el Ser del hombre. Tradicionalmente se ha hablado en el Vedānta de un método para llegar al Ser el *vichara* o la investigación fundamental⁵⁹.

Esta investigación mediante la pregunta ¿quién soy yo?, durante una constante y minuciosa observación, va poniendo de manifiesto lo falso. Aquello que creía ser, el sujeto de mis experiencias, no es sino un objeto más de mi conciencia, puesto que puedo separarme de ello y observarlo. Tengo experiencia de lo que observo (de cosas naturales, de emociones, de sentimientos, de ideas), luego son objeto de conciencia y, como tales, son fenómenos. Y la pregunta se mantiene: ¿quién soy más allá de todos los fenómenos? El camino de autodescubrimiento puede ser más largo o más corto, pero la

58. Sobre el tiempo en la metafísica vedānta advaita, ver *El tiempo y la eternidad*, de A. K. Coomaraswamy, Madrid, 1980.

59. El método de autodescubrimiento (*vichara*) ha sido ampliamente empleado por Ramana Maharshi: cf. A. Osborne, *Ramana Maharshi and the path of self-knowledge*, London, 1954; trad. esp. de A. Blay, Barcelona, 1963, y *Revista Viveka* (Madrid), 4 y 14 (1978-1980).

meta no está dada de antemano. La respuesta a la pregunta por el Ser del hombre no pertenece a «lo conocido». Es algo por descubrir.

3. *Ānanda, la plenitud del Ser*

La felicidad es la plenitud del Ser uno. Al producirse la unidad de conciencia, *ānanda* surge espontáneamente:

Quando la división entre objeto y sujeto, producida por la ignorancia, ha sido destruida por la sabiduría (*vidyā*), no queda sino *ānanda*, felicidad espontánea y plena, sola y sin segundo⁶⁰.

La unidad, en cuanto plenitud, es lo opuesto a la división sujeto-objeto, la cual produce por falta de sabiduría (*avidyā*) deseos que son causa de sufrimiento. *Ānanda* expresa, pues, el carácter unificado del Ser. La unidad es *ceto-ghana*, una masa indiferenciada de conciencia que es plena y por ello feliz.

La búsqueda de la felicidad, que en la tradición ética occidental es el móvil de toda acción, es en la del vedānta una guía hacia el descubrimiento del Ser. El ser humano puede mirar hacia sí mismo, hacia la conciencia, descubriendo el origen de toda felicidad proyectada en los objetos de conciencia.

La felicidad como plenitud del Ser tiene que ser reconocida en su origen y no confundida con el deseo o amor a los objetos. Esto está expresado en una Upanisad con belleza evocadora de la verdad:

No es por amor al esposo, querida, por lo que se le ama, sino por amor al Ser...
 No es por amor a los hijos por lo que se les ama, sino por amor al Ser...
 No es por amor al poder por lo que se le ama, sino por amor al Ser...
 No es por amor a los seres por lo que se les ama, sino por amor al Ser...
 Querida Maitreyi, se debe tomar conciencia del Ser, se le debe escuchar, reflexionar y meditar en Él. Al escuchar, reflexionar y meditar en el Ser, todo se conoce (Br. Up. II, 4, 5).

Lo mismo que sucede partiendo de la búsqueda de felicidad y remontándose hasta su origen en el Ser, sucede con todos los valores o motivaciones de la conciencia, de los cuales la felicidad es una síntesis. Cuando la conciencia de plenitud se hace presente por sí misma en el nuevo estado que es la conciencia de *Ātman*, cesa la

60. Śankara, Com. a Ta. Up. 8.

búsqueda de la felicidad, porque no queda nada que buscar, ya que nada hay fuera del Ser: «Aquel que ha llegado al estado iluminado de lo Absoluto, la no-dualidad sin principio ni fin, ¿qué más puede desear?» (*Kārikā*, IV, 85).

X. LA CONCIENCIA ABSOLUTA

1. *Vía negativa: neti, neti*

Toda la investigación filosófica de la tradición advaita tiene como finalidad el demostrar la posibilidad de una realización: la de la conciencia una, que se vivencia en el cuarto estado de *turiya* según la *Māndūkya Upanisad*.

El nuevo estado de conciencia, que trasciende el habitual de la vigilia, es algo inexpresable para el lenguaje dual de este estado de conciencia. Sólo es posible indicarlo por vía negativa, eludiendo una definición que caería en el ámbito dual de los conceptos. Y esto es lo que se hace en el *mantra* VII de la *Māndūkya*:

El cuarto estado (de conciencia) es el que no es consciente ni del mundo interno, ni del mundo externo, ni tampoco es consciente de estos dos, ni de una conciencia global ni es un simple conocer. El estado de *turiya* no es percibido ni ligado a nada, es impensable, indescriptible, su esencia está constituida por su propio ser, que es la negación de todo fenómeno. Es paz y felicidad eterna y excluye la dualidad. Es el Ser (*Ātman*), el que ha de ser descubierto.

Śankara distingue dos tipos de expresión: la expresión indirecta, *laksana*, y la especificación, *viśeṣa*. La especificación se emplea para distinguir un individuo de otros de su especie (*jāti*). Una flor blanca o azul, por ejemplo. La expresión indirecta es la que distingue a un ser de todo lo que se adhiere a él, lo que se le superpone (*adhyāsa*).

Cuando se habla del Absoluto (*Brahman*) como realidad, se emplea una expresión indirecta y no una especificación, porque la naturaleza de *Brahman* no tiene ningún atributo específico que la distinga. Por ello al Absoluto sólo se le puede definir por analogía. Y si se quiere determinar la naturaleza de la Realidad absoluta sólo puede hacerse por vía negativa.

La vía de negación, «lo que no es», se combina en las Upanisad con la vía de afirmación por analogía. Negación: «Ahora la enseñanza es: “Ni esto, ni aquello (*neti, neti*)”, pues no existe otra definición sino la que niega». Afirmación: «Y su nombre (el de lo Ab-

soluto) es lo real de lo real. La energía vital es lo real, y Él es lo real de ella» (Br. Up. II, 3, 6). En las *Kārikā*, Gaudapāda remite a la tradición para definir lo Absoluto: «Todas las ideas que tratan de describir al Absoluto se niegan en: “no es ni esto ni aquello”, por la naturaleza inaccesible de lo eterno» (*Kārikā* III, 26).

Lo mismo que sucede con el concepto de *Brahman* sucede con la experiencia del estado de *turīya*. Para señalar un nuevo estado de conciencia sólo es posible referirse a él mediante la eliminación de lo que no es; lo que queda es lo real. Y lo que queda en este caso es la nada, pues nada que pertenezca al campo de «lo conocido», de lo experimentado en conciencia vigílica, es lo real.

Al mismo punto han llegado los budistas cuando tratan de describir lo indescriptible: el *nirvāna*, el cual no puede ser sino el cuarto estado de conciencia. En el budismo se describe el estado de *nirvāna* con el mismo lenguaje negativo:

Existe, oh *bhikkhus*, aquel dominio en que no se dan ni la tierra, ni las aguas, ni el fuego, ni el aire, ni el dominio del conocimiento y del no-conocimiento, ni este mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, oh *bhikkhus*, que ahí no se entra, que de ahí no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se renace. Carece de fundamento, carece de actividad, no puede ser objeto del pensamiento. Es el fin del sufrimiento (*Udāna*, 8, 1).

La vía de negación (*neti, neti*) no se aplica directamente al estado de conciencia absoluta o al *nirvāna* budista, como se ha entendido a veces, por error. No se trata de un estado negativo. La vía negativa se aplica a «lo que no es» el estado de *turīya* o *nirvāna*.

Es un despejar todo lo irreal, para que lo real brille por sí mismo. Los filósofos advaitas han aclarado este punto. La realidad no es algo negativo, la realidad es más allá de todo atributo de limitación, y esto es lo que significa la negación *neti, neti*:

Si se niegan las cosas limitadas se niega cada una en particular, pero puede surgir la duda: si eso no es el Absoluto, ¿qué es? Pero al emplear la repetición (*neti, neti*), todos los objetos de conocimiento son negados. Y se deduce que el propio Ser que no es objeto de conocimiento es lo Absoluto. Así, la necesidad de seguir indagando cesa.

La conclusión, por tanto, es que el texto niega únicamente la pluralidad del mundo fenoménico que la imaginación sobrepone al Absoluto. Mientras Él permanece inalterado.

Al Absoluto se le nombra así: «ni esto, ni esto», porque no existe nada además de Él. Ello no quiere decir que el Absoluto no exista⁶¹.

61. Śankara, Br. Sū. Bhāṣya, III, 2, 22, cit., p. 627.

La conciencia absoluta queda en su estado puro (*turiya*) cuando las contradicciones del estado dual desaparecen. Mientras eso no se da, el único conocimiento verdadero está en la negación (*apavāda*), porque del no-ser sólo se puede decir que no es sin contradicción:

La legítima función de la mente es decirte lo que no es. Pero si quieres un conocimiento positivo, tienes que ir más allá de la mente⁶².

Sólo negando las superposiciones (*adhyāsa*) que ocasiona la mente dual podemos dar lugar a que la conciencia absoluta de *turiya* se manifieste. Y en esto consiste el único conocimiento verdadero y positivo, porque no se puede negar.

2. El discernimiento (viveka)

La vía negativa no se usa sólo para definir la realidad de *Brahman*; además, es el método para llegar a esa realidad.

La luz del sol se dispersa en múltiples objetos iluminados. «El sol es *Brahman*». Ni los objetos son el sol o la realidad absoluta, ni la luz, es decir, el conocimiento, siguiendo la metáfora tradicional de las Upanisad. En realidad no es nada de lo que podemos concebir; el conocimiento se extingue cuando desaparece la dualidad.

Donde parece haber dualidad... Se conoce algo... Pero para quien todas las cosas son el Ser por ser consciente de lo Absoluto... ¿Por medio de qué se podría conocer Aquello por lo que todo es conocido?, ¿cómo, Maitreyi, podría conocerse al conocedor? (Br. Up. II, 4, 14).

Por eso para buscar la verdad del conocer, yendo a su origen, no se puede emplear el conocimiento discursivo. Ir al origen es hacer el recorrido inverso al del conocer, es decir, ir de los objetos a la luz y de ésta al foco solar o realidad absoluta. La luz en este caso es el discernimiento, y es lo único que puede llevar al origen, al Ser:

El proceso del desenvolvimiento espiritual es como un sendero no demarcado, que sólo puede hallarse con ayuda de la luz que viene de dentro de uno mismo⁶³.

62. Nisargadatta, *I am that II*, trad. de M. Frydman, Bombay, 1976, p. 89. La obra de Nisargadatta se fundamenta en el análisis del «Yo soy» de la tradición vedānta advaita, negando todas las superposiciones como método de investigación de la conciencia.

63. I. I. Taimi, *La realidad primaria. Commentario a los Shiva Sūtras II*, trad. de W. Ballesteros, Buenos Aires, 1978, p. 81.

El discernimiento es una visión desde el Ser que ilumina el mismo campo de visión. Mediante el discernimiento se ve lo falso como falso⁶⁴. En ningún caso el discernimiento cae dentro del ámbito del conocimiento en su relación sujeto-objeto. Aparece siempre cuando se produce una profundización en la conciencia. La transformación de la conciencia surge al llevar el centro de la conciencia a un nivel más profundo, donde no hay dualidad de sujeto y objeto, donde sólo hay conciencia. Y desde allí la visión que se produce es discernimiento (*viveka*).

En las *Kārikā* se habla del discernimiento cuando se recomienda el «yoga sin contacto», es decir, yoga no-dual, sin relación de yo y no-yo, como medio para llegar a la conciencia una: «Se debe observar el comportamiento de la mente cuando está disciplinada, es decir, cuando está libre de representaciones pensadas y con plena capacidad de discernimiento» (*Kārikā* III, 34).

El discernimiento entre lo irreal y lo real es el camino directo para profundizar en la conciencia y supone a la vez para su ejercitación una profundización en dicha conciencia. Esto es así porque se trata de la inteligencia pura, la cual se abre camino desde el Ser por el Ser.

Las afirmaciones de la filosofía vedānta «Todo esto es *Brahman*» o «Yo soy el *Ātman*» (Ch. Up. III, 14, 1; Br. Up. IV, 4, 12) sólo son verdad después de haber hecho el trabajo de discernimiento (*viveka*), el cual es previo, como visión directa, a la realización de esa verdad. Porque la verdad absoluta es algo, que está escondido a la mirada común:

La enseñanza «Tú eres eso» no tendría utilidad en ausencia del conocimiento «Yo soy *Brahman*». Esa enseñanza es usada únicamente por aquel que está familiarizado con el discernimiento entre el Ser y el no Ser⁶⁵.

Lo que oculta este estado de conciencia absoluta es la superposición de lo falso. Lo falso aparece como verdadero hasta que es iluminado por la luz del discernimiento. Y cuando el discernimiento se produce, se ve lo falso como falso y la conciencia se establece en su lugar de origen: el Absoluto.

64. Ver lo falso como falso es verdadero. El discernimiento es el resplandor de la verdad entre las contradicciones, las oposiciones de lo fenoménico. No se origina en el pensamiento.

65. Śankara, *Upadeśa Sāhasrī*, Madras, 1873, trad. de Jagadananda XVIII/90, p. 230.

Así como no pueden encontrar un tesoro de oro que ha sido escondido aquellos que no saben su escondite, a pesar de que una vez tras otra pasen sobre él, así los seres no encuentran el mundo del Absoluto (*Brahman*) aunque todos los días vayan a él (durante el sueño profundo, *prajñā*), pues están separados de él por lo falso (Ch. Up. VIII, 3, 2).

El discernimiento hace su aparición en el conocimiento dual, en la conciencia en que nos encontramos habitualmente. Pero no se trata de una capacidad intelectual, es la luz de la inteligencia antes de ser aplicada a pensamientos concretos. Aparece, no obstante, a través de la reflexión intensa y constante sobre lo que se percibe en la conciencia dual. Y cuando surge el discernimiento se transforma «el modo de ver» y deja paso a un distinto nivel de conciencia.

Este discernir culmina en una nueva visión, la visión de lo real, que es una misma cosa con la realidad, es decir, «lo que es». Por eso, en síntesis, Śankara puede decir: «Se designa como *viveka* el discernimiento entre lo real y lo irreal, la firme convicción de que lo Absoluto, *Brahman*, es real, y el universo, irreal»⁶⁶.

3. Paralelo con el poema de Parménides

Las raíces de la investigación metafísica en esencia son idénticas en los orígenes de la filosofía griega y en los orígenes de la filosofía vedānta. Son dos corrientes paralelas que quizá empiecen a tener manifiestas divergencias a partir de la razón lógica aristotélica que desemboca en una ciencia de lo externo, al lado de la inteligencia intuitiva de los filósofos vedánticos que desemboca en una sabiduría de lo interior.

La metafísica del poema de Parménides tiene una clara analogía con la del vedānta advaita. A Parménides le conduce en su investigación una diosa (*daimon*) brillante y luminosa. Esta diosa puede identificarse con la luz que guía al ser humano hacia la verdad, pues las alusiones a la luz y al conocimiento con el mismo sentido son comunes en la filosofía griega y en la vedānta. Platón llamó «sol inteligible» a lo Absoluto, y el *Katha Upanisad*, por ejemplo, dice: «con su luz todo es iluminado» (Ka. Up. II, 2, 15).

Lo primero que hizo el metafísico griego Parménides es usar el discernimiento para distinguir lo real de las apariencias, y lo hizo, como era de suponer, diferenciando el conocimiento verdadero del

66. *Viveka-Suda-Mani*, cit., Sloka 20, p. 41.

falso para poder seguir únicamente el verdadero sin extraviarse. La metafísica, a partir de ahí, comienza por tomar conciencia de estas dos maneras de conocer: conocer de cosas y conocer de la verdad. Por un lado, está la realidad que deriva de *res* (cosa), la cual se nos presenta como algo imperfecto e inseguro, y por otro la intuición de la verdad, que quiere apoyarse en algo perfecto y único: lo Absoluto.

La diosa, en el poema de Parménides⁶⁷, pregunta: ¿Cuáles son los caminos a seguir para llegar al Ser? o, lo que es lo mismo, ¿qué investigación es necesaria para llegar a la verdad? El único camino practicable es el de afirmar lo verdadero, lo que es, y negar lo falso, lo que no es. Quien se aventura por los caminos de la «opinión» de los mortales «considera como lo mismo y no lo mismo al Ser y al no-ser». Mientras que aquel que avanza por el camino del conocimiento verdadero desemboca en el Ser. Porque sólo el Ser es.

Para Parménides, el criterio de la verdad del conocimiento es la no-contradicción. El verdadero camino es «El Ser es, y no puede no ser»⁶⁸. Sólo el Ser es, y no puede dejar de ser. No hay aquí distinción entre esencia y existencia, como no la hay en la metafísica vedānta advaita. El Ser es, y sólo lo que es, existe. He aquí el fundamento de ambas metafísicas.

En el poema se presentan por separado el camino de la verdad y el de las apariencias y se aconseja seguir el primero. Son dos vías de investigación humana paralelas a las que presenta la filosofía advaita:

— El camino de la opinión de los mortales, correspondiente a *apara-vidyā*, que es vía de ignorancia por confundir el Ser con el no-ser.

— El camino de la verdad (*para-vidyā* en la filosofía advaita) es vía de sabiduría y de confianza según Parménides, porque conduce al Ser. Siguiendo el conocimiento verdadero llegamos a descubrir que «lo mismo es conocer y ser. Así que no me importa por qué lugar comience (afirmar el ser, lo verdadero, o negar el no-ser, lo falso), ya que una y otra vez a lo mismo habré de llegar»⁶⁹.

No es una misma cosa el pensar de la opinión y el Ser; es el pensar con conocimiento verdadero el que coincide con el Ser o lo real. Conocer es por tanto Ser en la Conciencia absoluta:

67. Parménides, *Poema ontológico. Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, trad. de J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, y Revista *Viveka*, 41.

68. *Ibid.*, 1, 2.

69. *Ibid.*, 1, 3.

Una sola expresión queda como camino: el Ser es, y en este camino hay muchas señales de que el Ser es sin origen e imperecedero. Porque es uno y total, inmóvil e infinito. Ni fue ni será, pues es todo a la vez⁷⁰.

Aquello a lo que una y otra vez habré de llegar es a la conciencia única, *Brahman* en la tradición advaita, o el estado de *turiya* de la *Māndūkya*, donde coinciden conocer y Ser.

4. Conocer es Ser

El conocimiento verdadero conduce, tras las transformaciones producidas en la conciencia por el discernimiento, a esta unidad con la realidad absoluta. «Aquel que conoce al Supremo *Brahman*, llega a ser verdaderamente *Brahman*» (Mun. Up. III, 2, 9).

Y conocer al Absoluto significa tener un conocimiento verdadero, porque el Ser absoluto es la conciencia en su estado original. Cuando la conciencia se diversifica en la multiplicidad del conocimiento relativo, la verdad deviene también relativa a ese nivel del conocer. El conocimiento de la conciencia manifestada (*vrutticaitanya*) es válido en su ámbito de manifestación. Pero a la conciencia pura, que está más allá de la relación sujeto-objeto, le corresponde únicamente la verdad absoluta.

El Ser existente manifestado no conoce por sí mismo; debe su luz a la conciencia. Mientras que el puro Ser y la conciencia pura son una misma cosa. Por ello, no hemos podido hablar de la metafísica advaita sin intercalar constantemente una epistemología, y lo mismo se da a la inversa:

No puede haber una profunda investigación en el origen y naturaleza del conocimiento, en las vías del conocer, sin hacer referencia a la realidad fundamental⁷¹.

La tradición vedānta fundamenta la verdad absoluta en esta coincidencia entre el conocer y el Ser; y la mayoría de las Upanisad se refieren a ella a menudo para fundamentar todo lo conocido: «¿qué ilusión o qué sufrimiento puede haber en aquel ser humano para quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Is. Up. 7). Y también: «Todo esto (el universo manifestado) está impulsado

70. *Ibid.*, I, 7.

71. S. W. Satprakashananda, *Methods of knowledge according to Advaita Vedanta*, p. 63.

do por la conciencia. La conciencia fundamenta el universo entero, es su origen, su realidad, la conciencia es el Absoluto» (Ai. Up. III, 1, 3).

5. *La conciencia sin objeto*

La conciencia pura está libre de los objetos porque coincide con el Ser absoluto:

El conocimiento del ser humano iluminado por la verdad no está condicionado por los objetos. Por eso los seres tampoco lo están. El iluminado no los considera condicionados (Ma. Up. IV, 99).

Gaudapāda hace referencia a la conciencia sin objeto como el nivel donde el conocedor coincide con lo real. Es un conocimiento desde el punto de vista de la no-dualidad, no depende de la relación conocedor-conocido. Esta conciencia sin objeto es inconcebible para el nivel de conciencia del que parte la investigación epistemológica de la filosofía occidental, que no va más allá del conocimiento vigílico:

Si por una hipótesis que en este momento nos resulta ya absurda supusiésemos la posibilidad de una conciencia no intencionante, quedaría para tal conciencia la posibilidad del conocimiento como total transparencia de ella misma, pero en total identidad de cognoscente y conocido, sin alteridad relacional alguna⁷².

Lo que viene a resultar una hipótesis absurda, desde el conocimiento dual de la conciencia de vigilia, es precisamente aquello de lo que nos hablan como la realidad quienes han vivenciado el nuevo estado de *turiya*. Y hacia allí se dirige la investigación advaita porque acepta su posibilidad.

Desde el conocimiento habitual representativo es inconcebible la conciencia pura, sin objeto, pero no lo es para quien ha pasado la barrera de ese conocimiento dual:

Un filósofo de la Universidad de Harvard afirma: «¿Habrà otra fuente de conocimiento que no sea la experiencia y su supuesto hijo, el concepto? Los más grandes entre los antiguos han afirmado que sí la hay, y también otros a lo largo de nuestra historia. Yo afirmo también que existe este tercer órgano de conocimiento (la conciencia sin objeto) y que puede ser realizado por aquel que busca afanosamente en la dirección correcta. Y confirmo también

72. S. Rábade, *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1969, p. 75.

a aquellos antiguos que decían que por medio de este otro órgano puede encontrarse la solución a la pregunta última y realizar un conocimiento que no es estéril, aunque su forma puede ser de lo más inesperada. Pero ¿las barricadas de la crítica moderna dejan sitio para la puerta olvidada? Yo creo que sí, una vez que se ha analizado cuidadosamente la estructura de la crítica y se ha separado lo puro de lo impuro, ya que la crítica filosófica no es autoridad absoluta competente para cerrar la puerta al testimonio de la fuente de lo directo»⁷³.

Sin embargo eso no quiere decir que se trate de una conciencia separada de la del estado de vigilia. La conciencia absoluta no excluye los estados relativos, ni aparece aparte de éstos. Si se habla de conciencia pura o sin objeto es para indicar la no oposición, la no contradicción y la falta de límites, pero no quiere decir que tenga una existencia separada y opuesta a la de los objetos. Lo único que podría decirse es que los objetos no tienen existencia ninguna sin la conciencia, como ya hemos analizado en el apartado VI. Leemos sobre la realidad:

El sueño y la vigilia representan los modos dinámicos de la conciencia pura y lo que se considera como sueño profundo es esta conciencia pura, libre de toda falsa añadidura (superimposición) de sujeto y objeto, pura y sin mezcla. Así la conciencia pura permanece concomitante, siendo el sustrato metafísico de la vigilia y del sueño, con los cuales es esencialmente idéntica⁷⁴.

Los estados aparecen diferentes, pero la conciencia permanece como la realidad que hay en ellos. En el ser humano que no ha descubierto las raíces del conocer, cada estado de conciencia se vivencia desconectado del anterior. Caer en estado de sueño es como perder una conciencia y encontrarse con otra diferente, y lo mismo es a la inversa. Al volver a la conciencia vigílica parece que recuperamos el mundo que es nuestra realidad. Pero la realidad que damos al mundo es la realidad de la conciencia, habitualmente más intensa en la vigilia que en el sueño. Aunque por la tendencia dual de la mente veamos conciencia y mundo como separados, ninguno de los términos es separable uno del otro en el estado de vigilia. La conciencia es sin embargo independiente de la representación objetiva, porque puede vivenciarse en sí misma, sin representaciones. La conciencia separada de la existencia relativa no sería una ilusión,

73. F. Merrell-Wolf, *The Philosophy of Consciousness without an Object*, New York, 1973; trad. de C. Martín.

74. K. A. Krishnaswamy Iyer, *Vedanta or the Science of Reality*, Madras, 1930, cap. III. pp. 77-78.

una irrealidad, mientras que la existencia relativa y el mundo carecerían de realidad si pudieran imaginarse fuera de su origen en la conciencia. Krishnaswamy explica así la conciencia pura:

Si consideramos al mundo divorciado de la conciencia pura, nos ocupamos de una no-entidad. La experiencia muestra que la conciencia pura acompaña incesantemente el despliegue de un estado y la reintegración a su seno cuando este estado cambia. Cuando el estado siguiente viene a la existencia, el estado anterior disminuye en memoria, el estado presente recibe en su momento la marca de la realidad. Así, la pura conciencia está lejos de llegar a ser una no-entidad en ausencia de un mundo percibido; por el contrario el mundo es quien se reduce a nada cuando es sustraído de la conciencia pura⁷⁵.

XI. LA REALIDAD DEL ESTADO DE *TURĪYA*

1. *El itinerario de la conciencia según las Upanisad*

El camino de descubrimiento de la verdad que proponen las Upanisad es simultáneo a una transformación en la conciencia del que lo investiga. Las Upanisad describen el proceso de esta transformación. Aunque nos encontramos en los textos con unas afirmaciones metafóricas susceptibles de ser desarrolladas en un sistema teórico, no debemos perder de vista el hecho de que estas afirmaciones marcan la trayectoria de un itinerario.

Teniendo en cuenta el bloque de doctrinas upanisádicas a la vez que los textos escogidos en este trabajo, intentaremos señalar con la mayor claridad la síntesis de este proceso:

a) *Intuición de la totalidad*. En un principio se encuentra la intuición de lo Absoluto como principio supremo de la existencia. «Todo esto es en verdad *Brahman*» (Ch. Up. III, 14, 1). Es una visión directa de la totalidad como unidad.

b) *Descubrimiento de la identidad de Ser*. El segundo paso al que dan gran importancia las Upanisad es la intuición de la conciencia o el Ser, el descubrimiento de la propia identidad. ¿Es posible vivenciar lo Absoluto a través del propio Ser? La intuición del Ser se presenta como algo independiente del pensamiento lógico, como una inspiración⁷⁶.

75. *Ibid.*

76. «Il faut faire l'expérience de cette identité et se l'approprier par une connaissance intuitive qui se présente à l'adepte comme une inspiration. La vie religieuse de ces hommes qui cherchaient l'unité était fondée sur l'expérience directe; ils atten-

c) *El Ser y la realidad absoluta son una misma cosa.* Al descubrir la identidad con el propio Ser (*Ātman*), se descubre también la identidad de ese Ser con la realidad absoluta.

La constatación de este descubrimiento es el tema fundamental de las Upanisad. «Mi Ser (*Ātman*) que está en el interior de mi corazón es lo Absoluto (*Brahman*)» (Ch. Up. III, 14, 4). La realidad absoluta es idéntica a la conciencia o el ser del hombre. Como se lee en la *Chāndogya Upanisad*:

Pero aquella calma profunda que, saliendo del cuerpo y acercándose a la luz suprema, aparece bajo su verdadera forma, aquella es el Ser (*Ātman*); es la inmortalidad, la ausencia de temor (*Brahman*); y el nombre de *Brahman* es «realidad» (Ch. Up. VIII, 3, 4).

La conclusión que obtenemos al haber pasado por este proceso de la conciencia es que si yo (mi identidad profunda, no mi *ego* empírico) soy el Ser y el Ser es la realidad absoluta, entonces «Yo soy la realidad absoluta (*aham Bramasmi*)» (Br. Up. I, 4, 10). La intuición del Ser coincide con una fe en la unidad de conciencia. A este nivel del descubrimiento del Ser en el interior del hombre están dedicados muchos párrafos de las Upanisad. Yajñavalkya dice: «Es tu Ser (*Ātman*) lo que está en el interior de todos los seres» (Br. Up. III, 4, 2). Y también: «Yo soy el *Ātman*» (Br. Up. IV, 4, 12).

Pero una mera información sobre lo que es el Ser no es suficiente para que surja un efecto de transformación en la vida del ser humano. Por eso Narada se acercó a Santkumara para que le ayudara en el descubrimiento de su propio Ser, a pesar de ser Narada un conocedor de todos los libros sagrados. Se presento a él así:

Yo conozco los textos, señor, pero no conozco el Ser (*Ātman*) y he oído a personas como vos que aquel que conoce el Ser supera el dolor. Y yo sufro, señor: hacedme atravesar allende el sufrimiento (Ch. Up. VII, 1, 3).

Nada hay tan próximo al ser humano como su ser, la conciencia en la que aparecen todas sus actividades, sean empíricas, emocionales o intelectuales. Pero la identificación con la conciencia pura supone la desidentificación con los demás estados de conciencia, el del mundo de los objetos físicos que se vive a través del cuerpo fi-

daient l'expérience soudaine de le "plenitude", de la nouvelle naissance, ou transfiguration parfaite, de la conscience de leur définitive indépendance par rapport a toute espèce de relativité propre aux créatures» (I. Gonda, *Les religions de l'Inde I*, Paris, 1962, p. 244).

sico, el del mundo interior de los sueños, los deseos y las motivaciones inconscientes e incluso el del estado de sueño profundo donde la conciencia se confunde con la inconsciencia. En esta desidentificación nada real se pierde, sólo lo falso se ve como falso. No obstante aparece como una penetración en la realidad que se va produciendo en la medida en que el ser humano se va despojando de las realidades ilusorias.

El reconocimiento del propio ser supone una serie de descubrimientos de la verdad, que van marcando un camino. No hay sin embargo, método que conduzca a la verdad, no hay acercamientos progresivos a lo real porque lo real es lo absoluto y todo lo que marca etapas en el tiempo aleja de lo absoluto, que es atemporal.

Identificándose con los distintos fenómenos relativos, el ser humano pasa por distintos niveles de conocimiento dual hasta que descubre el Ser que siempre fue, es y será. Pero no es el «itinerario de la conciencia» al que nos referimos este transitar por los caminos del conocer ilusorio. Estamos señalando, apuntando quizás mediante conceptos enlazados lógicamente, a un camino que se hace y se deshace en cada instante, y que escapa por lo tanto a toda conceptualización. Desconocido y a la vez simple, con la sencillez esclarecedora de la verdad, este peregrinaje de la conciencia y en la conciencia se va marcando a base de desengaños y desilusiones, las cuales van dando paso a una evidencia creciente de la verdad o realidad no dual: la evidencia del Ser.

2. *Realidad no-dual y realidad relativa*

Hemos ido viendo hasta aquí que la constitución de lo real, desde un punto de vista ontológico, no se da en el conocimiento dual de la conciencia de vigilia. Tenemos por tanto que sospechar, si no lo intuimos ya, que se dará en esa conciencia no-dual o pura de que hablan las tradiciones filosófico-religiosas. Pero nunca un conocimiento metafísico puede suplir a una vivencia para transformar la conciencia humana. Por ello nuestra realidad seguirá siendo relativa al estado de conciencia en que nos encontremos. Si, como afirma la tradición advaita, la verdad de la conciencia coincide con la realidad y es un error de visión el creerlas separadas, todo conocimiento dual hará aparecer la visión relativa de una realidad relativa.

Las realidades relativas dependen de la conciencia relativa porque en definitiva su provisional realidad la obtienen de la conciencia misma. Por eso el camino de investigación de la conciencia es el

estudio del desdoblamiento de la realidad absoluta en realidades relativas. Pero también es la posibilidad de trascender los objetos de conciencia relacionales en un estado no-dual, no relacional en la conciencia sin objeto. La infinitud de la conciencia trasciende entonces las realidades relativas. La no-dualidad de conciencia es realidad absoluta. En las Upanisad se explica mediante analogías. Una de las más claras es la analogía del espacio.

El espacio (*ākāśa*) es lo Absoluto (*Brahman*) por sus signos característicos (B. S. I, 1, 22).

El espacio interior del ser humano es tan vasto como el espacio exterior (Ch. Up. VIII, 1, 3).

Esta unidad de conciencia de lo interno y lo externo o la esencia y la existencia es lo que significa realidad en los textos que estudiamos y también a veces en la filosofía occidental⁷⁷.

Hay una correspondencia entre el Ser (interno a la conciencia) y la existencia (externa a la conciencia). Lo exterior y lo interior se unen por la prioridad que se da a la conciencia en la investigación introspectiva.

Esto sucede en la filosofía advaita. Pero creo que es importante constatar aquí, de pasada, que la investigación de muchos físicos actuales está llegando o ha llegado ya al mismo resultado⁷⁸; lo cual nos hace sospechar que tanto por el lado interno o de la conciencia del ser humano, como por el lado externo o de la llamada realidad objetiva, se puede llegar a descubrir la unidad de la realidad.

El ámbito de la causalidad al que pertenece la realidad empírica ha de ser superado, y mientras no se supere, el conocimiento será

77. En el *Diccionario de filosofía* de N. Abbagnano, cit., p. 991, dice refiriéndose al significado del término «realidad» en el apartado 3:

Para Hegel el término «realidad» implica la unidad de la conciencia: «La realidad es la unidad inmediata que se ha producido de la esencia y de la existencia o de lo interno y lo externo» (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen*, ed. 1827, p. 142, trad. de Ovejero y Mauri, Madrid, 1972).

78. «L'univers n'est fait que de formes conscientes d'elles mêmes et d'interactions de ces formes par information mutuelle. Car la conscience c'est la forme et l'information, mais à "l'endroit" non à l'envers, "comme structure-object-dans une-autre-conscience [...]". Le matérialisme consiste à croire que "tout est objet", "tout est extérieur", "tout est chose". Il prend pour agent important le caractère "surpaciel" de la perception visuelle et de la connaissance scientifique. Il prend pour "endroit" (*right side*) l'envers (*wrong side*) des êtres» (R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Paris, 1974, pp. 14 y 35).

un conocimiento relativo de verdades referidas a realidades relativas también:

Lo irreal no puede tener su causa ni en lo real ni en lo irreal. Lo real no puede ser causa tampoco de lo real. Y desde luego es imposible que lo irreal origine lo real (*Kārikā* IV, 41).

Las *Kārikā* de Gaudapāda determinan claramente que hay estados distintos de conciencia que corresponden a tipos diferentes de realidad:

a) El estado de conciencia vigílica que tiene por correlato la aparición de la realidad empírica, una realidad relativa. «El estado común de vigilia se reconoce como aquel en que se experimenta la dualidad entre la percepción y los objetos percibidos» (*Kārikā* IV, 87).

b) El estado de sueño que produce una realidad mental relativa también: «El estado de sueño con ensueños se reconoce como la experiencia de la dualidad de la percepción de unos objetos inexistentes» (*ibid.*).

c) No hay referencia al sueño profundo, porque, en su estado ordinario, es inconsciente.

d) El estado de *turīya* o conciencia no-dual, la cual es idéntica a la realidad, «un estado extraordinario en el que no hay objetos ni percepción de ellos. Este estado está más allá de la experiencia empírica. Los sabios han diferenciado siempre el conocimiento de objetos del conocimiento esencial de la realidad» (*Kārikā* IV, 88).

En efecto, en una de las Upanisad más antiguas los sabios a que alude Gaudapāda expresan la diferencia entre la realidad de la experiencia empírica y la realidad no-dual con esta idea concisa: «Su nombre es “lo real de lo real”. La energía vital es lo real. Aquello es lo real de ella» (Br. Up. II, 3, 6).

3. La apertura a lo desconocido

El cuarto estado de *turīya* es algo nuevo a partir del estado habitual de vigilia en el que nos estamos comunicando. Trascender el conocimiento del estado de vigilia y descubrir lo absoluto en el Ser del hombre es algo no sólo nuevo sino impensable desde la experiencia normal. Es una nueva manera de ver sin continuidad con la anterior. El nuevo estado de *turīya* es, por lo tanto, lo desconocido.

La dificultad, vista teóricamente, parece estribar en encontrar el paso entre un estado de conciencia dual y otro no-dual desconocido

que nada tiene que ver con el anterior. Incluso la doctrina de la no-dualidad es una estratagema para hablar del cuarto estado que, por ser desconocido, es inexpresable. En efecto, en la antigua manera de conocer no puede haber nada que posibilite un advenimiento de lo nuevo si no surge una intuición del Ser. El Ser (*Ātman*) es, pues, incognoscible según la manera habitual del conocer, porque es el conocedor que a la vez es lo conocido y el conocer mismo:

El no dualismo no puede decidirse sobre bases teóricas únicamente. Si se realiza el «Yo» (el *Ātman*), la cuestión no se suscitará⁷⁹.

Muchas veces, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha intuido la presencia del Ser en el hombre; pero todas las interpretaciones que se han dado de él, han quedado en el ámbito de lo teórico, de lo especulativo, porque no se ha tenido en cuenta esta incognoscibilidad del Ser desde el conocimiento dual. Las interpretaciones filosóficas acerca del Ser han sido, como es sabido, inoperantes desde el punto de vista de su realización. Y esto ha producido un rechazo en nuestra época hacia todo pensamiento metafísico, como hemos escrito en otro lugar⁸⁰.

Marcando esta imposibilidad del conocer dual con toda claridad y destacando a la vez la posible apertura a lo desconocido, a lo nuevo, llegaremos a un estado vacío de especulaciones teóricas, que posibilite una nueva dimensión en nuestra conciencia. A esta investigación que prescinde de lo conocido, la experiencia de multiplicidad, y es capaz de abrirse a una nueva dimensión del conocer, quizá le esté reservado el descubrimiento de lo real:

Tal cosa existe (lo desconocido) sólo cuando la mente y el corazón están libres de lo conocido y por consiguiente hay vasto espacio [...] y solamente en este estado puede el hombre escuchar y realizar una dimensión que de otra manera no puede encontrar haga lo que haga⁸¹.

Lo que es relativo a un conocimiento dual debe ser visto con claridad como lo relativo, antes de hablar de lo real. De no ser así damos vueltas indefinidamente en el ámbito de lo conocido. Razonando desde el conocimiento dual, construiremos sin darnos

79. Ramana Maharshi, *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, selección de A. Osborne, Buenos Aires, 1978, p. 26.

80. *Jiva. El ser humano a través de los cuatro estados de conciencia*, cit., IV.

81. J. Krishnamurti, *El despertar de la sensibilidad o el arte de ver*, San Juan de Puerto Rico, 1967, p. 159.

cuenta, es decir, dormidos en el sueño de *avidyā*, toda una serie de teorías sobre la realidad, las cuales, obviamente, no tendrán más verdad que la verdad relativa que les queramos dar. ¿Seguirá conformándose con esto la filosofía?, ¿o podrá ser la investigación filosófica provisional andamiaje para ayudarnos a despertar?

4. *Realidad atemporal*

Todo lo que venimos haciendo desde el modo de conocer habitual, incluyendo la racionalización de una conciencia que se desdobra en distintos estados o momentos que corresponden a distintas realidades, no es más que un modo temporal de ver las cosas. Porque el movimiento aparente que produce una realidad múltiple es consecuencia de una mente temporal. Trascender el tiempo significa, por tanto, entrar en una nueva dimensión.

La alusión a la eternidad que encontramos tantas veces en la tradición cristiana ha sido malinterpretada, pues se ha entendido de la única manera que puede entenderse desde la vigilia: como una infinita duración en el tiempo. Pero la eternidad no es mucho tiempo, la eternidad es lo atemporal. Y dándole su significado auténtico, esa palabra es expresión de la realidad del cuarto estado de conciencia:

Al alma en la que Dios debe nacer, *el tiempo debe escaparle y ella debe escapar al tiempo*, y debe emprender el vuelo, y permanecer en la contemplación de esta riqueza de Dios: allí está la amplitud sin amplitud y la anchura sin anchura; el alma conoce allí a todas las cosas y las conoce perfectamente⁸².

El tiempo es la clave del conocimiento distorsionado de esta experiencia múltiple a la que llamamos la realidad. Y mientras permanezcamos en esta conciencia temporal, la verdadera realidad estará vedada para nosotros porque es incognoscible para el conocimiento en el tiempo. La tensión de conciencia hacia el objeto rompe la unidad original y entonces es cuando vemos el espectáculo del estado de vigilia ordinario, donde lo real aparece fragmentado en mil pedazos y separado en momentos. El cuarto estado de conciencia pura es lo atemporal.

La experiencia de apertura de la conciencia ha sido explicada en la filosofía vedānta como una liberación (*mōksa*), un trascender la mente temporal y el yo empírico que esta mente crea. El proceso

82. Maestro Eckhart, *Del nacimiento eterno*, O. Escogidas, Barcelona, 1980, p. 107.

que aparece en el camino de realización de la verdad o, lo que es lo mismo, de liberación de lo erróneo, se vive como un vaciarse de lo aparente, de lo que no es, que puede ser visto como morir al pasado, para vivir en un presente eterno:

Existe entonces ese estado que pertenece a una dimensión atemporal, en el que el movimiento que conocemos como tiempo no existe. Ello significa vaciar el contenido de la propia conciencia, de modo tal que no haya tiempo; el tiempo llega a su fin, lo cual es muerte⁸³.

5. *La posibilidad de vivenciar lo real*

Antes de vivenciar o al menos intuir el estado de conciencia real o *turīya* como se llama en el *Maitrāyana Upanisad*, no es fácil ni siquiera plantearse la posibilidad de su realización. Desde el conocimiento representativo de la conciencia vigílica esta necesidad no aparece. Porque el Ser no puede ser conocido mediante el conocimiento dual, ya que está más allá de todas sus representaciones, aun cuando éstas no son nada sin él.

La realidad absoluta y el Ser absoluto son incognoscibles. Una vivencia de ellos es, sin embargo, posible y en esta posibilidad se funda toda la investigación metafísica de la *Upanisad* que estudiamos y de las *Upanisad* en general⁸⁴.

Cuando se habla de realización en este contexto no se hace referencia a la realidad sino en el sentido que venimos dando a esta palabra⁸⁵. Queremos decir que hay una posibilidad real, verdadera de vivenciar un estado de conciencia de unidad. Tradicionalmente, en Occidente se ha venido llamando a este estado «unión mística». En las *Kārikā* se habla de ella como la realización del Ser; es la vivencia de una conciencia pura, a la cual no se puede llamar mente, ya que

83. «Morir a lo conocido, morir a lo aparente para nacer en lo real», J. Krishnamurti, *The Wholeness of life* IV, London, 1978, p. 155.

84. «Epistemologically, we are told in various passages of the Upanishads, it would not be possible for us to know the self. Into mind the fact that Kant equally well regarded reality, as consisting of God and the self, as technically unknowable. These were, he said, merely matters of faith. The upanishadic answer is that it is true that God and the self are unknowable, but they are not merely objects of faith, there are objects of mystical realisation» (R. D. Renade, *A constructive survey of Upanishadic philosophy*, cap. I, p. 35).

85. En el *Diccionario de filosofía* de Abbagnano se define el término «realidad» primero como «el modo de ser de las cosas en cuanto existen fuera de la mente». Éste es el significado más generalizado, el cual no tiene nada que ver con el significado que se da al término en este trabajo.

la mente es una expresión dual. Esta vivencia es una liberación de la dualidad que implica la liberación de la relación del conocer con todas las representaciones de la conciencia y las identificaciones del ser humano con ellas. Se llega a la verdad mediante la liberación del error del conocer y no de otra manera:

Cuando la mente deja de pensar porque ha descubierto la verdad del Ser (*Ātman*), entonces la mente deja de ser mente. Y al no tener más objetos que conocer, se libera del acto de conocer (*Kārikā*, III, 32).

La liberación (*mōksa*) de la que se habla bajo distintos aspectos en las Upanisad no es sino salir de la esclavitud del conocimiento erróneo. Se han estudiado los diferentes estados de conciencia para poder descubrir lo que hay en ellos de irreal, es decir, todo lo que pertenece al tiempo. Lo que cambia, junto con el yo empírico, está formado por los cambios que la identificación con representaciones mentales va produciendo en el ser humano.

Todo aquello que está en el tiempo, lo fenoménico, puede estudiarse, el ámbito de lo conocido puede ser analizado y clasificado en niveles, hasta que lo impermanente pueda descubrirse como irreal, como falso, y ésta es la tarea de una mente despierta. Pero lo real no puede ser estudiado, no puede ni siquiera ser conocido, aparece cuando se va despejando nuestra conciencia de lo conocido, cuando se va descubriendo lo falso como falso. Y esta aparición es una liberación. Conocer la realidad es por eso liberarse de conocer realidades relativas como si fuesen absolutas. Más que de un conocer debemos hablar aquí de un vivenciar la realidad, aunque también podríamos llamar a esta vivencia un verdadero conocer, si prescindimos de la referencia del término a lo relacional:

Un hombre que se conoce verdaderamente (que conoce su Ser) va más allá de la muerte; no hay otro camino. Él conoce todo, la causa de la esclavitud, la existencia y la liberación (*mōksa*) del mundo (Sv. Up. VI, 15 y 16).

En algunos textos se habla de esta liberación después de la muerte (Ch. Up. III, 14, 4; Is. Up. 2), pero también se describe el estado de un liberado en vida (*jīvan-mukti*):

Aquel cuya mente está siempre alerta y libre de las características del estado de vigilia, siempre exento de todo deseo, vive constantemente en *Brahman* y es reconocido como un *jīvan-mukti*⁸⁶.

86. Śankara, *Viveka-sūda-mānī*, Sloka 429.

Jīvan-mukta es aquel ser humano (*jīva*) cuya conciencia individual coincide con la conciencia pura del Ser, por lo que puede expresarse así: «Mi más íntima naturaleza es luz, no soy más que luz. Cuando el mundo es iluminado, soy yo quien lo ilumina»⁸⁷.

Gaudapāda se refiere a esta liberación como un despertar del sueño de *avidyā*. Se trata de un estado de conciencia, y lo mismo que hay un despertar del estado de sueño al de vigilia, hay un despertar de la vigilia al nuevo estado de no-dualidad.

En esta liberación del despertar nada desaparece, nada muere, sino las ilusiones de realidad. Todas las experiencias religiosas que se refieren a «renunciar al mundo», «morir para uno mismo», «sacrificarse», de las que tanto se ha hablado y se ha escrito, se ven completamente inmersas en lo ilusorio cuando se miran con esta nueva luz de la tradición advaita. En todos los casos se refieren a la experiencia de un conocimiento falso que da valor a una proyección de realidad, allí donde lo real no está; y luego sufre y se lamenta de su pérdida.

No hay nada sino el Ser. Sólo existe lo real y ello ha de ser vivenciado en un estado no-dual de conciencia. La no-existencia no es más que una relación entre pensamientos, una referencia conceptual dentro del conocimiento relativo. Por eso, nada desaparece, nada cambia y nadie muere. Vivir lo real es el gran descubrimiento y sólo se encuentra al despertar:

Quando el ser humano (*jīva*), que estaba durmiendo por la influencia de la ilusión (*māyā*) sin origen, despierta, toma conciencia de lo Real donde no hay sueños de ninguna clase, aquello no originado y no-dual (*Kārikā* I, 16).

Los que han tenido este despertar han hablado de él como del estado natural del ser humano. Algo así como tomar conciencia de lo que siempre se ha sido realmente.

Siempre se han puesto de manifiesto las dificultades inherentes a la superación de la visión de la multiplicidad de las cosas y la vuelta al origen. Es necesaria una gran intensidad de conciencia que se manifiesta como una constante atención y una serena lucidez. No podemos encontrar esta inteligencia total si no la buscamos en el Ser, en donde verdaderamente somos lo que somos y donde la realidad es lo que es. En el Ser, punto de origen y finalidad de toda

87. *Astāvakra Samita* II, trad. de Niryaswarupananda, Calcuta, 1979, p. 21; *Meditar con el Astāvakra Samita*, trad. y com. de C. Martín, Madrid, 1996.

conciencia, alfa y omega de la realidad, la unidad se consume. El Maestro Eckhart dice:

Es así como ocurre, en verdad: si quieres encontrar en ti a ese noble hijo (al Ser), es preciso que abandones la multiplicidad y vuelvas a tu punto de partida, al fondo de donde has venido⁸⁸.

¿Cómo es posible ir más allá del conocimiento del estado de vigilia y descubrir la unidad tras la multiplicidad? La primera dificultad consiste en tener la intuición suficiente de la verdad a la que se puede llegar, como para dirigir la mente en esa dirección y mantenerla sin distracciones: «Sólo poseen sabiduría quienes mantienen inquebrantable su convicción en el Ser eterno e idéntico a sí mismo. Pero el hombre común no comprende esto» (*Kārikā*, IV, 95).

En cuanto a la disciplina mental, si se puede hablar aquí de disciplina (ya que la palabra suele emplearse para ajustarse a normas externas y aquí se trata de todo lo contrario), en la práctica se encuentran muchos obstáculos. Gaudapāda los ha resumido en dos:

- a) el deseo, que sintetiza toda identificación con el mundo de formas múltiples visto a través del estado de vigilia;
- b) el sueño, que es sinónimo de inconsciencia y abarca todo el estado de ignorancia del Ser «el sueño de *avidyā*».

Dos son por tanto los obstáculos que hay que tener en cuenta: el deseo y el sueño:

Con ayuda de los medios adecuados, la mente dispersa por el deseo y la experiencia debe ser dirigida a su equilibrio. También hay que hacer lo mismo con la mente sumida en la oscuridad del sueño, pues el sueño es tan nocivo como el deseo (*Kārikā* III, 42).

Ante el primer obstáculo tradicionalmente se ha hablado de la necesidad de la renuncia, el desprendimiento, en sánscrito *vairāgya*. Pero estamos viendo que el deseo tiene en su origen un conocimiento erróneo, una ilusión, por lo que más que eliminar el deseo o renunciar a él habrá que descubrir la verdad, la cual, una vez descubierta, hace innecesaria toda lucha, toda represión o sacrificio. Ante el obstáculo segundo: el sueño y la oscuridad del error, se aplica en la práctica el discernimiento *viveka*.

La novedad de la filosofía advaita consiste en que con el simple uso de la inteligencia, a través del discernimiento, se puede llegar a

88. Maestro Eckhart, *Del nacimiento eterno*, cit., p. 107.

esta conciencia liberada. El desapego, la renuncia, tan empleados en la ascesis religiosa de todas las tradiciones incluyendo la cristiana, no es necesario en esta vía. Porque el que descubre lo falso como falso no necesita ningún esfuerzo para separarse de ello. Lo falso, lo irreal se desprende por sí mismo de aquel que le aplica la luz del discernimiento, como acabamos de ver:

Por la creencia en la existencia de las cosas irreales, la mente se identifica con los objetos. Pero al comprender la irrealidad de esos objetos, deja de apegarse a ellos (*Kārikā* IV, 79).

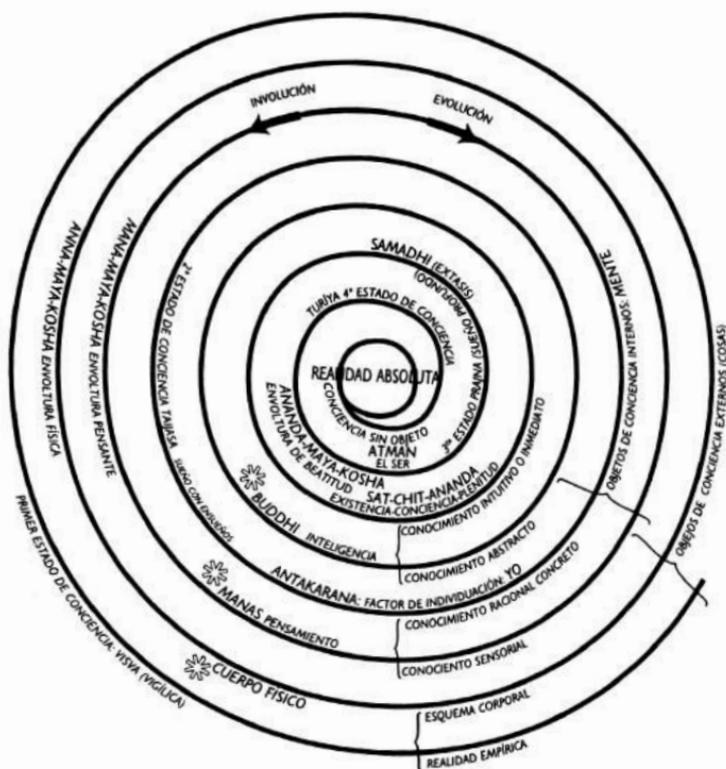
Y la ambición, el buscar una meta en lo exterior, carece de sentido ya:

Cuando se ha tomado conciencia de que la no-existencia de causa es la verdad, no se trata ya de alcanzar ninguna meta en particular. De este modo se llega al estado libre de deseo, sufrimiento y miedo (*Kārikā* IV, 78).

El descubrimiento de la verdad es suficiente por sí mismo. La aplicación del discernimiento, que es la luz de la inteligencia, se hace mediante una constante investigación sobre los estados de conciencia. Esta investigación incluye una observación minuciosa del funcionamiento de la mente en la dualidad. Pero la investigación y la observación no se aplican a la realidad absoluta, lo cual sería una objetivación de la misma. Lo real surge por sí mismo, cuando lo falso del conocimiento dual se ha visto como falso, a través de los tres estados de conciencia:

Cuando una persona de gran inteligencia ha llegado a conocer los tres objetos de conocimiento y su sucesión, la verdad sobre la realidad surge en ella espontánea en todo y para siempre (*Kārikā*, IV, 89).

El ser humano no consigue algo excepcional, no alcanza una meta, no añade cualidad alguna a su persona en esta vivencia. Así es como se ven las disciplinas mentales, la ascesis religiosa y las motivaciones éticas o sociales, mientras permanecemos incrustados en lo relativo del conocer dual. Lo que verdaderamente sucede es de una sencillez infinitamente mayor, el reconocimiento de la unidad de la conciencia como la única realidad. Y es por su sencillez por lo que se escabulle de entre los moldes de nuestro conocer habitual. Simple para quien lo vive, verdadero para quien lo ve, sublime para quien lo intuye, así es el encuentro con lo real en la conciencia originaria.



CUADRO SINÓPTICO PARA UNA EXPLICACIÓN de los NIVELES de CONCIENCIA EL CONOCIMIENTO y la REALIDAD SEGÚN LA METAFÍSICA VEĀNANTA-ADVAITA

MĀNDŪKYA UPANISAD
Con comentarios de Śankara

INTRODUCCIÓN DE ŚANKARA

Invocación

Me inclino reverente ante el Absoluto, Brahman, que experimenta en el estado de vigilia los objetos físicos y penetra todo el mundo objetivo con los rayos de su conciencia inamovible, la que abraza todas las cosas móviles e inmóviles. Aquel que absorbe y experimenta la multiplicidad de los objetos producidos por el deseo e interpretados por la mente, aquel que en el sueño profundo goza y nos permite gozar de la felicidad a través de la gran ilusión (māyā), aquel, por fin, que desde el punto de vista de la ilusión es considerado como el cuarto estado (turīya), el supremo, el inmortal, el inmutable. ¡Que este cuarto estado nos proteja! Aquel que está identificado con el universo y experimenta los objetos físicos creados por la ignorancia y el apego, en el estado de vigilia (cósmico), aquel que en el estado de sueño (cósmico) experimenta con su propia luz los objetos interpretados por su intelecto, aquel en fin que en sueño profundo (cósmico) retira en sí mismo todos los objetos y queda libre de toda distinción y diferenciación. ¡Que este estado de turīya, exento de atributos, nos proteja!

«La sílaba *aum* es todo esto». Así comienza una clara exposición en cuatro capítulos que es la quitaesencia de las enseñanzas védicas. No es necesario por ello mencionar el tema que se va a tratar, ni la relación con su objeto y su utilidad, como se hace en los tratados védicos¹, porque la relación entre el tema y el objeto aquí

1. La costumbre en los tratados védicos es que un *prakarana* o tratado sobre

son manifiestos. Sin embargo aquel que quiera explicar un tratado no debe menospreciar este punto. Por tanto diremos que este tratado tiene un tema, ya que pone de manifiesto los medios que conducen a un determinado objetivo. Aunque indirectamente hay una relación específica aquí entre el tema y el objetivo que se ha de cumplir y su utilidad. ¿Cuál es el objetivo? Una persona enferma, afectada por una enfermedad, vuelve a su estado normal cuando consigue eliminar la causa de su enfermedad; así el Ser afligido por la percepción errónea, que le identifica con el dolor, vuelve a su estado normal cuando se disipa (la ilusión) de dualidad que se manifiesta en el universo fenoménico. La finalidad que se persigue es la toma de conciencia de la no-dualidad. Y este tratado se ha escrito con el propósito de revelar lo Absoluto (*Brahman*), ya que la ilusión de dualidad creada por la ignorancia se destruye por el conocimiento de la verdad (*vidyā*). Esto es lo que establecen algunos textos védicos como: «Donde parece haber dualidad» (Br. Up. II, 4, 14), «donde parece haber otro», «donde se puede ver algo o se puede conocer algo» (Br. Up. IV, 3, 31). Pero para quien todas las cosas son el Ser por ser consciente de lo Absoluto, ¿qué podría verse y conocerse y mediante qué? (Br. Up. II, 4, 14).

El primer capítulo, *Āgama prakarana*, se apoya en todo momento en los textos védicos y se propone indicar los medios del conocimiento tradicional encaminados a concienciar la verdadera naturaleza del Ser (*Ātman*). Y está por completo consagrado a determinar el sentido de la sílaba *aum*.

El segundo capítulo, *Vaitathya prakarana*, intenta demostrar por razonamiento que la dualidad es ilusoria. Y eliminada la ilusión de dualidad, la verdad de la no-dualidad se revela lo mismo que se presenta la verdadera naturaleza de la cuerda una vez que la ilusión de la serpiente se deja de imaginar.

El tercer capítulo, *Advaita-prakarana*, trata de establecer una demostración racional de la verdad de la no-dualidad, por si se pretendiera probar de la misma manera la irrealidad de la no-dualidad.

El cuarto capítulo, *Alāta-sānti-prakarana*, intenta refutar con argumentos racionales aquellas opiniones que se oponen a la verdad de la no-dualidad tal como fue indicada por los Vedas. Estas teorías se oponen también al conocimiento verdadero de la filosofía

un tema particular debe comprender: la actitud del estudiante (*adhikara*), el tema (*visaya*), la relación entre el tratado y el tema (*sambandha*) y la utilidad práctica (*prayojana*).

advaita y se involucran en la dualidad irreal por el mismo hecho de sus discrepancias.

¿Por qué el sentido de la sílaba *aum* puede llegar a ser una ayuda para llegar a la conciencia del Ser? A partir de textos védicos como: «esto es aquello», «*aum*» (Ka. Up. I, 2, 15), «Éste es el mejor medio» (Ka. Up. I, 2, 17), «Satyakāma, el *aum* es en realidad el Brahman» (Pr. Up. V, 2), «medita en el Ser como *aum*» (Mai. Up. VI, 3), «*aum* es Brahman» (Tai. Up. I, 8, 1), «*aum* es todo esto» (Ch. Up. II, 23, 3), se deduce que como el Ser no-dual mantiene el hecho de ser la realidad suprema y a la vez el sustrato de toda clase de ilusiones como la energía vital, la serpiente, etc., así la sílaba *aum* aparece como todas las derivaciones del lenguaje que tienen como contenido esas ilusorias manifestaciones del Ser, energía vital, etc. Y *aum* es en esencia lo mismo que el Ser, pues denota lo anterior. Y todas las manifestaciones ilusorias del Ser que se expresan por las modificaciones de *aum* no existen aparte de sus nombres según los textos védicos: «Todo esto es modificación que existe sólo como nombre y tiene al lenguaje como soporte» (Ch. Up. VI, 1, 4), «Toda la creación fenoménica de Brahman está ensartada por el hilo del lenguaje y las cuerdas de los nombres», «Todo ello depende de los nombres». Por eso dice la Upanisad: «*aum iti etat aksaram idam sarvam*» (la sílaba *aum* es todo esto).

I. La palabra aum es todo esto. Hay una explicación clara de ello: lo que ha existido, lo que existe y lo que existirá, todo es aum. Y lo que está más allá de los tres modos del tiempo eso también es aum.

Teniendo en cuenta que todos los objetos representados por nombres no son diferentes de los mismos nombres y que no son diferentes de *aum*, concluimos que en verdad todo esto es *aum*. Y como el Absoluto se conoce mediante la relación que existe entre el nombre y su objeto, el Absoluto también es *aum*. El capítulo presente trata de explicar *aum*, la palabra que tiene la misma naturaleza que el Absoluto, el *Brahman* supremo y que el *Brahman* condicionado. Si se habla en la Upanisad de una clara explicación es porque la palabra *aum* permite tener acceso al conocimiento de la verdad sobre el Absoluto por ser la expresión más próxima a él. Todo lo que está condicionado por los tres modos del tiempo: el pasado, el presente y el futuro, es también *aum* por las razones se-

ñaladas. Y lo que no está condicionado por el tiempo pero puede deducirse por los efectos se llama lo inmanifestado (*avyākta*). Aunque la palabra y el objeto denominado por ella sean una sola cosa², la explicación dada en el texto: «la sílaba *aum* es todo esto», indica la primacía de la palabra (la sílaba *aum*). Lo mismo que se indica el énfasis en la palabra se indica también ahora en la cosa significada por el nombre. Porque ha de ser comprendida la unidad entre el nombre y lo nombrado. Al haberse afirmado antes que el conocimiento de la cosa depende del nombre correspondiente se podría pensar que la identidad entre el nombre y la cosa se tiene que entender como metafórica. Pero la finalidad de conocer esa identidad no es otra que el eliminar a la vez y con un solo esfuerzo la ilusión del nombre y la ilusión de la cosa y así establecer la verdadera naturaleza del Absoluto, que es distinto tanto del nombre como del objeto. Por eso dirá la Upanisad: «Los cuartos³ son las letras de *aum* y las letras son los cuartos» (Ma. Up. 8). La Upanisad trata este tema a continuación:

II. *Todo esto es lo Absoluto (Brahman), el Ser (Ātman) es lo Absoluto y el Ser tiene cuatro cuartos.*

El Absoluto, del que se habló indirectamente, se muestra ahora de manera directa, *ayam Ātma brahma* (este Ser es el Absoluto). En el texto el mismo Ser que se presenta dividido en cuatro partes se señala como el propio ser por la palabra *ayam*, «soy esto», acompañada del gesto correspondiente con la mano⁴.

Los cuatro cuartos son como en una moneda, pero no como en una vaca⁵. La toma de conciencia del cuarto estado (el de *turīya*) se alcanza cuando se disuelven sucesivamente los otros tres estados, empezando por el de vigilia (*visva*). La palabra *pāda* (cuarto) se emplea (en este texto) en caso instrumental, mientras que la misma palabra, al aplicarse al estado de *turīya*, se emplea con sentido ob-

2. Son irreales tanto el nombre del objeto (*abhidhāna*) como el objeto denominado por él (*abhidheya*); son siempre objetos de conciencia y la conciencia en sí identificada con lo Absoluto es lo único real.

3. Se hace una división en cuatro partes (*pāda*); cada una de ellas, un cuarto de la conciencia del Ser, es un estado de conciencia. Se trata de una concesión pedagógica para facilitar el estudio de la conciencia en sí indivisa.

4. El gesto consiste en colocar la mano indicando el corazón, tal como se hace normalmente al decir «yo» o «yo soy éste».

5. No son como las cuatro patas de una vaca. No son partes físicas separables.

jetivo como se expresa aquello que se alcanza. La Upanisad muestra cómo el Ser puede poseer cuatro cuartos:

III. *El primer cuarto es Vaiśvānara, cuyo ámbito es el estado de vigilia. En su conciencia se experimentan los objetos externos, los objetos físicos a través de los siete miembros y las diecinueve aperturas.*

La conciencia está dirigida hacia fuera, a los objetos distintos de sí misma. Quiere esto decir que la conciencia aparece como pensamientos que se refieren a otros objetos, debido a la ignorancia. Este cuarto tiene siete miembros para completar la imagen del sacrificio del fuego del texto: «El cielo es la cabeza del Ser (en estado de) Vaiśvānara, el sol es su ojo, el aire su energía vital, el espacio, la parte media, el agua sus riñones y la tierra sus dos pies» (Ch. Up. V, 18, 2), «y el lugar del fuego es su boca» (Ch. Up. V, 18, 2). Tiene también diecinueve bocas y los cinco sentidos de percepción y los cinco órganos de acción hacen diez. La energía vital (*prāna*) con sus cinco funciones y el pensamiento (*manas*), la razón (*buddhi*), el yo (*aham-kāra*) y la conciencia (*chitta*)⁶. Se habla de bocas porque son las puertas de la percepción. Y a través de esas entradas (el estado) Vaiśvānara adquiere la experiencia de los objetos físicos y sutiles, como sonidos, por lo que es *sthūlabhuk*, el que experimenta lo físico. Se le llama Vaiśvānara por conducir a todos (*viśva*) los seres (*nara*) por diversos caminos a la experiencia de los objetos físicos o también porque comprende todos los seres desde el Ser a los cuerpos físicos. Es el primer cuarto porque los demás cuartos dependen de él para ser conocidos⁷.

Objeción: El tema que tratamos es el del Ser que tiene cuatro cuartos tal como se encuentra en el texto: «El Ser (*Ātman*) es el Absoluto (*Brahman*), ¿cómo es que el cielo y lo demás se presentan como la cabeza, etc.?

Respuesta: No es ilógico, ya que la intención es demostrar que el universo fenoménico y el mundo de los dioses, junto con el Ser, constituyen las cuatro partes. Al presentarse de esta manera, la no-dualidad que consiste en la eliminación del mundo fenoménico y el

6. *Chitta* es la conciencia de algo, receptáculo de los objetos externos como tendencias innatas. Es el contenido latente de la conciencia.

7. El primero de los cuatro estados, porque se comienza por él para ascender hasta el estado último no-dual.

Ser que existe en todos los seres se conciencian al mismo tiempo. Y todos los seres existen en el Ser. Así se confirma el sentido del texto védico: «El que ve todos los seres en el Ser y el Ser en todos los seres...» (Is. Up. 6). De otra manera, el oculto Ser circunscrito al propio cuerpo sólo sería percibido tal como es por los sāmkyas y otros. Y en la afirmación específica de las Upanisad sobre su no-dualidad (Mā. Up. I, 7; Ch. Up. VI, 2, 1) no habría distinción porque no habría diferencia entre la filosofía sāmkyā y otras. Pero de hecho lo que importa es encontrar que en las Upanisad se propone la unidad de todos los seres. Por ello es lógico que teniendo en cuenta la identidad del Ser (en estado de vigilia) en el ámbito físico individual con el Ser como Virāt⁸, en el ámbito espiritual, el conjunto se menciona con siete miembros constituidos por el cielo y demás. Y esto se confirma en lo que se deduce del texto: «tu cabeza caería si no vinieras a mí» (Ch. Up. V, 12, 2). La identidad del estado de vigilia (*viśva*) con Virāt implica la identidad de Hiranyagarbha⁹ con el estado de sueño (*taijasa*) y la de lo Inmanifestado con el estado de sueño profundo (*prāñña*). En el *Madhu-brāmana* (parte del Br. Up.), se afirma al respecto: «El ser luminoso e inmortal que mora en la tierra y el ser luminoso e inmortal que reside en el cuerpo físico son el mismo, son miel (*madhu*)» (Br. Up. II, 5, 1). En cuanto a la identidad entre el Ser en estado de sueño (*prāñña*) y lo Inmanifestado, es un hecho evidente por la ausencia de distinciones¹⁰. Todo esto demuestra que la no-dualidad se da cuando desaparece la ilusión de toda dualidad.

IV. El segundo cuarto es taijasa, estado de sueño con ensueños cuya conciencia es interna y en el que se experimentan los objetos sutiles a través de siete miembros y diecinueve aperturas.

La conciencia del estado de vigilia, aunque es un estado de vibración mental, está en relación con muchos medios y parece crecer

8. Virāt, el que brilla. En la filosofía vedānta es una manera de nombrar a *Brahman* condicionado, el que brilla sobre todos los seres del universo fenoménico. Es el Dios del estado de vigilia, la conciencia cósmica.

9. La Vida total, primera manifestación universal del Ser.

10. En el estado individual de sueño sin ensueños se vive la conciencia indiferenciada idéntica a la del principio universal anterior a la manifestación. Podría hablarse aquí de lo divino individual y lo divino universal.

con los objetos externos, por lo que deja en la mente las impresiones correspondientes. Bajo el efecto de la ignorancia, el deseo y los actos pasados la mente, que tiene impresiones como la pintura de un lienzo, hace su representación en el sueño lo mismo que en el estado de vigilia pero sin ningún objeto externo. En este sentido se expresa el texto: «Cuando duerme lleva consigo una parte de las impresiones del mundo de vigilia, las dispersa y las reconstruye con su imaginación para tener la experiencia del sueño con su luz» (Br. Up. V, 3, 9). Y el *Atharva-Veda* dice: «Todos los sentidos se unifican en la más elevada divinidad, la mente» y «en el estado de sueño la mente experimenta la mayor grandeza» (Pr. Up. IV, 5).

En relación a los órganos sensoriales la mente es interna. La conciencia en estado de sueño toma la forma de las impresiones de esa mente interna, por lo que es consciente de los objetos internos. Se le da el nombre de *taijasa* porque llega a ser el testigo de lo conocido exento de todo objeto exterior y aparece únicamente como algo luminoso. Mientras *viśva*, estado de vigilia, depende de los objetos externos y experimenta esos objetos, aquí durante el sueño lo que se experimenta son sólo impresiones (*vāsanā*). Por eso se habla de experiencia de lo sutil.

V. Durante el estado de sueño profundo el que duerme no desea ningún objeto ni ve ningún sueño. Es el tercer estado, prajñā; en él todas las experiencias se unen y se diluyen, hasta llegar a ser una masa de conciencia indiferenciada. En ese estado se experimenta la plenitud de la felicidad y es la causa de todo conocimiento.

Estar en sueño profundo (*susupti*) es ser inconsciente de la realidad (absoluta). Y esto es común a los dos estados (de vigilia y sueño), donde hay presencia y ausencia de percepciones de los objetos físicos (respectivamente). Por eso se utiliza la frase «durante... el que duerme» para referirse al sueño profundo. Aunque el estado de sueño consiste en inconsciencia de la realidad (absoluta), la cual está presente en los tres estados, el de sueño profundo se distingue de los dos anteriores. Porque en el sueño profundo no existen, como en los otros estados, ni el percibir las cosas distintas de como son, ni el tener deseos¹¹.

11. En este estado no existe ninguna percepción de la realidad, es decir, ninguna apariencia de lo real, ya que lo real mismo no puede ser percibido por un suje-

Se dice que es indiferenciado porque todo el campo de la dualidad, dividido en los dos estados (vigilia y sueño con ensueños) que son modificaciones de la mente, no se percibe, sin perder sus características, lo mismo que el día y el mundo fenoménico son imperceptibles bajo el manto de la oscuridad nocturna. Así esa experiencia consciente que no es sino vibración mental en el estado de vigilia y de sueño parece que se solidifica. Es una masa indiferenciada de conciencia porque no se percibe en ella ninguna diferencia. Y es una masa de conciencia semejante al conjunto de las cosas que resultan imperceptibles bajo la oscuridad de la noche.

Hay en ella alegría por faltar el esfuerzo de la mente separada en objeto y sujeto (tal como se da en los otros estados). Pero no se trata de la plenitud de la felicidad en sí misma, ya que la alegría no es absoluta. En el lenguaje común, cuando se está libre de esfuerzo se es feliz. Se dice también que es la entrada que conduce a los otros estado. Se llama *prajñā*, «el que es consciente», porque sólo en ese estado se encuentra el conocimiento del pasado y el futuro de todas las cosas. Al sueño profundo se le llama consciente por ser el primero y porque su característica específica es la de conciencia, mientras que los otros dos estados tienen también conocimientos diversificados.

VI. Es el Ser supremo, el que conoce la totalidad, el que todo lo dirige desde dentro, aquel del que surge todo lo que existe, origen y disolución de todos los seres.

Éste es el estado natural del Ser supremo. Dice el texto védico: «la mente se queda en la energía vital (*prāna*)» (Ch. Up. VI, 8, 2)¹². Se trata de un estado de inmanencia en lo múltiple, que todo lo conoce¹³. Por eso da nacimiento al universo con su multiplicidad, tal como se ha indicado antes.

to separado de ello. Lo real es no-dual. Lo auténtico del estado de sueño profundo es su vacío de experiencias aparentes, la falta de ilusión que hay en él.

12. El texto completo de este párrafo es: «Así como un pájaro atado con una cuerda vuela de uno a otro lugar y, al no encontrar donde posarse, se queda allí donde está atado, la mente, tras ir de un lugar a otro, al no encontrar donde posarse se queda en la energía vital».

13. El Ser supremo no es aquí lo Absoluto, es el Señor Ishvara, Conciencia cósmica, Conocedor de todos los seres, y en estado natural es la conciencia inmanifiesta o conciencia causal. Lo Absoluto está más allá de lo no-manifestado y de lo manifestado.

Śankara comenta el verso siguiente (VII):

El último cuarto que sigue a continuación se presenta en la Upanisad en «no es consciente de los objetos internos». Es un estado indescriptible porque está vacío de todas las características que justifican las palabras al describirlo. Por eso la Upanisad trata de referirse a *turīya* mediante la negación de los atributos.

Surge una objeción: En ese caso es un simple vacío.

La respuesta es: No, porque la ilusión de lo irreal no puede aparecer sin un sustrato. La ilusión de la plata, de la serpiente, del ser humano, del espejismo, no se puede imaginar sin el sustrato correspondiente, respectivamente, la madre perla (que parece plata), la cuerda (que parece una serpiente), el tronco de árbol (que parece un ser humano), el desierto (que parece un espejismo).

El objetor dice: En ese caso, como la vasija que contiene agua, se expresa en palabras, así también *turīya* debería explicitarse con palabras afirmativas y no con negaciones. Porque aquel (estado) es el sustrato de todas las ilusiones como la energía vital y demás.

Respuesta: Eso no es así, porque la ilusión de la energía vital y lo demás es irreal como la plata lo es respecto a la madre perla. Una relación entre lo real y lo irreal no conduce por sí misma a la representación verbal, pues la relación misma es insustancial. Al contrario de una vaca, por ejemplo, el Ser en su propia realidad no es objeto de ningún otro medio de conocimiento, ya que el Ser está libre de todo atributo añadido. Y también a diferencia de una vaca, por ejemplo, aquel (estado de *turīya*) no pertenece a ninguna clase. Porque por su propia esencia es «uno sin segundo». Está libre de atributos genéricos y específicos. Tampoco tiene actividad como el guisar, por ejemplo, porque está vacío de toda acción. Y no posee cualidades como el ser azulado. Está libre de cualidades. Por todo ello deducimos que se encuentra más allá de toda descripción verbal.

Hay una objeción aún: Entonces será algo que no sirve para nada, como los cuernos de una liebre y otras quimeras.

El vedantín responde: No. Porque cuando se toma conciencia de *turīya* como el Ser, esa vivencia conduce a la cesación de toda ambición por las cosas que constituyen el no-ser, lo mismo que la ambición por la plata cesa al reconocerla como nácar. Después del descubrimiento (del estado) de *turīya* como el propio Ser no pueden aparecer errores como la ignorancia, el deseo, y otros similares. Y no hay ninguna razón por la que el estado de *turīya* no pueda ser concienciado como idéntico al Ser, ya que todas las Upanisad lle-

gan a esta conclusión, como se evidencia en los textos: «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 8, 16), «El Ser (*Ātman*) es lo Absoluto (*Brahman*)» (Br. Up. II, 5, 19), «El Ser es la Verdad» (Ch. Up. VI, 8, 16), «Aquello de lo que se es consciente directa e inmediatamente es lo Absoluto» (Br. Up. III, 4, 1), «Aquello que está dentro y fuera a la vez y no tiene origen» (Mu. Up. II, 1, 2), «Todo esto no es sino el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2).

El Ser (*Ātman*), que es la realidad suprema y tiene sin embargo apariencias falsas, se ha descrito como compuesto por cuatro cuartos. La forma irreal ha sido negada por ser creación de la ignorancia análoga a la serpiente superpuesta en la cuerda. Consta de cuatro cuartos que se describen como la semilla (causa) y su producto (efecto). Aquí, en el texto upanisádico que comienza con «no es consciente del mundo interno», se refiere al estado real que es no-causal y podría compararse a la cuerda (del clásico ejemplo). Se indica por la negación de los tres estados enumerados antes que corresponderían a la serpiente (del ejemplo).

VII. *El cuarto estado (de conciencia) es el que no es consciente ni del mundo interno ni del mundo externo, ni tampoco es consciente de estos dos ni de una conciencia global ni es un simple conocer. El estado de turīya no es ni percibido ni ligado a nada, es impensable, indescriptible, su esencia está constituida por su propio ser, que es la negación de todo fenómeno. Es paz y felicidad eterna y excluye la dualidad. Es el Ser, el que ha de ser descubierto*¹⁴.

Un objetor interviene: Se ha comenzado por afirmar que el Ser tiene cuatro cuartos. Después de esto resulta evidente que el cuarto es diferente de los otros tres, que son conscientes del mundo interno y demás. Por tanto la negación «no es consciente ni del mundo interno...» resulta inútil.

La respuesta del vedantín es: No es así. Porque se toma conciencia de la naturaleza de la cuerda por la negación de la ilusión de la serpiente. Por eso el Ser que permanece siempre a través de los tres estados debe establecerse como *turīya* a la manera en que se

14. La realidad, lo absoluto, es aquello irrepresentable en imágenes y objetos de conciencia. Y es el Ser en el hombre. Cualquier formulación que se haga de él es sólo representativa, como la distinción en cuatro estados. Y no puede tener más finalidad que el inducir al descubrimiento del Ser.

Llegamos por tanto a la conclusión de que la desaparición de los atributos añadidos al Ser como el de la conciencia de un mundo interno (o externo) se produce al mismo tiempo del conocimiento de la verdad que surge de la negación (de lo dual irreal).

Por la expresión «no consciente del mundo interno» queda eliminado el estado de sueño con ensueños (*taijasa*). Por «no consciente del mundo externo» se elimina el estado de vigilia (*viśva*). Por «no consciente de otro» se niega el estado intermedio entre el sueño y la vigilia. Por «no es una masa de conciencia (indiferenciada)» se niega el estado de sueño profundo, ya que éste consiste en un estado latente donde todo está indeterminado. Por «no es simple cognición» se niega el estado de estar consciente de muchas cosas a la vez. Por «no es inconsciencia» se niega que sea el estar de los objetos inanimados.

Se presenta una duda: Si los atributos se perciben como inherentes al Ser, ¿cómo puede comprenderse que lleguen a dejar de existir por la simple negación como la serpiente desaparece de la cuerda?

La respuesta es: Aunque los estados son en esencia una sola cosa con la conciencia testigo, un estado puede cambiar en otro lo mismo que sucede con las ilusiones de percepción, la serpiente, o un hilo de agua o una guirnalda sobre la cuerda que es el sustrato. Pero la conciencia en sí es inmutable, no cambia con los estados, por lo que deducimos que es lo real.

Aquí hay una objeción: En el sueño profundo cambia¹⁶.

Y se responde: No, ya que el estado de sueño profundo es también conocido. Las escrituras dicen: «el conocimiento del conocedor no falta jamás» (Br. Up. IV, 3, 30). *Turiya* tiene como única demostración el conocimiento (intuitivo) del Ser¹⁷. Y esto lo afirman los textos védicos: «Hay que meditar en él (*turiya*) como el Ser» (Br. Up. I, 4, 7). Se han negado los atributos debidos a la conciencia de algo interno o externo en el sujeto de los tres estados. Se presenta a *turiya* en el texto como la negación de todo fenómeno y con ello se niegan todos los atributos superpuestos en todos los estados. *Turiya* es por tanto inmutable, pura conciencia de plenitud. Al ser no dual, está libre de toda ilusión de diferencias, por eso se considera que el cuarto estado es distinto de los otros, que son meras apariencias.

16. La conciencia cambia al desaparecer en la experiencia común del sueño profundo. Pero es la «conciencia de algo», la que no aparece. Para quien pueda permanecer despierto sin ningún objeto que concienciar ni interno ni externo, es decir, para el estado de *turiya*, no hay eliminación de conciencia.

17. La intuición directa del Ser es la única evidencia de este estado no fenoménico, atemporal, de conciencia indivisa, antes de vivenciarlo.

Llegamos por tanto a la conclusión de que la desaparición de los atributos añadidos al Ser como el de la conciencia de un mundo interno (o externo) se produce al mismo tiempo del conocimiento de la verdad que surge de la negación (de lo dual irreal).

Por la expresión «no consciente del mundo interno» queda eliminado el estado de sueño con ensueños (*taijasa*). Por «no consciente del mundo externo» se elimina el estado de vigilia (*viśva*). Por «no consciente de otro» se niega el estado intermedio entre el sueño y la vigilia. Por «no es una masa de conciencia (indiferenciada)» se niega el estado de sueño profundo, ya que éste consiste en un estado latente donde todo está indeterminado. Por «no es simple cognición» se niega el estado de estar consciente de muchas cosas a la vez. Por «no es inconsciencia» se niega que sea el estar de los objetos inanimados.

Se presenta una duda: Si los atributos se perciben como inherentes al Ser, ¿cómo puede comprenderse que lleguen a dejar de existir por la simple negación como la serpiente desaparece de la cuerda?

La respuesta es: Aunque los estados son en esencia una sola cosa con la conciencia testigo, un estado puede cambiar en otro lo mismo que sucede con las ilusiones de percepción, la serpiente, o un hilo de agua o una guirnalda sobre la cuerda que es el sustrato. Pero la conciencia en sí es inmutable, no cambia con los estados, por lo que deducimos que es lo real.

Aquí hay una objeción: En el sueño profundo cambia¹⁶.

Y se responde: No, ya que el estado de sueño profundo es también conocido. Las escrituras dicen: «el conocimiento del conocedor no falta jamás» (Br. Up. IV, 3, 30). *Turīya* tiene como única demostración el conocimiento (intuitivo) del Ser¹⁷. Y esto lo afirman los textos védicos: «Hay que meditar en él (*turīya*) como el Ser» (Br. Up. I, 4, 7). Se han negado los atributos debidos a la conciencia de algo interno o externo en el sujeto de los tres estados. Se presenta a *turīya* en el texto como la negación de todo fenómeno y con ello se niegan todos los atributos superpuestos en todos los estados. *Turīya* es por tanto inmutable, pura conciencia de plenitud. Al ser no dual, está libre de toda ilusión de diferencias, por eso se considera que el cuarto estado es distinto de los otros, que son meras apariencias.

16. La conciencia cambia al desaparecer en la experiencia común del sueño profundo. Pero es la «conciencia de algo», la que no aparece. Para quien pueda permanecer despierto sin ningún objeto que concienciar ni interno ni externo, es decir, para el estado de *turīya*, no hay eliminación de conciencia.

17. La intuición directa del Ser es la única evidencia de este estado no fenoménico, atemporal, de conciencia indivisa, antes de vivenciarlo.

VIII. El mismo Ser, considerado desde el punto de vista de las sílabas, es idéntico a Aum. La palabra Aum está compuesta de partes si tenemos en cuenta los sonidos¹⁸. Los cuatro estados del Ser son los sonidos de Aum y los sonidos son los cuatro cuartos del Ser. Son a, u y m.

IX. Vaiśvanara, cuyo ámbito corresponde al estado de vigilia, es también a, el primer sonido de Aum. Se llama así porque todo lo penetra o por ser el primero. El que conoce esta identidad realiza todos sus deseos y obtiene la primacía de todo.

El sonido a penetra en todo el lenguaje, según afirma el texto védico: «El sonido a constituye la totalidad del lenguaje» (Ai. Up. II, 3, 7, 13). Y también el estado *vaiśvanara* (de vigilia) penetra en el universo entero, como dice otro texto védico: «La cabeza del Ser, Vaiśvanara, es el firmamento» (Ch. Up. V, 18, 2). Y nosotros decimos que la palabra y la cosa denominada por ella son lo mismo.

X. Taijasa, cuyo ámbito es el estado de sueño, es la segunda letra, u (de la sílaba Aum). Se la llama así por su superioridad y por su posición intermedia. El que conoce esta identidad eleva su comprensión y llega a ser considerado igual por todos. Además nadie en su descendencia ignorará la verdad del Absoluto (Brahman).

XI. Prajñā, cuyo ámbito es el estado de sueño profundo, es la letra m. Se le llama así por ser la medida de todo. Y porque es el lugar de la absorción¹⁹. El que conoce esto es capaz de medirlo todo y, por otro lado, lo contiene todo en sí mismo.

La cebada se mide con un vaso llamado *prastha*. Lo mismo *viśva* y *taijasa* (la vigilia y el sueño) parecen medirse (en *prajñā*, el sueño profundo) porque penetran y salen de él durante la disolución y la

18. Sonido, *matra* significa también medida. Estos sonidos corresponden a la pronunciación de las letras de *aum*. La palabra hace referencia al sonido o a la letra según los textos.

19. El estado de sueño profundo es el ámbito causal de la conciencia, origen y fin de todas las cosas.

manifestación. Del mismo modo, al final de la pronunciación de la sílaba *Aum* en el momento de ser pronunciados de nuevo, los sonidos *a* y *u* parecen penetrar en el último y volver a salir. Al pronunciar *Aum* parece que *a* y *u* entran en *m*. Así *viśva* (la vigilia) y *taijasa* (el sueño) se absorben en *prajñā* durante el sueño profundo. Por esta analogía se identifican *prajñā* y *m*.

El resultado al que llega la persona que conoce esto es: mide todo lo que existe, el universo entero, o, lo que es igual, conoce su realidad. Y llega a ser el lugar de absorción del universo, es decir, el Ser en su estado causal.

*XII. Aquello que no puede separarse en elementos, lo que es inaccesible, lo que disuelve las apariencias, eso que es plenitud total, el sonido Aum, es el cuarto estado de turiya idéntico al Ser. El que conoce esta identidad penetra en el Ser por el Ser*²⁰.

Los que conocen lo Absoluto, los que han llegado a la más elevada verdad, entran en el Ser porque han quemado el estado de causalidad, el tercer estado de conciencia²¹. Ellos no vuelven a nacer porque en *turiya* no hay causas (para manifestarse). Cuando se superpone en la cuerda la ilusión de una serpiente, por la distinción entre cuerda y serpiente, esta última se reabsorbe en una simple cuerda. Ya no aparecerá más la ilusión para quien tenga discernimiento, aunque las impresiones pasadas sigan actuando sobre la mente.

Las personas de mente obtusa o mediocre que se consideran ellos mismos aspirantes a la verdad, cuando después de haber renunciado al mundo siguen el camino del perfeccionamiento y conocen además las características comunes a los sonidos y los estados tal como se han presentado aquí, si meditan de manera adecuada en la sílaba *aum*, les ayudará a llegar a la conciencia de lo Absoluto. Esto es lo que se afirma más adelante cuando se dice: «Hay tres niveles de vida»²².

20. Al llegar al estado de unidad, al cuarto estado llamado aquí *turiya*, el Ser individual (*Ātman*) se sumerge en el Ser total (*Brahman*).

21. El tercer estado es aquel donde moran todas las cosas en potencia, el origen, la causa de todo lo manifestado. Penetrar en lo no-dual absoluto es haber destruido, haber «reducido a cenizas» la potencialidad de la mente para crear realidades relativas.

22. Los tres niveles hacen referencia a los distintos grados de comprensión sistematizados. Se encuentra en *Kārikā* III, 16.

KĀRIKĀ DE GAUDAPĀDA¹
Con comentarios de Śāṅkara

1. Las *Kārikā* son versos de un gran valor metafísico básicos para el estudio de la filosofía vedānta advaita. La primera parte de las cuatro en que se divide (*āgam*) comenta los *sūtras* de la *Māṇḍūkya Upanisad*.

LA REALIDAD SEGÚN LAS ESCRITURAS
(ĀGAMA-PRAKARANA)

1. *El estado de vigilia (viśva) abarca la experiencia de los objetos exteriores, el de sueño (taijasa), los objetos internos, el de sueño profundo (prajñā) es una masa de conciencia indiferenciada. Esta conciencia es la misma que se conoce a través de tres estados diferentes.*

El sentido de este verso (*sloka*) es el siguiente: La trascendencia del Ser a los tres estados, su unidad, pureza e incondicionalidad se demuestran por el hecho de su existencia en los tres estados en sucesión enlazados por la memoria del «yo». Esto se explica por el ejemplo védico del gran pez y los otros².

2. *El estado de vigilia (viśva) es el experimentador situado en el ojo derecho³, el estado de sueño (taijasa), el que está en el interior de la mente, el estado de sueño profundo (prajñā), el que está en el espacio en el corazón. Así, un sólo Ser se conoce como triple en el cuerpo.*

2. El texto al que se alude es: «Como un gran pez que nada en las dos orillas de un río, así el ser infinito se mueve en estos dos estados de sueño y vigilia» (Br. Up. IV, 3, 18).

3. El ojo derecho, según las escrituras hindúes, representa todos los órganos sensoriales por los que se perciben los objetos.

Este verso anima a descubrir cómo los tres estados a partir del de vigilia se experimentan en el mismo estado de vigilia. *Viśva*, el testigo de los objetos físicos, se experimenta primero en el ojo derecho, que es su *mukha* (su lugar de experiencia) y está de acuerdo con el texto védico: «El Ser que está en el ojo derecho se denomina “Indha”» (Br. Up. IV, 2, 2). *Indha* o *Vaiśvānara* tiene el resplandor, el Ser de Virāt⁴, que está en el sol y el Ser individual del ojo derecho son idénticos.

Objeción: Hiranya-garbha⁵ es diferente y diferente es también el conocedor del cuerpo y los sentidos que está en el ojo derecho como ordenador de los ojos, el que experimenta y dirige al cuerpo.

Respuesta: No es así. En realidad no se admite diferencia según el texto védico: «El Ser resplandeciente mora en todas las criaturas» (Sv. Up. IV, 11), y otros textos escriturales dicen: «Descendiente de la dinastía bharata, date cuenta de que soy el conocedor del campo en todos los campos» (B. Gītā XIII, 2), «Indivisible está sin embargo dividido en todos los seres» (B. Gītā XIII, 16). Aunque *viśva* está en todos los órganos, se refiere en especial al ojo derecho su existencia, porque es ahí donde mejor se nota la facultad de percepción. El ser que tiene su morada en el ojo derecho percibe algunas formas. Y al cerrar los ojos evoca esas mismas formas en su mente como las impresiones sutiles del sueño.

Lo que sucede durante la vigilia es semejante a lo que sucede en el sueño. Y *taijasa*, el conocedor que está dentro de la mente es el mismo que *viśva*. Al terminar la actividad llamada memoria, *prajñā*, situado en el espacio interior del corazón, se libera de la pluralidad (de objetos y sujetos) y se mantiene como una masa indiferenciada de conciencia, ya que entonces la actividad mental queda suspendida. La percepción y la memoria, que son meras formas de pensamiento, se ausentan. Entonces la existencia en estado inmanifestado mora en el corazón unida a la energía vital (*prāna*). El texto védico dice: «La energía vital absorbe todas las cosas en sí misma» (Ch. Up. IV, 3, 3). *Taijasa* es idéntico a hiranya-garbha⁶, ya que los dos existen en la mente. Esto se declara en textos védicos como «Aquello (*Brahman*) no es más que esto, la realidad» (Br. Up. V, 4, 1).

Objeción: La energía vital (*prāna*) es una realidad manifestada en la persona dormida, y los órganos (sensoriales y la mente) se di-

4. Ver *supra*, Māndūkya III com. Śankara, nota 8.

5. Ver *supra*, id., nota 9.

6. *Taijasa* se manifiesta en la mente individual mientras *hiranya garbha*, la primera vida manifestada, lo hace en la mente cósmica.

suelven en ella. ¿Cómo puede entonces ser inmanifestada la energía vital?

Respuesta: Eso no es problema. Porque una cosa indiferenciada se caracteriza por la ausencia de distinción de tiempo y espacio. Aunque la energía vital (*prāna*) aparece como diferenciada mientras persiste la identificación con ella, en el estado de sueño profundo se pierde esta identificación particular y entonces es lo inmanifestado⁷. Al morir alguien que está identificado así, la energía vital llega a ser inmanifestada. Lo mismo sucede en el sueño profundo por la indiferenciación que se produce en ese estado. En él está contenida también la potencia y la causa de futuros efectos. El testigo en el estado inmanifestado y el del sueño profundo son uno y el mismo. Y también los dos son los testigos que se identifican con la limitación (del estado de vigilia y de sueño) o que toman conciencia de ella, aunque aparezcan separados. Por eso las expresiones que se refieren a atributos (de lo indiferenciado) como «se unen y se confunden», «masa de conocimiento», empleadas antes, pueden aplicársele con propiedad, según la razón indicada⁸.

Objeción: ¿Cómo es posible que la palabra *prāna*, energía vital, se aplique a lo inmanifestado?

Respuesta: Porque un texto de las escrituras védicas dice: «Así también, la mente está unida a la energía vital» (Ch. Up. VI, 8, 2).

Objeción: En esta cita la palabra *prāna* se emplea en el sentido de lo Absoluto que se presenta como existencia (*sāt*) en la frase «En un principio todo esto era sólo existencia (*Brahman*)» (Ch. Up. VI, 2, 1).

Respuesta: Esa objeción no es válida. Porque la existencia se encuentra en un estado de latencia aquí. Y aunque se llama en este texto a la energía vital existencia absoluta, se admite que esta existencia es la que contiene la causa de la creación de los seres individuales. Y el estado de lo Absoluto es incausado, no tiene semilla creadora, como se ha dicho en el texto: «Ni esto, ni esto» (Br. Up. IV, 4, 22 y IV, 5, 15), «Aquello donde el lenguaje desemboca» (Tai. Up. II, 9), «El Absoluto supremo no tiene principio y no se le puede

7. Durante los estados de vigilia o de sueño la persona actúa a través de un centro de identidad separado, el yo vigílico o el yo soñador. Pero en el sueño profundo no existe esta identificación particular y la energía vital no se manifiesta en ninguna forma.

8. Se aplican estas expresiones al sujeto del sueño profundo (*prājña*) según la razón de la unidad de conciencia que existe en los diferentes planos de manifestación.

considerar ni ser ni no ser» (B. Gītā, XIII, 12). Si el texto hiciera referencia a lo Absoluto incausado, entonces los seres individuales que se absorben en ese estado durante el sueño profundo o la disolución cósmica (*pralaya*) no podrían retornar para volver a nacer, porque no tendrían en ningún caso causa para ello. Además, al no haber ninguna semilla del mundo fenoménico que aniquilar mediante el conocimiento de la verdad, éste resultaría inútil. Por eso la existencia absoluta se presenta como energía vital (en el Ch. Up). Y todas las Upanisad se refieren a ella como la causa (primera), la semilla de todo lo demás. Por eso se hace referencia a Aquello eliminando su estado causal en los siguientes textos védicos: «Está más allá de lo inmanifestado que se encuentra por encima de lo manifestado» (Mu. Up. II, 1, 2) «Aquello en lo que el lenguaje desemboca» (Tai. Up. II, 9), «Ni esto, ni aquello» (Br. IV, 4, 22). Hay que considerar separado al estado supremo de *turīya* (el cuarto estado de conciencia), libre de toda relación con el cuerpo y los demás modos de la vigilia, del estado de *prajñā*. El estado causal⁹ se experimenta también en el cuerpo, ya que al despertar la persona dice: «No he percibido nada (en el sueño profundo). (El Ser, *Ātman*) se encuentra de tres maneras distintas en un solo cuerpo».

3. *Viśva, la conciencia de vigilia, experimenta lo físico, taijasa (la conciencia del sueño con ensueños), lo sutil, y prajñā (la del sueño profundo), la plenitud de felicidad. Date cuenta de que se trata de tres géneros de experiencia.*

4. *Viśva encuentra su satisfacción en lo físico, taijasa, en lo sutil, y Prajñā, en la plenitud (ānanda). Date cuenta de que la satisfacción es de tres géneros.*

5. *Aquel que conoce a la vez el sujeto y los objetos de experiencia, que se han descrito en relación con los tres estados, no queda afectado por los objetos de cada estado, ni siquiera mientras los está experimentando.*

El sujeto de experiencia de los tres estados, conocidos como *viśva*, *taijasa* y *prajñā*, se ha presentado como una entidad única, el experimentador, por su reconocimiento (en todos los estados), como

9. El tercer estado, cuyo sujeto es *prajñā*, o conciencia en estado de sueño profundo.

una sola cognición: «Yo soy esto», y también porque tienen en común ser el que percibe.

Nada se añade o se resta de su propia naturaleza al que experimenta los objetos, lo mismo que el fuego no crece ni decrece (en esencia) por consumir su propio combustible.

6. *Es un hecho establecido que sólo los seres existentes tienen un origen*¹⁰. *La energía vital (prāna) engendra todas las cosas. El espíritu (purusa) crea, bajo formas diferentes, las conciencias individuales*¹¹.

El origen, con sus apariencias que consisten en nombres y formas, ha sido creado por la ignorancia. Y se dirá más adelante que «el hijo de una mujer estéril no nace ni de hecho ni de manera ilusoria» (*Kārikā* III, 28). Porque si las cosas proceden en realidad de la no-existencia, lo Absoluto (*Brahman*), que está más allá de toda relación empírica, sería inexistente porque no se podría conocer. Sería entonces igual a una no-entidad. Pero de hecho vemos que la serpiente y las demás cosas creadas por la ignorancia, que surgen por la semilla de la ilusión (*māyā*) y aparecen como una cuerda, tienen una existencia, la de la cuerda. Porque nadie puede percibir en ninguna parte la serpiente ilusoria sin el sustrato de la cuerda, ni se percibe el espejismo sin él¹².

En efecto, antes de que se presente la apariencia ilusoria de la serpiente, la serpiente habrá existido como cuerda. Y así todas las entidades positivas existirán antes de su manifestación como causas en forma de energía vital (*prāna*).

La Upanisad dice: «Todo esto no es sino lo Absoluto (*Brahman*)» (Mu. Up. II, 2, 11), «En un principio este universo no era nada más que el Ser» (Br. Up. I, 4, 1). Distintos modos de la inteligencia del espíritu, como los reflejos del sol en el agua, aparecen en la diversidad. Son: la vigilia, el sueño y el sueño profundo, en los diferentes cuerpos de dioses, animales y humanos.

10. Aquí existir es ser en el tiempo. La realidad absoluta es sin tiempo, por lo que no podríamos decir que existe sino que es.

11. Las criaturas vivientes (*jīva*).

12. Todos los atributos o características de una cosa se superponen a un sustrato o pantalla sobre la que se proyecta un mundo fenoménico. En el ejemplo clásico se imagina una serpiente donde sólo hay una cuerda o un espejismo en el desierto. ¿Es este sustrato real?

El espíritu crea todos esos rayos de conciencia con las características de las criaturas vivientes, diferente de los objetos inanimados y de la misma naturaleza (del espíritu)¹³. Son como las chispas iguales al fuego o los reflejos del sol en el agua iguales al sol. Pero la energía vital (*prāna*) o el Ser en el estado causal crea todas las entidades como se muestra en los textos védicos siguientes: «como la araña (que produce su propia tela)» (Mu. Up. I, 1, 7) y «como las chispas que se originan en el fuego y vuelan en todas direcciones» (Br. Up. II, 1, 20).

7. Algunos que reflexionan sobre la creación consideran el origen de las cosas como una expansión del poder de Dios, mientras que otros ven la creación como una ilusión o sueño.

Las personas que se consagran a la realidad suprema no están interesadas en teorías acerca de la creación. En este sentido se expresan los textos védicos: «Indra, Dios creador, se percibe de diversas formas en virtud de la ilusión (*māyā*)» (Br. Up. II, 5, 19). 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. Las manifestaciones del sueño profundo, el sueño con ensueños y la vigilia, son análogos al lanzamiento de la cuerda por el mago y los personajes empíricos que se conocen en los tres estados son análogos al que parece subir a lo largo de la cuerda. Y así como el verdadero mago queda inmóvil en el suelo, sin ser visto por los espectadores, ya que permanece oculto bajo el velo de su magia, así también permanece oculta la verdad de la realidad suprema a la que se llama *turīya*. Por eso estas teorías sólo interesan a quienes piensan en términos de creación. Es lo que se afirma con la expresión «de la misma naturaleza de los sueños y la magia».

13. En este verso que comenta bellamente Śankara se pone de manifiesto la diferencia entre el origen de los individuos conscientes (*jīva*) que es el espíritu y el de las cosas que es la vida o *prāna*.

8. *Los que consideran la creación como real la atribuyen a la voluntad divina¹⁴, mientras quienes se dedican a estudiar el tiempo¹⁵ consideran que todos los seres nacen del tiempo.*

La voluntad divina es infalible. Una vasija no es otra cosa que un pensamiento, no es nada aparte del pensamiento¹⁶.

9. *Algunos dicen que la manifestación tiene como finalidad el disfrute (de Dios), otros la atribuyen a un juego (divino). Mas la manifestación es la verdadera naturaleza del Ser iluminado, ya que ¿qué deseo podría suponerse en quien tiene cada deseo plenamente realizado siempre?*

La creación «es de la naturaleza del Ser resplandeciente». Todas las teorías¹⁷ se refutan al afirmar «¿qué deseo podría suponerse en quien tiene cada deseo plenamente realizado siempre?». Además, si la cuerda aparece como una serpiente no es necesaria ninguna causa para explicar la ilusión, sólo la ignorancia.

10. *Aquello no-dual que sin alterarse dirige todos los seres, pone fin a todos los sufrimientos. Es el estado resplandeciente omnipresente en todos al que se denomina turīya.*

Quiere decir que el sufrimiento es destruido para siempre por el conocimiento de la verdad. Es inalterable, lo que significa que no se separa de su esencia por ser no-dual.

Para determinar la verdadera naturaleza de turīya hay que averiguar las características genéricas y específicas del estado de vigilia y los demás.

11. *Los estados de viśva y taijasa están condicionados por la causa y el efecto, mientras el de prajñā no está con-*

14. Esta declaración se encuentra en el *Rig Veda* (X, 129, 4).

15. Se hace referencia con la palabra «tiempo» a los astrólogos.

16. Una vasija es sólo el pensamiento en la mente del alfarero, pues ése es su origen. Así, según esta visión, el universo manifestado es un pensamiento en la mente divina.

17. Teorías presentadas en los versos 7, 8 y 9.

dicionado más que por la causa. En turīya no existe ni causa ni efecto.

Estos estados se caracterizan por no percibir la realidad o tener una percepción equivocada de ella. *Prajñā* está condicionado sólo al estado causal y la causa de que surja este estado es el no tener conciencia de la realidad. En consecuencia, ni la causa ni el efecto ni la no-aprehensión ni la percepción errónea de la realidad existen o pueden existir en *turīya*.

12. *El estado prajñā no tiene conciencia ni del yo ni del no-yo, ni de la verdad ni del error. Turīya es el espectador eterno universal.*

¿Cómo es posible que *prajñā* esté condicionado por el estado causal? Y ¿cómo es que las dos condiciones de no aprehensión y de aprehensión errónea de la Realidad no existan en *turīya*? *Prajñā* no es consciente de la dualidad externa diferente del Ser, nacida de la semilla de la ignorancia. Está condicionado por la oscuridad de la no-percepción. Mientras *turīya* es por siempre observador de todo. Y como no hay nada además de *turīya*, no tiene ninguna causa de no-percepción de la Realidad. Por eso no hay falsa percepción en *turīya*. Lo mismo que no es posible descubrir en el sol que es esencialmente luminoso algo que se oponga a la luz, la oscuridad u otra luz que no sea la suya. Según se declara en los textos védicos: «La visión del espectador nunca puede perderse» (Br. Up. IV, 3, 23). Se dice también de *turīya* que es el observador de todas las cosas por siempre, porque aquello que permanece en todos los seres durante los estados de vigilia y sueño no es sino el estado de *turīya*. La Upanisad dice al respecto: «No hay más testigo que Aquel».

13. *La no-percepción de la dualidad es común en prajñā y en turīya. Pero prajñā está unido al sueño en cuanto causa mientras en turīya no se da este sueño.*

Este verso trata de eliminar la duda que se produce al margen: Si la no-percepción de la dualidad es igual ¿por qué *prajñā* está condicionado a la causalidad y *turīya* no? Esto es explicable. La razón es que *prajñā* es un estado que se encuentra bajo forma de causa. Y el sueño (*nidrā*) que se caracteriza por no percibir la Realidad es la semilla (la causa) que da nacimiento al conocimiento de la multiplicidad.

Por eso *prajñā* está entorpecido por el sueño, que es un estado causal. Y en este estado no existe la esclavitud del estado causal.

14. *Los dos primeros estados (el de vigilia y el de sueño) están afectados por el sueño con y sin ensueños. A prajñā sólo le afecta el sueño sin ensueños. Los que tienen evidencia de la verdad no ven ninguno de estos dos tipos de sueño en turīya*¹⁸.

Svapna, el sueño con ensueños, consiste en la percepción errónea de la realidad como la serpiente que se imagina al ver la cuerda. *Nidrā*, el sueño profundo, se ha descrito como la oscuridad que se caracteriza por la ausencia de percepción de la realidad. *Viśva* y *taijasa* están afectados tanto por el sueño profundo como por el sueño con ensueños, por lo que el texto se refirió a ellos como condicionados por los dos estados de causa y de efecto (*Kārikā* I, 11). Mientras *prajñā* sólo está por el sueño profundo sin ensueños y por ello se describe como condicionado sólo por el estado causal. *Turīya* se presenta como no condicionado ni por la causa ni por el efecto. Se muestra a continuación cuándo es posible establecerse firmemente en el estado de *turīya*.

15. *El sueño con ensueños se da en quien tiene una percepción errónea de la realidad, el sueño sin ensueños, en quien no conoce la realidad. Cuando desaparece la percepción errónea propia de estos dos estados, se concientia el estado de turīya.*

Viśva y *taijasa*, por tener en común el sueño con ensueños y sin ensueños, se consideran análogos. En los dos estados la falsa percepción del sueño con ensueños es más importante que el sueño (*nidrā*), por lo que el error se equipara al sueño con ensueños. Pero en el tercer estado el error se refiere sólo al sueño que consiste en la ausencia de percepción de la realidad.

Estas dos categorías de estados (*viśva* y *taijasa*, por un lado, y *prajñā*, por otro) tienen respectivamente la naturaleza del efecto y la causa. Sus errores consisten en falsa percepción y ausencia de

18. A partir del cuarto estado de *turīya*, la toma de conciencia de la realidad permite distinguir entre lo que es sueño y lo que no lo es. Antes de esta vivencia se tomará por real el sueño por el que esté pasando la conciencia.

percepción y constituyen las dos ataduras en los estados de efecto y causa. Cuando se eliminan estos estados por el descubrimiento de la Realidad suprema, se llega al estado de *turīya*. El sentido del texto es que al no tener ninguna clase de atadura se está firmemente establecido en *turīya*.

16. *Cuando el ser humano¹⁹, que estaba durmiendo por influencia de la ilusión sin origen²⁰, despierta, toma conciencia de lo Real donde no hay sueños de ninguna clase, aquello no originado y no-dual.*

Aquel ser individual (*jīva*), ese ser que transmigra, duerme bajo la influencia de *māyā*, cuando en los dos estados (de vigilia y ensueño) imagina así: «Éste es mi padre», «éste es mi hijo», «éste es mi nieto», «éste es el campo», «éstos son animales», «soy maestro», «soy feliz o desgraciado», «he perdido o he ganado», y así sucesivamente. Esta ilusión no tiene origen y consta de dos facetas: la ausencia de percepción de la realidad o estado causal y la falsa percepción de ella.

Cuando, por la gracia del maestro que ha descubierto la verdad según las Upanisad, el ser humano (*jīva*) toma conciencia de la enseñanza «Tú no eres un manojo de causas y efectos, eres Aquello» y la comprende. ¿Y cómo llega a comprenderla? (Al descubrir) aquello que no ha nacido, que no cambia ni interna ni externamente, que no tiene las características que se presentan en los objetos fenoménicos. (Al descubrir) lo que carece del sueño del estado causal, cuya naturaleza es la oscuridad de la ignorancia, causa del nacimiento, de todo lo demás. Aquello está exento de sueño con y sin ensueños, por lo que el ser humano acaba por tomar conciencia del estado no-dual y sin origen de *turīya* como su propio Ser.

17. *Si la multiplicidad que se percibe existiera, desaparecería sin duda. Pero la dualidad no es sino ilusión, ya que la no-dualidad es la suprema realidad.*

Si el despertar implicara la negación del mundo fenoménico, ¿cómo podría persistir la no-dualidad a la vez del mundo fenoménico? La

19. La conciencia individualizada es el ser humano viviente, el *jīva*, la persona.

20. Dormir en el sueño de *māyā*, la gran ilusión sin causa por la que se superpone a lo real un mundo imaginado, pensado, es estar en la ignorancia fundamental, el desconocimiento del Ser.

respuesta es: Eso sería el caso si el universo múltiple existiera. Pero no existe más que como superposición añadida semejante a la serpiente que se superpone a la cuerda. Lo mismo sucede con la serpiente creada sobre la cuerda por un error de observación, no existe en realidad y la observación correcta la elimina. Y también sucede igual con el conjuro de un mago que al no existir en realidad queda eliminado al acabar la ilusión óptica del que lo observa.

Lo que se quiere decir en síntesis en el texto es que no hay algo así como un mundo que aparece y desaparece.

18. Las ideas de multiplicidad que alguien imagina, se pueden hacer desaparecer. Esta explicación tiene como objetivo el facilitar esta enseñanza. Cuando se descubre la última verdad, la dualidad no existe.

Así como el mundo fenoménico es como el mago o la serpiente superpuesta a la cuerda, así esas imaginaciones de las diferencias entre maestro y discípulo se presentan por motivos pedagógicos.

19. Cuando se trata de determinar la identidad de viśva y el sonido a, la primera analogía se basa en que ambos ocupan el primer lugar y otra analogía es que los dos abarcan la totalidad²¹.

20. Es evidente la identidad entre taijasa y el sonido u, por la superioridad de ambos, y también se identifican por el lugar medio que ocupan²².

21. La identidad de prajñā y m se basa en que los dos son medida. Otra razón de identidad es que todo se funde y disuelve en prajñā lo mismo que en m²³.

22. El que tiene la evidencia de lo que es común en los tres estados merece ser venerado y considerado un gran sabio por todos los seres.

21. En la serie de sonidos y en la serie de estados de conciencia, cada uno ocupa el primer lugar y abarca la totalidad de su serie.

22. La superioridad y el lugar medio están siempre dentro de la serie correspondiente a cada uno.

23. Esta *Kārikā* comenta el verso 11: Son la medida porque son el origen y la disolución de todo lo demás. En el estado de sueño profundo (*prajñā*) está en potencia todo lo que se manifestará. Y allí volverá a absorberse todo tras la manifestación. La segunda razón está así incluida en la primera.

23. *El sonido a conduce a viśva, la vigilia, el sonido u lleva a taijasa, el sueño, y el sonido m a prajñā, el sueño profundo. Pero en el silencio no hay nada que conseguir.*

Tenemos que entender aquí que el que medita en *aum* con la ayuda del sonido *a* llega a identificarse con vaiśvānara (Virāt)²⁴. El sonido *u* conduce a *taijasa*, el estado de sueño y el sonido *m* a *prajñā*.

Cuando el sonido *m* desaparece también, se produce la eliminación del estado causal. Y la palabra *aum* se silencia.

24. *El sentido del sonido aum debe conocerse parte por parte. Las cuatro partes (cuartos) son idénticos a los cuatro sonidos. Una vez que se ha comprendido el sentido de aum, no se debe pensar en ninguna otra cosa.*

Por la analogía ya señalada, los cuartos son las letras y las letras los cuartos. Cuando se comprende así, no se debe pensar en ninguna otra cosa ni visible ni invisible, porque aquel (que comprende ese sonido) tiene todos sus deseos satisfechos.

25. *La mente debe ser absorbida por el sonido aum, el Brahman exento de temor. Porque quien está siempre absorto en Brahman está libre de todo temor.*

Este sonido de la realidad suprema (*Brahman*) libera de todo temor. Y quien se concentre en él, no tendrá nunca miedo, según el texto: «el sabio no teme nada» (Tai. Up. II, 9).

26. *El sonido aum se refiere al Brahman no supremo pero también se considera como el Brahman supremo²⁵. El sonido aum no tiene causa y es sin segundo. Nada existe fuera de él ni como efecto suyo. Está más allá de todo cambio.*

24. Se identifica con la conciencia cósmica del estado vigílico. En el vedānta se habla de Virāt como *saguna-Brahman*, la conciencia divina condicionada, o el Dios creador, *Iśhvara*.

25. *Brahman* no supremo, el llamado *apara-Brahman*, es la realidad sujeta a la causalidad. Mientras que *Brahman* supremo, *para-Brahman*, es la realidad incausada, *turīya*, el cuarto estado de conciencia.

aum es a la vez no supremo y supremo *Brahman*. Cuando desde el punto de vista de la verdad más elevada los cuartos (los estados de conciencia enumerados) y los sonidos desaparecen, *aum* llega a ser el Ser supremo, *Brahman*. Él está en todo, dentro y fuera de cada cosa, no tiene causa ni origen. Como la sal en el océano, es una masa de conciencia indiferenciada.

27. *aum es en verdad el comienzo, el medio y el fin de todo. Al conocer el sonido aum así, se llega a la unidad del Ser.*

Es el origen, la continuidad y la disolución de todo, del universo fenoménico. El universo consta del espacio y lo demás y se crea como un elefante ilusorio o una serpiente superpuesta a una cuerda, como un espejismo, como un sueño. El que conoce el sonido *aum*, que es el Ser, puede compararse a un mago (y su magia), y consigue la identidad con el Ser inmediatamente. Éste es el sentido del texto.

28. *Hay que saber que el sonido aum es Dios (Ísvara) siempre presente en cada corazón. Y cuando el sabio ve la presencia de este sonido en todas las cosas, supera para siempre el sufrimiento.*

Comprende que el sonido *aum* habita en el corazón, la sede de la memoria y la percepción en todos los seres²⁶, como Dios.

Al meditar en el omnipenetrante sonido *aum* (*onkāram*), que es el Ser más allá del estado del mundo empírico, el sabio no sufre, porque no puede haber ninguna causa de sufrimiento para él. Las escrituras védicas dicen acerca de esto: «El que conoce el Ser trasciende el sufrimiento» (Ch. Up. VII, 1, 3).

29. *La palabra silenciosa, cuyo sonido es inconmensurable, aum, es plenitud porque niega toda dualidad. Y sólo el que es consciente de ella es un verdadero sabio*

26. Cuando se habla del corazón en los textos upanísádicos se hace referencia a la mente. Corazón significa: Centro Consciente.

II

LA APARIENCIA DE REALIDAD (VAITATHYA PRAKARANA)

Se ha dicho que la dualidad deja de existir al descubrirse la verdad suprema (*Kārikā* I, 18). Y textos védicos como «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) lo atestiguan. Esto es sólo una afirmación de las escrituras. Pero el carácter ilusorio de la multiplicidad puede confirmarse también por la razón. A esto se refiere el comienzo del capítulo segundo.

1. Los sabios han declarado que en el sueño todos los objetos son irreales, porque los objetos soñados se sitúan en el interior (del que sueña) y porque tienen un carácter restringido¹.

El fundamento de esa irrealidad está en su carácter interno, ya que se trata de objetos situados en el interior del cuerpo. En efecto, allí se perciben elefantes y montañas y no fuera del cuerpo (del que sueña). Por eso los consideramos irreales.

Objeción: El fundamento de la deducción² queda invalidado por la posibilidad de que una jarra pueda estar dentro de un caballo (por ejemplo).

La respuesta a esta objeción es lo que ya se ha dicho: Esto sucede a causa de la contradicción que supone el estar restringidos a un

1. Lo que vivimos en los sueños nos parecen realidades cuando no son sino pensamientos que no trascienden la individualidad cuerpo-mente.

2. El que sean objetos internos a la persona física.

espacio pequeño. En efecto, las montañas y los elefantes no caben en el espacio restringido del interior de las células nerviosas del cuerpo (del que sueña). Sin duda, una montaña no puede estar dentro del cuerpo humano.

Surge una objeción: No es obvio que las cosas percibidas en sueños tengan un espacio limitado (al cuerpo), ya que se puede dormir en el Este y encontrarse en sueños en el Norte.

Teniendo en cuenta esta clase de objeciones, el texto responde así:

2. *Dada la brevedad del tiempo, el que sueña no puede ver los lugares soñados fuera de su cuerpo. Y cuando se despierta no reconoce nada de la escena de su sueño.*

No hay duda de que el soñador no viaja para ver los lugares soñados fuera de su cuerpo. Porque tan pronto como va a dormir puede encontrarse soñando con un lugar que está a cientos de kilómetros de su cuerpo, y para ir allí requeriría por lo menos un mes. Es evidente que no tendría tiempo para ir y volver (al despertar). Sabemos que no viaja, porque no tiene tiempo.

Además, si fuera a la región del sueño se despertaría en esa misma región. Pero eso no sucede así. Una persona que se duerme en la noche ve las cosas como si fuera de día. Y cuando el soñador se pone en contacto con otros en el sueño, deberían éstos reconocer el encuentro. Pero no es así. Si fuera así ellos dirían «te he visto hoy», y no lo dicen. No vamos, por tanto, a un lugar distinto al soñar.

Y las cosas percibidas en sueños son irreales por un motivo más:

3. *Las escrituras, apoyándose en la razón, afirman que los carros y demás objetos que se perciben en sueños no existen. Por tanto la irrealidad de las experiencias del sueño queda establecida y demostrada racionalmente.*

El que no existan carros y demás se afirma en el texto «Donde no hay carros, ni caballos, ni caminos» (Br. Up. IV, 3, 10)³ desde un

3. El texto completo es: «Donde no hay carros ni caballos ni caminos, crea carros, caballos y caminos. Donde no hay placeres ni alegrías o delicias, crea placeres, alegrías y delicias. Donde no hay en realidad lagos, ni lagunas ni ríos, crea lagos, lagunas y ríos. Sólo él los crea».

punto de vista lógico (*nyāyapurvakam*). Los sabios que conocen lo Absoluto dicen que la irrealidad de los objetos del sueño queda demostrada racionalmente por la contradicción que ocasiona en el interior del cuerpo y ha sido revelada por las Upanisad, que insisten en el hecho de que en los sueños (la mente) se ilumina⁴ a sí misma.

4. Los múltiples objetos que ve el que sueña los percibe como reales aunque son ilusorios. Lo mismo sucede con los objetos vistos en el estado de vigilia. La única diferencia es que en el caso del sueño se trata de un espacio reducido.

Lo que aquí se quiere establecer es la irrealidad de los objetos percibidos en el estado de vigilia. El que los objetos sean percibidos es el fundamento de la deducción. Y la semejanza entre los objetos percibidos en los dos estados (de sueño y de vigilia) es la relación entre las dos premisas⁵. La afirmación de la presencia de esta relación es: Como son falsos, irreales (los objetos) en el sueño, así lo son los del estado de vigilia, puesto que el hecho de «ser percibidos» se presenta en los dos. Y la conclusión es: por tanto se admite también la irrealidad en los objetos del estado de vigilia. Los objetos soñados y los de la vigilia difieren únicamente en que los primeros están confinados al interior y están reducidos. Mientras que coinciden ambos estados en el hecho de ser percibidos. Por lo que ambos son irreales.

5. Los sabios afirman que el estado de vigilia y el de sueño son idénticos por la similitud entre los objetos percibidos en uno y otro estado.

6. Lo que no existe en el origen y no existe al final, tampoco existe en el presente. Aunque (los objetos de experiencia) son semejantes a las ilusiones, sin embargo los consideramos reales.

4. Este iluminarse de la mente no es sinónimo de lucidez y esclarecimiento. Lo que Śankara quiere decir es simplemente que proyecta los objetos soñados la propia mente pensante del que sueña. En el estado de vigilia la representación o proyección mental es cósmica, no sólo individual, como veremos en el verso siguiente.

5. El término medio (aquí la analogía de objetos percibidos) en un razonamiento lógico del tipo de un silogismo es la relación entre las dos premisas presentadas. El argumento silogístico sería así: Todo lo que se percibe en sueños es irreal. Los objetos del estado de vigilia se perciben como los sueños. Luego son irreales. Śankara razonará así de inmediato.

Una razón más para considerar irreales los objetos percibidos en el estado de vigilia es que no existen en el principio ni en el fin⁶. Y una cosa, un espejismo, por ejemplo, que no existe ni en el principio ni en el fin, no existe tampoco en el medio. Ésa es una verdad aceptada por todos. Así, los múltiples objetos que se perciben en el estado de vigilia son irreales porque tienen la misma naturaleza que las cosas irreales, como un espejismo que no existe antes ni después (de ser percibido). Sin embargo todos esos objetos son considerados reales por el ignorante que no conoce el Ser.

Aparece aquí una objeción: El afirmar que las cosas que se ven en el estado de vigilia son irreales como las que se ven en sueños es un error, ya que los objetos del estado de vigilia, como, por ejemplo, la comida, la bebida, los vehículos, etc., tienen un objetivo como aplacar el hambre o la sed o trasladarse, mientras los objetos soñados no tienen esa utilidad. Por eso es mera especulación el decir que los objetos de la vigilia son como los del sueño.

Respuesta: Eso no es así. Porque (el verso siguiente dice):

7. *La utilidad (que pueda encontrarse en los objetos del estado de vigilia) se contradice con la de los sueños. Se debe aceptar sin duda que al tener principio y fin son irreales.*

Una persona que ha saciado su hambre y su sed al comer y beber en ese estado, al ir a dormir puede sentir en sueños hambre y sed por todo un día y una noche. Y también puede suceder lo contrario, el soñar que se está satisfecho y al despertar tener hambre y sed. Hay por tanto contradicción entre los objetos de un estado y los del otro. Y puesto que la irrealidad de los objetos soñados está fuera de dudas, hemos de aceptar que los objetos de igual naturaleza, es decir, que tienen principio y fin, son irreales también.

Hay una objeción aún: Sería erróneo afirmar que la multiplicidad percibida en el estado de vigilia es ilusoria por el hecho de que sean similares los diversos objetos del sueño y de la vigilia. Porque el ejemplo presentado no se puede aplicar a este caso, ya que los mismos objetos percibidos en el estado de vigilia no son percibidos en sueños.

Interviene otro oponente: Vemos cosas diferentes en sueños. Creemos que tenemos ocho brazos y montamos un elefante de cua-

6. No existen antes ni después de la experiencia.

tro trompas, por ejemplo, y otras cosas extravagantes. Lo que difiere de cualquier otra cosa irreal puede ser verdadero según esto. La analogía es inaceptable. Por tanto es ilógico decir que el estado de vigilia es irreal como el del sueño.

El vedantín dice: No es cierto. La peculiaridad que se supone ver en un sueño no es vista así por sí misma⁷.

¿Cómo es entonces?, *dice el oponente.*

8. *Lo que (en sueños) es diferente (a la vigilia) se debe a las condiciones de la actividad mental del sujeto que lo experimenta, como, por ejemplo, la visión de los habitantes del cielo. El soñador percibe los objetos del sueño tal como lo haría quien después de haber sido bien informado se encontrara allí*⁸.

Igual que las apariencias de las cosas en ciertos estados como el ver una serpiente en lugar de una cuerda, o un espejismo en el desierto, son irreales, las diferentes experiencias del sueño son meras apariencias imaginadas por el soñador en ese estado. Y son, por consiguiente, irreales.

No se puede aceptar que en el ejemplo del sueño estemos en presencia de alguna entidad peculiar. Aquí la *Kārikā* intenta una vez más poner de manifiesto la similitud entre los objetos del estado de vigilia y los de los sueños.

9. *También lo que en el sueño se imagina como conciencia interna es irreal y lo que se percibe como exterior parece real. Pero tanto lo imaginado como lo percibido es igualmente ilusorio.*

Aunque se sabe que las experiencias de los sueños son irreales, sin embargo se establece ahí una división entre lo verdadero y lo ilusorio, a pesar de que en la irrealidad se captan ambas percepciones tanto en la imaginada interna como en la imaginada externa.

7. A partir del estado de vigilia lo experimentado en el estado de sueño resulta falso. Pero también sucede a la inversa. ¿Dónde apoyarse entonces para determinar lo que es real?

8. Tanto los objetos vigílicos como los soñados son elementos condicionados por el trabajo mental, basados en la memoria y no en la captación de lo nuevo.

10. *En el estado de vigilia sucede lo mismo, lo que se imagina como conciencia de lo interno es irreal y lo que se percibe como conciencia de lo externo parece real. Pero la razón nos dice que en ambos casos es ilusorio*⁹.

Lo razonable es decir que tanto lo que se considera real como lo considerado irreal es ilusorio porque los dos son imaginaciones de la conciencia interna o externa.

11. *Si en los dos estados los fenómenos son ilusorios, ¿quién capta esos objetos? y ¿quién los crea?*

Lo que quiere decir el texto es que si no aceptamos la teoría de la no-existencia del Ser nos preguntaremos por el soporte de la conciencia y la memoria¹⁰.

12. *Por el poder de su misma ilusión*¹¹ *el Ser que brilla por su propia luz imagina y crea en el mismo y por sí mismo todos los objetos conocidos. Ésta es la evidencia del Vedānta.*

No hay nada como soporte de la conciencia y la memoria. Ni hay tampoco cognición o memoria sin soporte como mantienen los nihilistas. ¿Imagina el Ser las cosas así? A continuación se responde:

13. *El Ser*¹² *imagina la diversidad de objetos mentales. Y al dirigir hacia el exterior la mente manifiesta la diversidad de cosas concretas.*

9. Tanto cuando se imaginan (los objetos internos) como cuando se perciben (los objetos externos), se trata de una actividad mental. La realidad soñada y la percibida son por tanto creaciones de la misma mente.

10. Todo lo que aparece, aparece en la conciencia. Se presentan unos fenómenos. Somos conscientes de ello. Y eso nos induce a sospechar que hay algo más allá de esos fenómenos imaginados o percibidos. Algo o alguien los crea. El budismo no quiere dar nombre y entidad a aquello que no aparece, mientras el vedānta advaita lo llama *Ātman*, el Ser.

11. La *māyā*, la ilusión, la magia mental que hace aparecer un universo fenoménico, está hecha de la misma luz del Ser.

12. Se nombra al Ser (*Ātman*) como *Prabhū*, Señor, Mente universal. Pero Śankara identifica con el Ser esta denominación.

El Ser imagina o manifiesta todas las cosas. Aquí se afirma que todas las cosas son creación subjetiva igual que los sueños. Porque las creaciones subjetivas como los deseos que están localizadas en la mente determinan los objetos externos, y a la inversa.

14. Los fenómenos internos que se mantienen mientras son pensados y los fenómenos externos que dependen además de los dos momentos del tiempo¹³ son imaginarios. La única diferencia que existe entre ellos es la limitación temporal.

Al hablar de dos tiempos, el texto se refiere a los distintos tiempos que se determinan entre sí. Por ejemplo: «Él está mientras se ordeña» significa que la vaca es ordeñada mientras él está presente. Y también se dice: «Esto dura tanto como aquello». Los factores externos se determinan entre sí. Se refieren a dos momentos del tiempo. Pero tanto los fenómenos subjetivos que duran lo que dura el pensarlos como los que se refieren a dos momentos del tiempo son imaginarios. El que los objetos percibidos externamente estén en relación con dos momentos del tiempo se debe sólo a la imaginación mental. Y puede aplicarse aquí el ejemplo de los sueños.

15. Los objetos que se encuentran en la mente, a los que se considera no-manifestados, y los objetos que aparecen en el exterior como manifestados no son más que simples imaginaciones. La única diferencia entre ellos está en los órganos por los que se perciben.

Aunque los objetos internos llamados impresiones mentales están en oscuridad (sin manifestar) y los objetos externos percibidos mediante los órganos sensoriales se consideran manifestados, eso no se debe a la existencia de estos últimos objetos por ellos mismos, ya que la distancia se nota incluso en sueños. ¿A qué se debe entonces? La distinción se debe a los órganos de percepción mediante los cuales son percibidos. Y de ahí se concluye que los objetos del estado de vigilia son creación de la imaginación mental lo mismo que los del estado de sueño son ensueños. ¿Cuál es la raíz de lo imaginario

13. El pasado y el futuro se entremezclan en la percepción del momento presente. La percepción depende por tanto de la memoria-pensamiento.

por la que los fenómenos están en conexión con la causalidad? La respuesta a esto es:

16. Primero se imagina al ser individual y a partir de él los diferentes fenómenos subjetivos y objetivos. La memoria del ser individual depende de los pensamientos que guarda como impresiones.

Lo mismo que la ilusión de una serpiente en una cuerda, Él (*Brahman*) imagina, primero, en el Ser el ser individual, envuelto en la causalidad. Y (este último) se expresa así: «Yo actúo y míos son los resultados de la acción, el sufrimiento y la felicidad». Después y como consecuencia de ello, él (el ser) imagina diferentes objetos como la energía vital y demás, tanto internos como externos, que se dividen en: la acción, los instrumentos y los resultados. ¿A qué se debe esa imaginación? El ser individual es imaginado por el Ser universal y él mismo tiene capacidad de imaginar, tiene memoria. En consecuencia de la percepción de algo imaginado como causa resulta la percepción del efecto. Así surge el darse cuenta de la relación de causa y efecto, y de la acción, sus complementos y los resultados debidos a ella. Al darse cuenta de ellos surge la memoria y de la memoria brota a su vez la conciencia de los fenómenos. Así son imaginadas las diversas cosas, las subjetivas y las objetivas, que se ven relacionadas entre sí como causas y efectos. En el verso anterior se ha dicho que la imaginación de la individualidad es la raíz de todas las demás imaginaciones. Mediante un ejemplo se muestra a continuación a qué se debe la ilusión de un ser individual.

17. Lo mismo que una cuerda desconocida se imagina como una serpiente u otros objetos, así sucede con el Ser, que se imagina de diversas formas.

En la experiencia común sucede que una cuerda cuya naturaleza real se desconoce, de la que no se puede decir «esto es así», se imagina de diversas maneras. En la oscuridad, se ve como una serpiente, una línea de agua, o un palo, porque no se ha determinado su verdadera naturaleza, ya que si se conociera su esencia de cuerda no se vería como serpiente. Por ejemplo, no se da esa clase de imaginaciones en relación con los dedos de la propia mano.

De la misma manera se imagina que el Ser es una criatura individual o energía vital, etc., porque no se ha determinado su ver-

dadera naturaleza de inteligencia pura, de pura esencia, no-dual, exenta de males como el determinismo causal que caracteriza el mundo empírico. Ésta es la conclusión que deriva de la enseñanza de todas las Upanisad.

18. Cuando se revela la verdadera naturaleza de la cuerda, todas las ilusiones en torno a ella se desvanecen. Y sobreviene la certeza de que allí no hay nada más que una cuerda. Así es la certeza al tomar conciencia del Ser.

Cuando se llega a la convicción de que lo único que hay allí es una cuerda, todas las imaginaciones desaparecen y sólo queda la cuerda sin nada más. Las escrituras, con el texto «Ni esto ni esto» (Br. Up. IV, 4, 22), afirman que el Ser está exento de atributos. Y revelan la luz, semejante a la del sol, que conduce a esta evidencia respecto al Ser (*Ātma-viniścayah*). «Todo esto no es sino el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2), «(El Ser) no tiene antes ni después, no tiene interior ni exterior» (Br. Up. V, 19), «Está dentro y fuera, por lo que no tiene principio» (Mu. Up. II, 1, 2), «Imperecedero, inmortal, sin decadencia, sin temor» (Br. Up. IV, 4, 25), «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1).

Si se tiene la evidencia de la verdad del Ser único, ¿por qué se imagina esa diversidad de cosas como la energía vital y demás que constituyen la existencia fenoménica? Pongamos atención a la respuesta:

19. Si se confunde al Ser con la energía vital u otros innumerables objetos, es por efecto de la ilusión.

20. Los que sólo conocen la energía vital le llaman energía vital¹⁴, los que no conocen más que los elementos le llaman así¹⁵, los que no conocen sino las características de la materia así le nombran¹⁶, y los que sólo conocen las categorías lo consideran las categorías¹⁷.

14. Los filósofos vaiśeṣikas consideran que la energía vital (*prāna*) es la causa suprema.

15. Los elementos (*bhāta*) son causa del universo según los atomistas y otros.

16. Las cualidades (*guna*), *sattva*, *rajas* y *tamas*, de la materia (*prakṛiti*) son la causa de todo según la filosofía *sāṃkhya*.

17. El Ser, la ignorancia (*avidyā*) y Siva son las causas supremas o categorías para los *śaivaitas* o *śaiva*.

21. Los que conocen los cuatro estados¹⁸ dicen que los cuatro estados son la causa, los que conocen los objetos de los sentidos dicen que son ellos la causa¹⁹, los que conocen los mundos dicen que éstos son la realidad²⁰, y los que adoran a los dioses los consideran lo real²¹.

22. Los que están instruidos en los Vedas lo llaman Veda²², los que están acostumbrados a los sacrificios²³ lo llaman de esta manera, los que están familiarizados con la noción del sujeto o el objeto de la experiencia consideran al Ser como sujeto u objeto de experiencia²⁴.

23. Los que conocen lo sutil²⁵ dicen que éste es el Ser, y los que conocen lo físico llaman así a la realidad suprema. Los que están familiarizados con una forma personal determinada lo llaman con esa forma²⁶, y los que no creen sino en lo sin-forma lo llaman vacío²⁷.

24. Los que conocen el tiempo²⁸ lo llaman tiempo. Los que conocen el espacio lo llaman espacio. Los que conocen las palabras lo nombran así²⁹, y los que conocen las esferas así lo consideran³⁰.

18. Los cuatro estados: el de vigilia (*visva*), el de sueños (*tajasa*), el de sueño profundo (*prajñā*) y *turiya* o estado real, no pueden considerarse el Ser indivisible sino distintas maneras de concienciarlo.

19. Los seguidores de Vatsyayana, autor de los *Kamasutras*.

20. Los *paurānikas* creen que los distintos planos de conciencia, mundo físico, celeste, etc., son la realidad.

21. Los *devas*, entidades cósmicas o simbólicas, son consideradas la realidad por los *karma-mimānsaka*.

22. Los eruditos de los libros sagrados: *Rig*, *Yagur*, *Saman* y *Atarvan*.

23. Algunos que se dedican a las ceremonias a veces consideran éstas como el Ser. Por ejemplo Baudhagana.

24. Son los filósofos *sāmkhya*. Según ellos el Ser (*purusa*) o realidad suprema es quien experimenta al actuar aunque no es el actor empírico. Hay una contradicción en ello, ya que la experiencia implica cambio, lo que es impropio del Ser.

25. Limitan el Ser a un aspecto lo sutil.

26. El texto alude a los *āgamika*, que creen que la realidad es una persona, Visnu o Siva.

27. La última realidad es para el budismo el vacío absoluto. Se llama vacío a lo real por estar exento de formas y nombres, por no ser fenoménico. Aquí el vacío no alude a una entidad negativa sino a lo que es distinto de lo conocido.

28. Los astrólogos, según la tradición.

29. Las palabras sagradas, *mantras*, etc., son consideradas lo real.

30. Distintas esferas de existencia; la tierra es una de ellas.

25. Los que conocen el pensamiento lo llaman pensamiento³¹. Los que conocen la razón lo llaman razón³². Los que conocen la inteligencia lo llaman inteligencia³³. Los que conocen el bien y el mal denominan así a la realidad³⁴.

26. Algunos dicen que la realidad está compuesta de veinticinco partes³⁵ y otros de veintiséis³⁶, incluso algunos la consideran compuesta de treinta y una categorías³⁷, y también hay otros que afirman que las categorías son infinitas³⁸.

27. Aquellos que sólo conocen una cosa, el ayudar a las personas, consideran que estas satisfacciones son la realidad³⁹. Los que conocen los distintos modos de existencia⁴⁰ la llaman así. Los gramáticos la llaman masculino y femenino y neutro. Y otros la consideran el absoluto trascendente o inmanente⁴¹.

31. *Manas* es el nivel del pensamiento en la conciencia superficial. El pensamiento es un objeto del que se puede ser consciente y no la realidad última.

32. *Buddhi*, aunque puede ser receptáculo de ideas abstractas de lo Real, no es todavía lo Real, ya que al contemplar la verdad aún se mantiene en él la distinción entre el contemplador y lo contemplado.

33. *Citta* es el órgano interno mental íntegro, la inteligencia, que se manifiesta como *buddhi* mediante ideas o como *manas* mediante pensamientos. Es un objeto también de la conciencia no-dual.

34. Los *mimāṃsakas* consideran la moral absoluta y no relativa.

35. Según la filosofía *sāṃkhya*, la realidad se compone de veinticinco categorías: *purusa* (espíritu), *prakṛiti* (materia primordial), *mahat* (mente cósmica), *ahamkara* (ego), *tan-matra* (los cinco elementos: los cinco órganos de percepción, cinco de acción, cinco sentidos y la mente).

36. De acuerdo con Patanjali, hay que añadir a las anteriores categorías la de *īśvara* o Dios personal.

37. Los *pasupatas* incluyen a las categorías del *sāṃkhya* seis más: *naga* (apego); *avidyā* (ignorancia); *kala-kala* (las divisiones del tiempo); *māyā* (ilusión cósmica) y *nyati* (el orden).

38. Sean las categorías varias o infinitas caen en el ámbito de la dualidad, por lo que no pueden ser lo Real que es no-dual.

39. Son los que se limitan a valorar como real los actos morales de servicio a los demás.

40. Los distintos modos de existencia son las reglas para vivir en los diferentes estados de vida (*aśramas*) (Manu III). Daksa los consideraba la realidad.

41. Para es *Brahman* trascendente, *apara* es *Brahman* inmanente. La filosofía advaita usa estas divisiones como explicaciones para la mente dual, pero no como la suprema realidad de la que se trata aquí.

28. *Los que todo lo entienden como creación⁴² llaman creación a la realidad; los que todo lo entienden como disolución⁴³ le llaman disolución. Los que creen en la conservación⁴⁴ hablan de la realidad como conservación. Todas estas ideas, sin excepción, son imaginadas en el Ser⁴⁵.*

La energía vital es la conciencia, el Ser en estado latente. Y todas las demás cosas que acaban subsistiendo no son sino efecto suyo. Estas y otras ideas populares concebidas por los seres como la serpiente en la cuerda no son sino imaginaciones en el Ser debidas a la ignorancia. Con ellas se pretende determinar la naturaleza real del Ser. Esto es lo que quieren destacar todos estos versos. No es necesario explicar los que comienzan por «la energía vital», pues todos los términos tienen un significado claro.

29. *El investigador no conoce más que la idea que se le enseña o lo que se presenta bajo la forma de realidad⁴⁶. Protegido por una idea y compenetrado con ella, llega a identificarse con ella.*

Cualquiera que sea la idea que alguien, maestro o persona de confianza, enseña al investigador, puede mostrar un objeto positivo clasificado o sin clasificar. Esto se hace mediante la afirmación «Esto es en verdad la realidad». Y él ve ese objeto como «Yo soy eso» o «eso es mío» por identificación. Y aquel objeto que se le ha mostrado le protege por estar identificado con él. Quiere esto decir que tal objeto ocupa su atención con exclusión de los demás y le mantiene confinado a él.

42. Son los *pauranikas*, los cuales admiten la realidad de la creación, conservación y disolución del universo según los mitos del *Purana*.

43. Hace referencia a alguna secta de Shiva.

44. Se refiere a las sectas de Visnu.

45. Cualquier idea de la realidad que se mantenga es una representación en la conciencia. No es lo Real sino algo que se piensa a partir de la inteligencia del Ser.

46. El fenómeno se presenta a la mente como la realidad, aunque es mera apariencia. Si falta el discernimiento, la luz que ve directamente lo que es real y lo que no lo es, la persona aceptará la interpretación mental que se le ha dado (por tradición, educación, estudio, etc.) como su realidad. La única manera de evitar estos errores de visión es observar cómo funciona el pensamiento y contemplar directamente la luz de la inteligencia.

El estado de ser que se alcanza con esto es la absorción basada en la idea «ésta es la realidad». Esta absorción acerca al investigador a aquel objeto y culmina en la identificación con él⁴⁷.

30. *El Ser que aparece como distinto de todas estas cosas no es diferente en realidad de ellas. Aquel que en verdad posee comprensión interpretará los distintos significados sin ninguna duda.*

La idea es la siguiente: Lo mismo que la serpiente no existe aparte de la cuerda para los que tienen discernimiento, así la energía vital (*prāna*) y los demás objetos no existen aparte del Ser. Esto está de acuerdo con el texto védico: «Todo esto no es más que el Ser» (Br. Up. II, 4, 6). Los que saben por los textos védicos y por razonamiento que todas las cosas que se imaginan en el Ser no son reales fuera de él, como no lo es la serpiente imaginada fuera de la cuerda, aquellos que han comprendido que el Ser es trascendente e intocable por la ilusión, entienden el significado de los Vedas en sus respectivos contextos sin ninguna duda. Comprenden que ciertos pasajes (de las escrituras) significan una cosa y otros significan otra. Hay un verso de Manu que dice: «Sólo el que ha descubierto el Ser puede entender en verdad el propósito de los Vedas. Nadie puede obtener beneficio de los medios válidos de conocimiento excepto el que conoce el Ser» (Manu VI, 82). Ha quedado establecido que la irrealdad de la dualidad a la que se llega por la lógica coincide también con la que deriva de la evidencia de la filosofía vedānta.

31. *Como el sueño y la ilusión, como una ciudad que surgiera entre las nubes, así es este universo irreal a los ojos del sabio que comprende los Vedas.*

El sueño y la ilusión, aunque son irreales y están formados por cosas irreales, son considerados reales por las personas sin discernimiento. Y lo mismo que una ciudad imaginaria que surgiera del cielo llena de tiendas de artículos para vender, casas, palacios y jardines donde

47. Gaudapāda y Śankara, en su comentario, explican la capacidad de la mente para identificarse por investigación (*vichara*) y contemplación (*dhyāna*) con un objeto elegido, una idea tomada como ideal (*ista*). Lo importante en esta práctica tradicional no es tanto la idea elegida sino la capacidad de concentración que adquiere el contemplador.

se reúnen hombres y mujeres, la ilusión puede parecernos real hasta que la vemos desvanecerse ante nuestros ojos. Lo mismo que los sueños o la magia son visibles y sin embargo son irreales, el universo entero, toda la dualidad puede reconocerse como irreal.

Y esto se ve en los textos védicos upanisádicos: «No hay ninguna diferencia en Aquello» (Br. Up. IV, 4, 19 y Ka. Up. II, 1, 2), «Dios se percibe como múltiple a través de la ilusión» (Br. Up. II, 5, 19), «En el principio no había nada sino el Ser» (Br. Up. I, 2, 1), «En el principio sólo estaba lo Absoluto» (Br. Up. I, 4, 11), «El temor viene de lo otro» (Br. Up. IV, 3, 23), «Pero no existe nada separado del Ser que pueda ver» (Br. Up. IV, 5, 15). En estos pasajes y en muchos más los sabios, los que han visto con claridad la realidad de las cosas, saben (que el universo es irreal). La tradición de Vyāsa mantiene también esta opinión: «(Este universo) es tan irreal como unos surcos en la tierra, como una cuerda que aparece en la oscuridad o como las burbujas que se forman en un charco cuando llueve. Y es tan impermanente y vacío de plenitud como ellas pues desaparece tras la disolución».

32. No hay disolución ni creación. Nadie está esclavizado ni nadie lucha por salvarse. No hay aspirante a la liberación ni liberado. Ésta es la verdad suprema⁴⁸.

El verso es un resumen de todo el capítulo⁴⁹. Al comprender desde la más elevada verdad que la dualidad es irreal y que la única realidad es el Ser, se llega a la convicción inquebrantable de que todas las experiencias convencionales o las que derivan de las escrituras védicas pertenecen al dominio de la ignorancia. Y es entonces cuando se comprende que no hay disolución ni creación⁵⁰.

¿Cómo puede ser eso? Porque no existe la dualidad. Y esto se indica en varios pasajes escriturales como: «Cuando parece que hay dualidad» (Br. Up. II, 4, 14), «(Va de muerte en muerte) quien ve

48. Esta afirmación se encuentra en varios textos de la filosofía advaita. El origen upanisádico está en el *Amṛitabindu Upanisad* (verso 10). Y lo encontramos en *Vivekasūdamani* (574) y a lo largo del *Astāvakra Saṃhita*. También en la tradición budista encontramos esta misma idea en *Nagarjuna* (Madyamika vritti XVI, 5).

49. Podría decirse que es conclusión de toda la enseñanza de las *Kārikās* de Gaudapāda. Y aun más en síntesis se encontraría en esta declaración lo fundamental de la metafísica vedānta no-dual. Por cierto, que es un escándalo para el pensamiento dual. Y por ello se convierte en un reto para el investigador de la verdad.

50. Y si esto sucede en el ámbito cósmico, en el humano no habrá muerte ni nacimiento.

diferencias en Aquello» (Br. Up. IV, 4, 19 y Ka. Up. II, 1, 10), «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2). La destrucción y el origen sólo puede atribuirse a lo que existe pero no a lo que no existe, como, por ejemplo, los cuernos de una liebre. Sin embargo al referirnos a Aquello sin segundo no podemos decir que nace o se destruye. Sería una contradicción pensar que Aquello, siendo sin segundo, esté sujeto a nacimiento y muerte. Se ha probado antes que la experiencia empírica de la energía vital se produce por una superposición en el Ser, como la que se da de la serpiente en la cuerda. El imaginar la serpiente en la cuerda no lo produce la cuerda ni se resuelve en ella, tampoco lo puede producir la serpiente imaginaria ni la mente. Y no se identifica a la vez con la cuerda y la mente. La dualidad no es más que imaginación mental (subjetiva), por lo que no tiene ni comienzo ni final. Deja de percibirse cuando hay un estado de concentración (de equilibrio) en la mente, o en el sueño profundo. Y si la dualidad es pura ilusión mental se puede declarar que la más elevada verdad es que no existe destrucción y todo lo demás.

Si esto es así, *dice un objetor*, el objetivo de las escrituras será probar la no existencia de la dualidad y no probar la existencia de la no-dualidad. Ambas cosas serían contradictorias. Caeríamos entonces en el nihilismo, ya que no hay evidencia de la no-dualidad y la dualidad no existe.

El vedantín responde a esto: No es así. Porque ¿cómo podría imaginarse la serpiente sin un sustrato como la cuerda? Se podría decir que la cuerda es también inexistente y en ese caso la analogía sería inútil. Pero no sucede así. Al desaparecer la imaginación ilusoria, el sustrato de la ilusión permanece, no es irreal. La cuerda, *insiste el vedantín*, existe antes de saber que no existe la serpiente. Y el Ser no dual es la última realidad no imaginada.

El objetor pregunta entonces: ¿Cómo podemos llegar a liberarnos del error de dualidad?

Y la respuesta del vedantín es: Tenemos que constatar que la dualidad se superpone al Ser por ignorancia, como sucede con la serpiente en la cuerda.

¿Cómo se produce esto?, *pregunta el interlocutor*.

La respuesta es: «Yo soy feliz, desgraciado, ignorante, he nacido, muero, estoy encarnado. Veo. Soy manifestado e inmanifestado, actor y experimentador de los frutos, estoy apegado o no, soy amable, anciano. Soy esto o aquello y eso es mío». Todas estas ideas y otras parecidas se superponen al Ser. Pero el Ser permanece porque está presente en todas ellas.

Las escrituras se presentan para probar lo que aún no se ha conocido pero no son necesarias una vez que ha sido descubierta la verdad. El Ser es evidente por sí mismo. La función de las enseñanzas escriturales es ayudar a tomar conciencia de la verdad cuando aún no se ha descubierto la naturaleza del Ser por estar cubierta con los atributos superpuestos por ignorancia. Esto se expresa en declaraciones como «Ni esto, ni eso» (Br. Up. IV, 4, 22). Aunque la verdadera naturaleza del Ser persiste en todos los estados de conciencia, esto no se aplica a las ideas superpuestas. Por ejemplo, la experiencia «Soy feliz» no puede ser superpuesta al Ser por la misma razón de que al fuego, cuya característica es el calor, no se le puede atribuir el frío. En el Ser sin atributos se imaginan muchos atributos. «La validez de las escrituras consiste en negar toda característica positiva en el Ser», como afirman los que conocen el verdadero significado de los textos sagrados.

33. *El Ser se concibe a la vez como objetos irreales de percepción y como no-dual. Y esos mismos objetos son concebidos en la no-dualidad. Por tanto la no-dualidad es la plenitud.*

Así como se imagina que una cuerda es una serpiente, un surco de agua o un palo y también puede verse como la misma cuerda, así se imagina que el Ser es muchos objetos irreales como la energía vital (*prāna*) y también se le puede ver en su verdadera naturaleza. Las cosas percibidas por la inestable mente no puede pensarse que existan en realidad. Se supone que el Ser es el sustrato de todas las cosas. Y todas las cosas se imaginan en el Ser que es realidad absoluta y no-dual, porque sin un sustrato nada puede ser imaginado. Y si la no-dualidad es el sustrato de todas las ilusiones y además su verdadera naturaleza inmutable, la no-dualidad es buena incluso en el estado de ilusión. Sin embargo las ilusiones mismas producen sufrimientos porque generan miedo como en el ejemplo de la serpiente en la cuerda. La no-dualidad está libre del miedo y por ello es considerada como plenitud.

34. *La multiplicidad del mundo, vista desde el Ser, no existe por sí misma. No es distinta ni no-distinta al Ser. Esto es lo que comprenden los que han descubierto la verdad.*

¿Por qué se habla de la no-dualidad como plenitud? Hay sufrimiento cuando existe diversidad o al ver que unas cosas son distintas de otras. No puede decirse que la multiplicidad exista como parece, pues es sólo imaginada como la imaginaria serpiente que no existe aparte de la cuerda. La misma idea de distinción es irreal, pues ninguna cosa existe separada una de otra o aparte del Ser. Los que conocen la verdad sobre el Ser descubren la realidad suprema. Y la no-dualidad es la plenitud porque está libre de lo que ocasiona el mal.

35. Los contemplativos, los que comprenden los Vedas y están libres de deseos, miedo y pasión, ven al Ser, uno sin segundo, más allá de toda imaginación, sin la multiplicidad del mundo fenoménico.

Las personas que están siempre en contemplación, las que tienen discernimiento, aquellos que han superado el apego, el miedo, la envidia, la ira y demás defectos, y comprenden los secretos y la intención de los Vedas porque son lúcidos, descubren el Ser, uno sin segundo. Lo que el texto quiere decir es que sólo toman conciencia del Ser los que han renunciado a todo y tienen la mente pura para comprender los secretos upanisádicos. Mientras los lógicos⁵¹ y aquellos cuyas mentes están obnubiladas por el apego sólo pueden tener creencias y opiniones.

36. Una vez conocido esto, se ha de fijar la conciencia en la no-dualidad. Y después de haber vivenciado esa no-dualidad, hay que comportarse como no siendo nada⁵².

Teniendo en cuenta que la no-dualidad es plenitud porque en ella se da la libertad del miedo al mal, se ha de aplicar el investigador con todo interés a vivenciar la no-dualidad. Y cuando ya se haya comprendido, cuando se haya vivenciado, directamente y de manera inmediata, el Ser que está más allá de todas las necesidades, que no tiene origen y trasciende toda norma convencional, se llegará

51. Los intelectuales, los que sólo se ocupan de las estructuras lógicas del pensamiento sin investigar directamente en la conciencia.

52. Esta advertencia moral es innecesaria a mi modo de ver para el sabio, ya que aquel que ha descubierto la no-dualidad no hará diferencias esenciales entre el saber y el no-saber de los humanos. Verá la unidad donde la mirada ordinaria ve diferencias. ¿Será necesario entonces recomendar la humildad a tal sabio?

al estado de conciencia que puede afirmar: «Yo soy el Absoluto, soy el supremo *Brahman*». Compórtate entonces ante la mirada de los otros como una persona ignorante de la verdad, que los demás no sospechen siquiera lo que has llegado a ser.

37. *El sabio que está por encima de las alabanzas y libre ante los ritos tradicionales⁵³ tendrá como soporte lo perecedero y lo imperecedero y aceptará para su subsistencia las circunstancias que se le presenten.*

El sabio dejará todas esas actividades que están encaminadas a conseguir gratificaciones, todo deseo por los objetos externos. Renunciará de acuerdo con los textos védicos: «Al conocer el Ser, los brahmanes renuncian» (Br. Up. III, 5, 1) y con los textos tradicionales: «Los que tienen la mente en contemplación de Aquello, los que han identificado Aquello con su ser y se han establecido allí al considerarlo su mente suprema, eliminan con la verdad todos sus errores y llegan al estado del que no se retorna» (B. Gītā V, 17).

Lo perecedero, lo cambiante es el cuerpo y lo imperecedero es la realidad del Ser. Cuando impelido por las necesidades físicas la persona se considera como un «yo», olvidando la realidad del Ser que es su verdadero soporte, su morada inamovible como el cielo, entonces el cuerpo se vive como soporte. Esa persona con discernimiento que tiene lo cambiante y lo inmóvil de soporte es el renunciante más elevado⁵⁴, diferente de aquel que se apoya en los objetos externos como su soporte. Este sabio dependerá en su alimento, su vestir, su habitación y sus viajes de lo que las circunstancias existenciales le presenten.

38. *Al haber comprendido la verdad tanto de lo exterior como de lo interior, llega a ser uno con esa verdad y no se aparta de ella.*

53. El descubrimiento de la verdad no-dual libera de las obligaciones religiosas o sociales que dejan de ser necesarias para quien ya es «una luz para sí mismo», como decía el Bhuda. También en nuestra tradición indicaba Pablo de Tarso, interpretando los Evangelios: «Descubriréis la verdad y la verdad os hará libres».

54. Se le llama en el texto *calācalaniketa*, y en el B. Gītā se le ha dado el título de *paramahansa*, literalmente el que está por encima del yo. Es la persona que se ha librado ya de la falsa noción de separación.

La verdad de lo exterior es que los objetos externos, la tierra, las entidades personales, el cuerpo son irreales como la serpiente imaginada en la cuerda o como el sueño o la magia. El texto védico dice: «Las modificaciones son sólo nombres y el lenguaje es su soporte» (Ch. Up. VI, 4, 1).

Y el Ser es lo que está dentro y fuera, no tiene origen, ni causa y efecto, es pleno, omnipresente como el espacio, sutil, inmutable, sin atributos, indivisible y sin actividad, tal como se indica en el texto védico: «Aquello es la verdad. Aquello es el Ser. Aquello eres tú» (Ch. Up. VI, 8, 7).

El que ve las cosas desde la visión verdadera se hace uno con la verdad. Mientras el que ignora la verdad considera a su mente como el Ser y piensa que el Ser es cambiante como la mente. Otras veces toma el cuerpo como si fuera el Ser y se cree separado. Y cuando su mente se concentra en algún momento se siente en paz y cree estar unido a la realidad.

El que ha descubierto el Ser no tiene esta opinión. Sabe que la naturaleza del Ser es siempre la misma, ya que es imposible que su esencia cambie. La convicción «Yo soy lo Absoluto, *Brahman*», no le abandona nunca. Su conciencia de la realidad permanece en el Ser. La tradición dice respecto a esto: «Ve a quien ve al Ser supremo residiendo en todos los seres por igual, permaneciendo como el Imperecedero entre lo perecedero» (B. Gītā XIII, 27) y «Los que comprenden miran con la misma ecuanimidad a un sabio y humilde *brahman*, a una vaca, a un elefante e incluso a un perro...» (B. Gītā V, 18).

III

LA NO-DUALIDAD (ADVAITA PRAKARANA)

La determinación de la palabra *aum* ha permitido afirmar en forma de proposición que el Ser es negación de todo lo fenoménico, que es plenitud y uno sin segundo¹. Luego se ha dicho: «Cuando se descubre la última verdad, la dualidad no existe» (*Kārikā* I, 18). Y en el tratado sobre la ilusión² se ha probado esta inexistencia de la dualidad con las analogías del sueño, la magia y la ciudad en el espacio y también por el razonamiento lógico basado en los hechos percibidos y en que todos los fenómenos tienen comienzo y fin. ¿La no-dualidad sólo se puede demostrar por la autoridad de las escrituras o también por un fundamento racional y lógico? La respuesta es lo que se va a presentar en este capítulo sobre la no-dualidad. La conclusión del capítulo precedente fue que toda diversidad, incluyendo (la que fundamenta) la devoción y demás, es irreal y el absoluto no dual es lo real.

1. El aspirante que se dedica a ejercicios devocionales se mantiene ligado al Brahman manifestado, mientras imagina que antes de la creación todo era Brahman inmanifestado. El que admite esto tiene una visión limitada de la verdad.

Aquel que se entrega a la devoción (*upāsana*) para liberarse bajo la creencia «Soy un devoto que adora a *Brahman*» cree que si permanece en el *Brahman* condicionado por su devoción llegará al Abso-

1. En la parte I, «La realidad según las escrituras (*Agama-prakarana*)».
2. En la parte II, «La apariencia de realidad (*Vaitathya-prakarana*)».

luto incondicionado, cuando abandone el cuerpo. Imagina: antes de la manifestación el universo entero e incluso yo mismo era el Absoluto sin origen. Mediante adecuados ejercicios devocionales recuperaré lo que era mi verdadera naturaleza, aunque tras mi nacimiento me encuentre en el *Brahman* condicionado. Este aspirante devocional demuestra no conocer más que un aspecto parcial de lo Absoluto y por ello los que han contemplado al Absoluto sin origen consideran que su visión es limitada. Esto está de acuerdo con el siguiente texto upanisádico: «Aquello que no puede ser expresado por la palabra, y por lo que la palabra se expresa, eso es lo Absoluto y no lo que las gentes adoran como un objeto» (Ke. Up. I, 5).

2. *Por tanto voy a explicar ahora lo que está libre de limitaciones, intemporal e idéntico siempre a sí mismo. Y se comprenderá que nada se ha originado en ninguna parte aunque parece existir.*

Quien no es capaz de llegar a aquel Ser sin origen, que está dentro y fuera, se imagina por ignorancia que no tiene ningún poder y por eso piensa: «Yo he nacido, me mantengo en el *Brahman* condicionado y por la devoción llegaré al (incondicionado) Absoluto». Este pensamiento es una limitación. Y (en este verso) se explica lo que está libre de limitaciones. «Cuando se ve a otro, cuando se escucha a otro, cuando se conoce a otro, hay limitación, muerte e irrealidad» (Ch. Up. VII, 24, 1) y «El universo entero con todas sus modificaciones como juego y demás se fundamenta en la palabra» (Ch. Up. VI, 4, 1). Opuesto a esos conceptos es lo ilimitado, lo que está dentro y fuera y no tiene origen, el Absoluto incondicionado. Se describirá esa libertad de las limitaciones en la que acaban las miserias que ocasiona la ignorancia. Aquello está siempre en equilibrio porque es siempre idéntico a sí mismo, no tiene partes. Lo que está compuesto de partes pierde el equilibrio por el cambio en alguna de sus partes. No hay en Aquello partes que cambien y por ello es siempre idéntico a sí mismo. No ha nacido por tanto y está libre de sufrimiento, aunque parece haber nacido por la visión errónea.

3. *Se dice que el Ser (Ātman) es semejante al espacio (ākāśa)³, y los seres individuales (jīva), a los espacios limi-*

3. La mejor traducción de la palabra es «espacio», aunque podría ser también «vacío».

*tados contenidos en las vasijas*⁴. Así el Ser toma la forma de las distintas cosas como hace el espacio en las vasijas. Éste es un ejemplo para explicar lo manifestado.

Lo que el verso quiere decir es que la emanación de los seres individuales del Ser supremo que se encuentra en las Upanisad es comparable a la integración de los espacios contenidos en las vasijas en el espacio total. Pero no es así verdaderamente. Veamos que lo mismo que en el espacio se forman múltiples cosas como vasijas y demás, así del Ser, comparable al espacio, surgen las cosas compuestas como la tierra y también los cuerpos, los sentidos (y la mente) que constituyen el ser individual (*jīva*). Pero todo ello se origina por imaginación como la serpiente en la cuerda. Cuando las escrituras, para hacerse entender de las personas con poca inteligencia, hablan de creación o de manifestación, lo explican como un hecho presupuesto y presentan el ejemplo del espacio.

4. *Lo mismo que los espacios contenidos en las vasijas, al destruirse éstas, vuelven a reabsorberse en el espacio indiferenciado (ākāsa), así los individuos (jīva) se funden en el Ser.*

Como los espacios contenidos en las vasijas se originan al crear las vasijas y desaparecen al romperse, los seres individuales aparecen cuando se crean los compuestos de cuerpo (sentidos y mente) y se disuelven en el Ser al desintegrarse estos compuestos. Pero no es de esa manera desde la visión propia (de lo Absoluto).

El próximo verso da respuesta a los dualistas que razonan así: «Si sólo existiera el Ser en todos los cuerpos, al actuar un ser individual todos actuarían en él. Y ello ocasionaría la confusión de las obras y sus efectos».

5. *Los espacios contenidos en varias vasijas pueden estar o no contaminados de polvo y humo. Y así sucede con los seres individuales, ya que la felicidad o el sufrimiento de uno puede afectar a otros.*

4. Recordemos aquella frase de la Upanisad: «Lo que se llama *Brahman*, lo Absoluto, es este espacio que es exterior al hombre. Pero este espacio exterior al hombre es el mismo que está en el interior del hombre» (Ch. Up. III, 12, 7-8).

¿No es el Ser uno?, *pregunta un opositor.*

Desde luego, *responde el vedantín.* ¿No has oído que sólo hay un Ser que como el espacio habita en todos los compuestos (cuerpo y mente)?

Se plantea una objeción: Si el ser es uno se debería experimentar felicidad y sufrimiento en todas partes.

La respuesta es: Eso no lo diría un filósofo sāmkhya, pues ellos consideran que la felicidad y el dolor pertenecen al intelecto. No hay fundamento además para pensar que el Ser que es conciencia pueda ser múltiple.

Si no hay multiplicidad, *dice el objetor,* la teoría de la naturaleza primordial (*pradhāna*) que actúa a través de los distintos seres individuales no se puede sostener...⁵.

El vedantín responde: No, porque todo lo que hace la naturaleza primordial no puede estar conectado con el Ser. Si fuera un hecho que el resultado (de las obras), la atadura o la liberación de los seres individuales recaen en ellos por separado, entonces un solo Ser eliminaría la teoría de la naturaleza que actúa para otros (en la filosofía sāmkhya). Y sería lógico asumir una multiplicidad de espíritus (*purusa*). Pero ellos sostienen que los espíritus son conciencia sin atributos. Por eso es la presencia del Ser único y no su multiplicidad la que podría hacer esta teoría válida. Y la única prueba que tienen los sāmkhya para dar valor a su teoría de que cada espíritu (*purusa*) es diferente de los demás es la de la naturaleza que actúa por otros. Si la naturaleza es la base de la esclavitud y liberación en virtud de la presencia divina, es Dios, que es pura conciencia, el responsable y no la multiplicidad de espíritus que es una teoría estúpida. En cuanto a los vaiśeśikas, que sostienen que el deseo y demás son inherentes al ser individual, también mantienen algo ilógico porque las impresiones (de experiencias pasadas) que generan memoria no pueden quedar situadas en el Ser que no tiene lugar (donde alojarlas). Y si la memoria apareciera, como ellos dicen, por el contacto del espíritu y la mente, no podrían surgir toda clase de memorias simultáneamente y no habría nada que las regulara. Además el espíritu, carente de sentidos, no puede contactar con la mente sensorial. Las categorías como la acción, el género, la especie y la inherencia serían independientes de la sustancia. Si así fuera no podrían tener relación con ella, ni los deseos con el espíritu.

5. Aquí presenta un diálogo Śankara oponiéndose a la doctrina de la multitud de espíritus individuales (*purusa*) en la filosofía sāmkhya.

No habría contradicción, *dice el oponente*, en afirmar que las categorías unidas desde el nacimiento (a la sustancia) tuvieran relación de inherencia con ella.

No es así, *dice el vedantín*, porque el Ser eterno existe antes de aspectos efímeros como los deseos, y por ello no se puede aceptar la teoría de la inherencia congénita. Si se aceptara eso llevaría a una perpetuación de los deseos y demás. Y esto conduciría a la situación insostenible de que el ser individual no pudiera liberarse de las ataduras (del deseo). Como las entidades unidas por la relación de inherencia permanecen siempre así, no podrían separarse. El Ser mismo si poseyera esas características estaría sujeto a crecimiento y disminución, a cambios como los cuerpos y los efectos de las obras. Y no se puede admitir que posea partes y sea cambiante. Como el cielo aparece oscurecido por el humo, así el Ser aparece con los defectos de felicidad y sufrimiento de las limitaciones añadidas superpuestas a él por ignorancia. Y así resulta lógico que sufra la atadura o la liberación. Todas las escuelas filosóficas que admiten la (relativa realidad de) los modos empíricos de actuar por ignorancia niegan sin embargo su realidad absoluta. Sólo por ignorancia cabe la posibilidad de que en el mismo Ser, las múltiples acciones posibles nos lleven a asumir una multiplicidad de espíritus⁶.

6. *Aunque las formas, las acciones y los nombres son diferentes, no hay diferencia alguna en el espacio (ākāsa). Y la conclusión es la misma en lo que se refiere a los seres individuales.*

En el mismo espacio único hay diferencias de forma, como lo grande y lo pequeño, cuando está encerrado en una vasija. Esas formas tienen varias funciones, como contener agua, y también distintos nombres para designar la especie de vasija según la finalidad que se le designa. Todo ello condiciona de manera convencional el espacio, aunque no existan diferencias en él. Se trata de los instrumentos de las limitaciones añadidas. Y sirve también para los seres individuales (*jīva*). Lo que los hace individuales son los factores condicionantes de los cuerpos comparables a los espacios contenidos en las vasijas. Ésta es la conclusión de los sabios.

6. La filosofía sāmkhya, en un intento de explicar las diferentes experiencias internas de los seres, ha dividido el Ser en una multiplicidad de espíritus individuales

7. *Lo mismo que el espacio contenido en una vasija no es ni un efecto ni una parte del espacio indeterminado, tampoco el individuo (jīva) es un efecto o fragmento del Ser supremo.*

La experiencia de diferenciación en los espacios de las vasijas sigue un modelo real, *dice un objetor*.

Pero eso no está de acuerdo con los hechos, *responde Śankara*. El espacio en una vasija no es transformación del espacio real como lo es una joya respecto al oro o la espuma y el hielo para el agua. No es tampoco una parte como una rama para un árbol. Por tanto la experiencia de nacimiento o muerte es consecuencia de la diferenciación entre individualidades creadas por las limitaciones añadidas en los cuerpos. Así, las consecuencias de las obras, el sufrimiento y las impurezas son producidas por esa ilusión. No son reales.

8. *A los ojos del inexperto el cielo está ennegrecido por las impurezas. Así, el ser humano en su ignorancia cree que el Ser puede ser impurificado.*

Un desierto no posee agua, espuma, olas, porque una criatura sedienta se las atribuya (en un espejismo). Tampoco el Ser es tocado por las impurezas de sufrimiento y demás que el ignorante le atribuye.

La misma idea se expresa a continuación:

9. *En cuanto al nacimiento y la muerte o el paso de un estado a otro, a través de su existencia en múltiples cuerpos, el Ser no se diferencia en nada del espacio.*

En el nacimiento, la muerte y los demás cambios, el Ser en los cuerpos es como una parte del espacio confinado en una vasija en cuanto los cambios de creación y destrucción se producen sin afectar su inmutabilidad.

10. *Los conjuntos (de cuerpo y mente) son creados como en sueños por la ilusión del Ser. No hay argumentos lógicos que demuestren su realidad.*

(*purusa*). No sería necesario, puesto que la unidad del Ser está a un nivel de «conciencia pura» no afectada por las experiencias empíricas.

11. *Cinco cuerpos envuelven al Ser⁷, tal como se describen en el Taittiriya Upanisad⁸. Y se manifiesta en el ser humano de manera análoga al espacio, según se ha visto ya.*

Lo Absoluto es el Ser de todos los cuerpos. «Lo Absoluto, *Brahman*, es la verdad, la infinita sabiduría» (Tai. Up. II, 1). Y por la ilusión (*māyā*) del Ser surgen como un sueño de magia (*Kārikā* III, 10) el espacio y todos los demás compuestos que se forman de la esencia del alimento (*ibid.*). El Ser, semejante al espacio sin límites, no puede ser captado por la mente humana, no puede ser pensado con la mente de los lógicos⁹.

12. *El espacio que se manifiesta en la tierra y en el estómago es el mismo. Así el Absoluto, Brahman, siendo uno, se manifiesta a través del conocimiento dual. Esto es lo que enseña el Mandhu-brahmana¹⁰.*

A la inmortalidad se la designa con el nombre de néctar porque proporciona la felicidad suprema.

13. *El Ser (Ātman) y el ser humano (jīva) son considerados idénticos. Y la diversidad es condenada por las escrituras. Lo único verdadero y razonable es la no-dualidad.*

Se condena la diversidad en textos como «No hay segundo» (Br. Up. IV, 3, 23), «El miedo surge de una segunda entidad» (Br. Up. I, 4, 2), «Al hacer una pequeña diferencia se tiene miedo» (Tai. Up. II, 7, 1), «... y todo eso es el Ser» (Br. Up. II, 4, 6 y IV, 5, 7),

7. Son las envolturas, llamadas *koshas*: *anna-rasa-māyā-kosa* es la envoltura física, *prāna-māyā-kosa* es la envoltura vital, *mano-māyā-kosa* es la mental, *vijñāna-māyā-kosa* es la envoltura de la inteligencia (*buddhi*) y *ānanda-māyā-kosa* es la de plenitud o beatitud.

8. Tai. Up. II, 1-6.

9. El descubrimiento del Ser sólo es posible por la investigación (*vichara*), el discernimiento (*viveka*) y la vivencia directa en la conciencia (*aparōkṣa*). En todas las tradiciones ha habido personas que han emprendido esta aventura. Es el camino de la contemplación y la experiencia mística en nuestra tradición.

10. *Mandhu*, literalmente miel, es el néctar de la inmortalidad. Catorce versos de la *Brihadaranyaka Upanisad* forman este capítulo dedicado al Absoluto, *Brahman* (II, 5, 1-4).

«Quien cree ver multiplicidad va de muerte en muerte» (Ka. Up. II, 1, 10). La no-dualidad es lo único comprensible y no las rebuscadas opiniones de los intelectuales que no se pueden demostrar con los hechos.

14. La distinción entre el ser individual (jīva) y el Ser supremo (Ātman) descrita en los textos védicos que se refieren a la creación del universo debe entenderse en sentido figurado, ya que describen lo que sería la creación partiendo de un punto de vista dual. No tiene sentido considerarla real¹¹.

Estas descripciones aluden a los textos védicos que tratan de ceremonias para los diferentes deseos. En ellos se habla así del Ser: «Él sostiene la tierra y el cielo» (Rigveda X, 121).

Cuando hay contradicción entre las escrituras upanisádicas que se refieren al conocimiento de la verdad y las que tratan de las ceremonias, ¿por qué considerar que la unidad que declaran las del conocimiento son las razonables?

Ante esta pregunta el vedantín responde: Esa separación no es la verdad más elevada. En los textos upanisádicos se habla así de la creación: «Aquello por lo que se han originado todos los seres» (Tai. Up. III, 1), «Aquello creó el fuego» (Ch. Up. V, 2, 3). Los textos que hablan de diferencias no deben entenderse en sentido literal y mucho menos los que hablan de la multiplicidad del Ser, los cuales sólo hacen referencia a las diversas experiencias de los seres que aún están bajo la ignorancia.

La unidad del Ser del hombre con el Ser supremo se encuentra en textos como «Tú eres Aquello» (Ch. Up. VI, 8-16) o «(Mientras que el que adora a Dios pensando) “Él es uno y yo soy otro”, no ha comprendido» (Br. Up. I, 4, 10). Por eso cuando los Vedas hablan de multiplicidad lo hacen en sentido figurado. Se declara la unidad en los textos: «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 2), anteriores a los que afirman: «Él creó el fuego» (Ch. Up. V, 2, 2-3). Y la unidad culmina en «Aquello es la verdad. Aquello es el Ser. Aquello eres tú» (Ch. Up. VI, 9, 4).

Aunque todas las cosas no tenían origen ni segundo antes de la creación, después nacieron, se individualizaron y diferenciaron, *dice un oponente.*

11. En esos textos se describe la realidad relativa producida por el conocer dual.

No es así, *contesta el vedantín*, ya que los textos que tratan de la creación en los Vedas tienen distintos objetivos. Se ha dicho que los conjuntos (de cuerpo y mente) se crearon por la ilusión del Ser y las diferencias, los nacimientos y muertes son como los espacios en las vasijas (*Kārikā* III, 9-10). Su irrealidad ya ha sido demostrada. Las escrituras védicas utilizan la creación como metáfora para conducir a la unidad del Ser.

15. La creación que ha sido ilustrada con la ayuda de ejemplos de la tierra, el hierro, las chispas y otras analogías, no tiene otra finalidad que dar una explicación de las cosas. Pero la multiplicidad no existe de ningún modo.

Es lo mismo que el pasaje de la historia del lenguaje y los demás órganos que fueron destruidos por los demonios. Es una historia que está en el contexto de la energía vital (*prāna*) y en ella las escrituras sólo pretenden mostrar la especial importancia de esta energía (Ch. Up. I, 2; Br. Up. I, 3 y VI, 1; Pr. Up. 2).

Esta historia se ha relatado de diversas maneras en las diferentes ramas de los Vedas. Si hubiera que considerarla literalmente se daría de ella una versión en todas esas ramas, no habría versiones contradictorias. De esa misma manera deben entenderse las diferentes declaraciones que hacen las escrituras respecto a la creación.

Las diversas narraciones se deben referir a los distintos ciclos de creación, *dice el oponente*.

No, *responde el vedantín*, no tienen otro propósito que el mencionado.

¿No se darán para meditar e identificarse con ellas?, *pregunta el interlocutor*.

Y el vedantín responde: No es un fin deseable identificarse con la creación y la disolución. Sólo quieren producir la idea de la unidad del Ser. No hay otra interpretación.

El objetor dice: Se dice en textos védicos como «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 2) que el Ser es puro, inteligente y libre, lo único real. ¿Cómo es que aparecen en otros textos védicos instrucciones para meditar como «Sólo se debe meditar en el Ser» (Br. Up. I, 4, 7) y también otros que prescriben ceremonias como la del fuego?

La razón de esto se encuentra en el siguiente verso. Escucha, *dice el vedantín*.

16. *Hay tres estados de existencia que corresponden a un grado de comprensión inferior, medio y superior. Y las escrituras, por compasión, han enseñado prácticas adecuadas para cada uno de ellos.*

Las diferentes personas siguen el camino recto según sus estados¹². Básicamente son tres. Y dependen del grado de visión de la verdad o de la agudeza de inteligencia. Muchas prácticas se dan para aquellas personas de oscuro o mediano entendimiento, y no para las de clara inteligencia que ya han descubierto que el Ser es uno sin segundo. Es lo que se indica en los textos: «Aquello que no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran» (Ke. Up. I, 6), «Aquello eres tú» (Ch. Up. VI, 7, 16). «Todo esto no es sino el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2). El conocimiento verdadero consiste en la toma de conciencia del Ser no-dual, tal como han establecido las escrituras. Cualquier otro punto de vista es erróneo. Una razón más para comprobar lo falso de estas opiniones es que están basadas en el agrado y desagrado, como vemos en el verso siguiente:

17. *Los dualistas, obstinadamente apegados a las conclusiones a las que su metodología les ha conducido, se contradicen unos con otros, mientras que el punto de vista no-dual no entra en conflicto con ninguno de ellos.*

Los dualistas de las diferentes escuelas, los seguidores de Kapila, Kanāda, Arhat, Buddha¹³, mantienen su opinión y refutan los otros puntos de vista. Pero desde la visión de la unidad del Ser que tiene

12. Son las distintas formas de vida (*ashrama*) que se habían establecido en la sociedad védica: la primera, la del estudiante que aprende de un maestro (*brama-charya*); la segunda, la del cabeza de familia y miembro de la sociedad (*grihastha*); la tercera, la del que se retira a vivir en comunidad en el bosque (*vānaprastha*); y la cuarta la del que renuncia a todo (*samnyāsi*). Cada persona adoptaba la forma más adecuada a su grado de comprensión.

13. Los sāmkyhas, que admiten dos principios: la materia y el espíritu diversificado. También los vaiśeṣikas, los budistas y los jainas. Es sorprendente que se incluya a los budistas de la época, cuando Gautama el Buddha repudiaba las especulaciones intelectuales y sus enseñanzas eran sólo para ser vividas. Sin embargo, tendremos en cuenta que entre los seguidores de las doctrinas budistas sin duda sería común la especulación.

su apoyo en los Vedas, no entra en conflicto con las demás teorías de la misma manera que los distintos miembros de una persona, como manos y pies, no están en conflicto entre ellos. Se debe concluir que la visión verdadera es la que se basa en la toma de conciencia del Ser porque ése es un conocimiento que no engendra apegos y aversiones.

18. (Comprendemos que) la no-dualidad es la realidad última, mientras 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.

A pesar de que aquellas personas mantienen un punto de vista dualista y nosotros, fuera ya de la ilusión (dual), tenemos una visión no-dualista de acuerdo a los textos védicos: «Dios a través de la ilusión se percibe como muchos» (Br. Up. II, 5, 19), «Pero no existe nada separado de Él...» (Br. Up. IV, 3, 23), sin embargo nuestro punto de vista no está en conflicto con el de los demás.

Pongamos un ejemplo. Es como el hombre que monta sobre un elefante y se encuentra con otro en el camino que montado en otro elefante le grita: «Yo estoy sentado en un elefante opuesto, lucha conmigo». Sin duda el primer hombre no intentará luchar contra este insensato.

En verdad el que conoce al Absoluto es el Ser, el mismo Ser de los dualistas¹⁴. Por eso nuestra manera de ver no se puede oponer a la de otros.

19. Sólo por la ilusión (māyā) y no por otra razón aparece la diversidad en Aquello que no tiene origen, ya que si la diversidad de las cosas fuera real lo inmortal sería mortal.

Así como cuando hay una distorsión de la vista se ven muchas lunas no habiendo sino una, así aparece la diversidad, que no es real pues el Ser es indivisible. Y sólo una cosa compuesta puede transformarse al cambiar sus componentes, como la arcilla se transforma en vasijas y demás objetos. Por eso dice el verso que Aquello

14. Es la conciencia que se reconoce en la Conciencia absoluta. Las oposiciones pensadas de las distintas teorías dualistas son ajenas a esta toma de conciencia.

imperecedero, sin origen, eterno, el Ser, aparece como múltiple por percepción ilusoria y no en realidad.

20. *Los pensadores superficiales admiten el cambio de una cosa eterna. Pero ¿cómo algo que no tiene origen y es inmortal podría llegar a ser mortal?*

21. *Lo inmortal no puede ser mortal ni lo mortal inmortal. Porque nada puede cambiar la naturaleza esencial de algo.*

22. *¿Cómo alguien inmortal, siendo inmutable, puede llegar a ser un efecto originado y cambiante?*

Ciertas teorías consideran que el Absoluto, *Brahman*, se transforma en un universo de multiplicidad. Y esto sería la creación o emanación. *Brahman* resultaría inmortal en cuanto causa y mortal como efecto, después de la creación. Sería algo así como si el fuego perdiera su esencia y dejara de ser caliente.

Surge una objeción: Para quien mantiene la opinión de que el Ser no tiene origen, los pasajes de los Vedas que hablan de creación no tendrían validez.

A ella responde el vedantín: Es verdad que existen textos védicos que explican la creación, pero tienen otro propósito, el de generar la idea de unidad (*Kārikā* III, 15). En estos versos se aclaran y refutan las dudas que puedan surgir al respecto.

Hay que tener en cuenta además que los que afirman que el Ser no-nacido sufre algún cambio no pueden referirse al Ser sin origen. Para el que piensa así todo sería mortal y no podría darse la liberación.

23. *Las escrituras mencionan la existencia real tanto como la ilusoria. Pero la verdad es la que está declarada por la revelación y corroborada por el razonamiento correcto.*

Se plantea una objeción: De los dos sentidos posibles, el literal y el figurado, lo lógico es tomar una palabra en el sentido literal, directo.

Se responde: No. Porque ya hemos dicho que la creación no se puede reconocer de ninguna manera y no tiene sentido¹⁵. Todos los

15. Desde la visión última de no-dualidad de la conciencia una así es. También se dijo antes que es una explicación válida desde el punto de vista de la dualidad de la mente.

relatos sobre la creación, se tomen en sentido directo o figurado, describen sólo lo que aparece a través de la ignorancia y no una realidad creada. Esto último se niega en textos védicos como «Aquello existe en todo dentro y fuera, pero no tiene origen» (Mu. Up. II, 1, 2). Concluiremos que lo que se ha determinado por las escrituras como «uno sin segundo», sin origen e inmortal, y además el razonamiento acepta¹⁶, es el verdadero sentido de los Vedas, tal como se ha afirmado en los primeros versos.

24. *En ciertos pasajes escriturales se lee: «En el Ser no hay diversidad», «Dios, Indra¹⁷, se produce por ilusión. Y es por ilusión (māyā) por lo que lo eterno parece múltiple».*

Si la creación fuera real, la multiplicidad de objetos sería real también. Y si así fuera no habría textos escriturales sobre la irrealidad de los objetos como «No hay diversidad en ninguna parte» (Ka. Up. II, 1, 11) que negaran la existencia de la dualidad. Por eso hemos de pensar que la creación es algo imaginado para ayudar a la comprensión de la no-dualidad. Pero es irreal como cualquier metáfora de las escrituras. La ilusión (*māyā*) indica esta irrealidad en «Dios es percibido de muchas formas a través de la ilusión» (Br. Up. II, 5, 19).

Sin embargo, la palabra «ilusión» implica cierto conocimiento, dice el interlocutor.

Es verdad, *contesta el vedantín*, pero es un conocimiento sensorial inmerso en lo falso por ignorancia. En realidad la frase significa «a través de diferentes clases de conocimiento sensorial»¹⁸. «Aunque es no-nacido, el Ser parece nacer en múltiples formas» (Yajurveda XXXI, 19), dice la escritura. Luego es por ilusión por lo que aparece el nacimiento.

Además la toma de conciencia de la realidad se menciona en ciertos lugares así: «Cuando se ha tomado conciencia de la unidad ¿qué sufrimiento y qué ilusión puede haber?» (Is. Up. 7). Concluimos por tanto que la unidad del Ser es el objetivo de las Upanisad. Porque la

16. Estamos ante una investigación filosófica, ya que se acepta la tradición revelada únicamente si coincide con las conclusiones racionales.

17. El dios Indra representa al Dios creador o Išvara. Es causa del universo fenoménico y es fenoménico él a su vez.

18. *Māyā bbih* en la cita anterior del *Bribadāraṇyaka Upanisad*. Según esto el conocimiento sensorial es ilusorio. Recordemos que Hume demostró en *Investigaciones sobre el entendimiento humano* que no podría darse una evidencia de lo conocido sensorialmente.

idea de diversidad ha sido condenada en textos como «Quien cree ver multiplicidad va de muerte en muerte» (Ka. Up. II, 1, 11).

25. *Al negar la entidad que posee los poderes¹⁹ se niega el nacimiento. La causalidad se refuta²⁰ en estos términos ¿qué podría determinarlo a nacer?²¹*

Se niega esta identidad y la devoción a su poder en el texto: «Y se adentran en una oscuridad aun mayor los que adoran lo manifestado» (Is. Up. 12). No se daría esta condenación si se tratara de algo real.

Se presenta una objeción: Esa condena se presenta respecto a la adoración y los ritos como vemos en el texto: «Los que se dedican a los ritos penetran en gran oscuridad» (Is. Up. 9)²².

Se responde: Es verdad que tiene ese sentido. El meditar en las deidades y hacer a la vez ritos a lo manifestado, a lo que se destruye, es algo que sólo se justifica para purificar el corazón e ir más allá de la muerte, es decir, superar las tendencias nacidas de la ignorancia. La muerte implica el apego a los resultados de las obras y la ambición de conseguir efectos²³. Y eso es ignorancia (*avidyā*) caracterizada por meditar y practicar ceremonias²⁴. Pero sólo por la purificación de la mente se libra el ser humano de la muerte.

El conocimiento de la unidad del Ser (con el ser individual) brota natural en quien siente desagrado por el mundo fenoménico y no le agrada nada más que la verdad sobre la que investiga en los textos upanisádicos. Y una persona así no va en busca de resultados

19. *Sambhuti* es el principio de todos los poderes, pues es la Vida total, el primer manifestado. Se simboliza en una divinidad, *Hiranya-garbhā*, literalmente «el huevo dorado» o el germen de oro de la vida.

20. También Hume refuta la causalidad por no ser evidente en su *Tratado sobre la naturaleza humana*.

21. Al *jīva*, al ser individual que es efecto, por lo que su realidad es relativa, irreal.

22. El texto completo es: «En gran oscuridad penetran los que dedican su vida a la ignorancia. Pero aún se internan en mayor oscuridad los que la consagran al saber». Al saber o el conocimiento (*vidyā*) lo considera Śankara igual a los actos rituales (*vināsa*) ya que «los conocimientos» entonces eran las ceremonias y meditaciones en un dios, mientras La Iśa Upanisad declara que el saber de lo manifestado y el de lo inmanifestado, *sambhūti* y *asambhūti*, no son sabiduría.

23. Es esta ambición lo que impulsa a practicar actos rituales y toda clase de ejercicios para conseguir resultados concretos.

24. Es ignorancia porque toda actitud de petición o consecución de algo para la persona se fundamenta en la ilusión de que es un ser separado. Pero está tan arraigada esta ilusión que sólo desaparece con el descubrimiento de la unidad de conciencia.

que son formas de la ignorancia. Este conocimiento de lo Absoluto, de *Brahman*, conduce a la inmortalidad desde el punto de vista de la ignorancia (*avidyā*)²⁵.

La negación de aquello manifestado y poderoso (*Hiranyagarbha*) sólo se presenta en la Upanisad con la finalidad de ser superado por el conocimiento de lo Absoluto. El ser individual es creado por la ignorancia y existe mientras ella dura. Y cuando esa ignorancia se desvanece, ¿quién la hará volver a nacer? Nunca una entidad ilusoria tendrá el poder de traer a la existencia a la serpiente superpuesta por ilusión a la cuerda cuando la naturaleza real de la cuerda ya se ha revelado. No es posible hallar la causa de lo que sólo nace por ignorancia y desaparece cuando ésta se va. «No se origina de nada, ni nada se origina de Él» (Ka. Up. I, 2, 18).

26. *Todas las ideas que tratan de describir al Absoluto se niegan en «no es ni esto ni esto»²⁶ por la naturaleza inaccesible de lo eterno.*

En estos pasajes negativos, las escrituras, al decir: «ni esto ni esto», demuestran que el Ser absoluto es incomprendible (para el conocimiento dual). Los que buscan un medio para conseguir el Ser se equivocan porque lo hacen pensando que el medio tiene la misma realidad que el fin²⁷. Para evitar este error las escrituras niegan la realidad del medio denotando que es inaccesible.

El medio tiene un fin limitado mientras el Ser, uno sin segundo, es inmutable y trasciende todo límite. La realidad del Ser que se encuentra en todo lo que existe dentro y fuera (de la mente humana) es única, y así es como se debe descubrir.

27. *A causa de la ilusión y no desde la visión de la verdad, lo que es eterno parece nacer. Afirmar que este nacimiento es real es aceptar que nace lo que ya es.*

25. Visto desde una posición relativa parece que hay evolución. Una persona se hace inmortal, se libera al descubrir su naturaleza. Pero desde la verdad no-dual nunca hubo ninguna persona separada de aquello, sólo apareció en el conocer dual en el espacio y el tiempo pero no en lo eterno.

26. «He aquí la enseñanza suprema: no es ni esto ni esto» (Br. Up. II, 3, 6; también en III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22 y IV, 5, 15). Es la vía negativa, única posible para hablar de lo Absoluto que está más allá de toda limitación o definición. En la tradición filosófica occidental Plotino emplea esta misma vía negativa al referirse al Uno. Después hacen referencia a ella el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriugena y Tomás de Aquino.

27. Éste es el motivo por el que las técnicas fracasan en este empeño.

Se podría pensar que si lo real, el Ser, es incomprendible será porque es irreal. Pero eso no es correcto porque sus efectos sí se perciben. Esos efectos son el nacimiento del universo y todo lo creado. De ellos se deduce la existencia del Ser, realidad suprema. El mago es necesario para que se produzca la magia. Así, para que exista la ilusión del universo en todas sus formas, como la magia de una visión de elefantes, debe haber una causa. No es posible que se produzcan efectos sin una causa. Y nunca se puede admitir que el Ser sin origen haya nacido. Como una cosa existente, por ejemplo una cuerda, sólo puede transformarse en una serpiente por la ilusión de *māyā*, así el incomprendible pero real Ser parece nacer ante nuestros ojos en forma de universo. Pero desde la visión verdadera, real, el Ser sin origen no puede nacer. Si se admitiera que el no-nacido toma nacimiento, esto llevaría a un «regreso al infinito»²⁸.

28. *Lo irreal no puede originarse ni desde el punto de vista de la realidad ni por ilusión. El hijo de una mujer estéril no nace ni de hecho ni de manera ilusoria*²⁹.

Algunas personas piensan que todo es irreal y que lo irreal ha producido este universo. Pero una entidad inexistente no puede ocasionar ninguna cosa, como se sabe por experiencia. Por eso la teoría del nihilismo (que sostiene que las cosas no tienen origen) es insostenible.

29. *En el sueño la mente actúa por magia para presentar una apariencia de dualidad. Lo mismo sucede en el estado de vigilia, donde por medio de la ilusión la mente se divide en dos*³⁰.

Como la serpiente imaginada en la cuerda es verdadera cuando se ve como cuerda, así la mente sólo es verdadera vista como el Ser, Conciencia total. En el sueño la mente aparece por ilusión bajo las

28. Porque habría que buscar una causa a su nacimiento y otra a esta causa. Y así infinitas veces sin llegar a lo incausado.

29. Tiene que haber algo real, puesto que percibimos algo como universo, aunque la percepción sea errónea.

30. Gaudapāda quiere demostrar aquí que aunque en el estado de vigilia la dualidad de sujeto y objeto parezca real, no se trata más que de una apariencia, al igual que en el sueño, que produce la mente por ilusión.

dos formas de sujeto (que sueña) y objeto (soñado). En el estado de vigilia la mente se divide también en el conocedor y lo conocido.

30. *No hay duda de que en el sueño la mente aparece como dual siendo una. Por la misma ilusión esta mente única aparece como dual.*

La mente es no-dual desde la visión verdadera aunque aparezca separada en dos. En el sueño los objetos percibidos y el sujeto que los percibe no tienen existencia fuera de la mente. En el estado de vigilia sucede lo mismo. Porque en ambos estados lo único que existe es la Conciencia pura. ¿Qué prueba hay de esto? El siguiente verso lo demuestra mediante la analogía y la diferencia:

31. *Todas las cosas, las animadas y las inanimadas, son percibidas por la mente y no son sino la propia mente. Porque cuando la mente cesa en su trabajo mental, la experiencia múltiple no se percibe más.*

La multiplicidad percibida por la mente no es en realidad sino la mente misma imaginada en el Ser. La dualidad dura por tanto lo que la mente dura. Cuando la actividad mental se reabsorbe en la propia mente como lo haría la serpiente en la cuerda, por el discernimiento de la verdad, por la renuncia (a lo falso) o por entrar en el sueño profundo, la dualidad no se percibe más. Esto prueba la irrealidad de la dualidad.

32. *Cuando la mente deja de pensar³¹ porque ha descubierto la verdad del Ser, entonces la mente deja de ser mente. Y al no tener más objetos de conocimiento se libera del acto de conocer.*

El Ser es la única realidad como la arcilla lo es para todas las vasijas, según el texto: «Todas las modificaciones (de la arcilla) son simples nombres que se basan en el lenguaje. La arcilla es la única

31. Al dejar de pensar, es decir, de producir representaciones de lo real, la mente se libera de esas realidades relativas. La conciencia deja de ser «conciencia de algo» para ser «conciencia en sí». Se ha descubierto entonces un nuevo estado de conciencia no representado sino real.

realidad» (Ch. Up. VI, 1, 4). La verdad sobre el Ser llega mediante las enseñanzas de las escrituras y el maestro. Y cuando tiene lugar esta iluminación de la verdad la mente deja de pensar, lo mismo que el fuego deja de quemar cuando no tiene combustible.

Si la dualidad es errónea, ¿cómo se puede descubrir la verdad del Ser? El siguiente verso responde a ello:

33. *El conocimiento no representativo, que es eterno, es inseparable de lo conocido³², lo Absoluto, Brahman, el único objeto de conocimiento eterno y sin cambio. Al ser sin origen, eterno, conoce el conocer eterno no originado.*

Los que conocen lo Absoluto dicen que el conocimiento absoluto que no es imaginado no difiere de lo conocido, *Brahman*, la Realidad absoluta. Esto se apoya en pasajes védicos como «Porque la función de conocer (la conciencia) no puede perderse» (Br. Up. IV, 3, 30), como no se puede perder el calor del fuego. Y también: «*Brahman* es verdad, infinito conocimiento» (Tai. Up. II, 1, 1).

El conocimiento de lo Absoluto no es diferente del Absoluto como el calor no lo es del fuego. Es una masa indiferenciada de conciencia y no depende de ningún agente externo (para revelarse) como el sol, que es luz por esencia, se ilumina a sí mismo.

34. *Se debe observar el comportamiento de la mente cuando está disciplinada, es decir, cuando está libre de representaciones pensadas y con plena capacidad de discernimiento³³. La condición de la mente en el sueño profundo es diferente y no debe confundirse con la anterior³⁴.*

Surge una objeción: Al no estar consciente de ningún objeto, esta mente disciplinada ¿no es igual a la del sueño sin ensueños?

32. El conocer (*jñāna*) que no es dual, que no es un símbolo o representación, que no es conceptual, no está separado de lo conocido. Es conciencia sin objeto, donde conocer y ser son lo mismo.

33. Cuando la mente funciona bien, cuando ha salido de la ilusión, no se diversifica en la proyección de juicios e imágenes. Desde la luz de la inteligencia se abre un camino a la verdad en cada situación. Y esto es discernimiento.

34. La mente estará sumida en la ignorancia mientras no se haya hecho el gran descubrimiento de la unidad de conciencia, tanto en el estado de vigilia como en el de sueño con ensueños o el de sueño profundo.

La respuesta es: En el sueño la mente permanece en la oscuridad de la ignorancia y mantiene las tendencias latentes que son semillas de actos erróneos. Mientras que la mente disciplinada ha quemado esas semillas con el fuego del descubrimiento de la verdad del Ser. Y está libre de sufrimiento.

35. *La actividad mental se pierde durante el sueño profundo, pero no cuando está disciplinada. Una mente así se libera del miedo y se unifica con el Absoluto, con Brahman, la luz sin eclipse de la pura conciencia.*

En el sueño profundo la mente, junto con las tendencias y las impresiones que son semillas de los estados de ignorancia, se pierde. Y cae en un estado de conciencia potencial e indiferenciado. Pero la mente de un sabio (*jñani*), disciplinada por la práctica del discernimiento, no se pierde, no cae en ese estado de oscuridad. Por eso es diferente la condición del que duerme en sueño profundo y la del que tiene su mente equilibrada por la disciplina.

Una mente libre de las impurezas de la dualidad (sujeto y objeto) que crea la ignorancia, se unifica con lo Absoluto, con *Brahman*. Y se libera del miedo porque en ella no hay dualidad que produzca temor y en *Brahman* no puede existir el temor³⁵.

La esencia del conocimiento (*jñana*) es la conciencia. El Ser absoluto, *Brahman*, es eso, es pura conciencia indiferenciada, es luz que resplandece y todo lo penetra como el espacio.

36. *Lo Absoluto, Brahman, es eterno, siempre despierto y no tiene nombre ni forma (que le limite), es resplandeciente y omnisciente. Por eso ante él no existen prescripciones ni normas de ninguna clase*³⁶.

Al no tener causa, lo Absoluto es eterno. El nacimiento se produce por ignorancia³⁷. Y la ignorancia es ver la cuerda como una serpiente. El conocimiento de la verdad sobre el Ser destruye esa ignorancia por la que se nace. Lo Absoluto está despierto, no tiene el

35. Ver Br. Up. I, 4, 2 y Tai. Up. II, 9.

36. Esto indica con toda claridad que quien contempla lo Absoluto no necesita practicar ningún ejercicio, ni tiene ninguna obligación socio-religiosa.

37. Nacer es penetrar en la temporalidad, salir de lo eterno, que es la verdadera realidad.

sueño que produce la ilusión (*māyā*). Se le atribuyen nombres y formas por desconocimiento de su verdadera naturaleza. Pero estos nombres y formas se destruyen con el conocimiento de la verdad. «Ante quien se retira la palabra» (Tai. Up. II, 4 y II, 9), dice el texto védico.

La naturaleza del Absoluto es la luz. No es ni manifestado ni inmanifestado. Sólo la captación errónea y la no-captación (de la realidad) producen lo manifestado y lo inmanifestado (sin opuesto). El tomar conciencia de lo Absoluto, de *Brahman*, es el día respecto a la noche de su ausencia. Y la oscuridad de la inconsciencia es la causa de lo inmanifestado. La luz de la conciencia es la esencia de lo Absoluto, por eso se dice de él que es resplandeciente y omnisciente. Es todo. Es pura conciencia. El Ser absoluto es inteligencia y libertad, por eso ya no hay ninguna prescripción o deber que realizar cuando se ha salido del error³⁸.

*37. El Ser está más allá de toda expresión sensorial y mental. Está completamente sereno, inmutable y libre de temor. Es luz eterna (a la que se llega por) absorción de la mente*³⁹.

La palabra «expresión» ha de entenderse desde aquí en su más amplio sentido no sólo expresión del lenguaje sino de todos los órganos sensoriales y mentales. Y aquí la mente incluye a la razón. El texto védico declara: «Él supera a la energía mental y la mente. Es más elevado que lo inmortal» (Mu. Up. II, 1, 2). Es completa serenidad porque trasciende todo objeto. Y es luz eterna por ser Conciencia pura de la que se toma conciencia por la absorción profunda mental.

*38. Donde toda operación mental acaba, no puede darse el acto de aceptar o de rechazar. Entonces el conocer se establece en el Ser y sobreviene la inmortalidad y la estabilidad*⁴⁰.

38. El descubrimiento de lo Absoluto es un estado de unidad. Cuando se produce en la mente del sabio (*jñāni*), éste deja su limitación para ser infinita conciencia, pura inteligencia y libertad, identificado con el Absoluto mismo.

39. *Samādhi*, estado de conciencia unificada.

40. Al terminar la actividad mental que es dual en el acto de conocer, la conciencia ya no se aliena en el objeto, se estabiliza. Entonces se vivencia la unidad.

Lo Absoluto no tiene partes y por eso no puede producirse cambio en él. ¿Cómo se podría aceptar o rechazar algo allí donde no existe ninguna actividad de la mente porque la mente no está? En el momento en que tiene lugar el descubrimiento de la verdad del Ser, el conocer, al no tener objetos, se estabiliza en el propio Ser como el calor del fuego lo haría en el propio fuego.

Lo que se formuló antes de esta manera: «Voy a explicar ahora lo que está libre de limitaciones, intemporal e idéntico siempre a sí mismo» (*Kārikā* III, 2), se cumple aquí con la ayuda de las escrituras y del razonamiento. Cualquier cosa que no sea la conciencia del Ser cae en el campo existencial del sufrimiento como se dice en el texto: «Gāngī, aquel que parte de este mundo sin haber conocido lo Inmutable, es un pobre miserable» (Br. Up. III, 8, 10). Entendemos por tanto que al conocerlo se llega a la identificación con lo Absoluto, *Brahman*, y toda obra queda cumplida.

39. *Este yoga, esta unión sin contacto, es difícil de comprender incluso para muchos yoguis⁴¹. Porque estos yoguis ven miedo donde no lo hay y se asustan⁴².*

No hay contacto en este yoga porque no hay en él relación. Sólo se alcanza por el conocimiento que se encuentra en las enseñanzas védicas. Pero los yoguis que no tienen discernimiento se asustan porque piensan que consiste en la disolución de su propia individualidad. Tienen miedo de lo que en realidad supone la liberación del miedo. Los que ven su mente como la serpiente en la cuerda, es decir, sin existencia real aparte de lo Absoluto, los que descubren su identidad con lo Absoluto están libres de temor y gozan de inmutable paz. Ésta es la liberación que no depende de ningún factor, de ninguna prescripción (*Kārikā* III, 36). Pero aquellos que empiezan el camino y tienen una visión muy limitada piensan que la mente es diferente del Ser. A ellos se refiere el verso siguiente:

41. La unión se produce entre dos o varios, por contacto entre ellos. Pero en la conciencia no hay dos sino uno, ¿qué relación puede haber entre el que contempla y el objeto contemplado? De este yoga se habla en el *Bhagavad Gītā* como el yoga de la sabiduría (*jñāna-yōga*). Su dificultad está sólo en concebir la no-dualidad, la unidad de conciencia. Y esto no puede hacerse con el pensamiento sino por vivencia o intuición.

42. No se debería tener miedo de perder lo irreal, la realidad relativa no-dual.

40. *Aquellos yoguis controlan la mente para librarse del miedo, terminar con el sufrimiento y llegar al conocimiento del Ser*⁴³.

Las personas sin discernimiento no llegan a la extinción del sufrimiento mientras la mente que se trata de poner en relación con el Ser permanezca en conflicto. Además el conocimiento del Ser para ellos depende del control de su mente. Y también consideran la paz y la liberación dependientes de esas disciplinas.

41. *La mente sólo podría ser controlada por un esfuerzo incesante como el que sería necesario para vaciar el océano gota a gota con una brizna de hierba*⁴⁴.

42. *Con ayuda de los medios adecuados, la mente dispersa por el deseo y la experiencia debe ser dirigida a su equilibrio. También hay que hacer lo mismo con la mente sumida en la oscuridad del sueño, pues el sueño es tan nocivo como el deseo*⁴⁵.

¿Sólo por un esfuerzo incesante puede mantenerse la mente disciplinada? En este verso encontramos la respuesta: Ese esfuerzo debe

43. Mientras se ve el Ser como meta que ha de alcanzar alguien separado, hay ilusión. Y en este estado el tratar de controlar la mente refuerza el conflicto de la dualidad. El control de las prácticas yóguicas termina en el momento en que aparece el discernimiento entre lo real y lo irreal.

44. Es necesario entender este esfuerzo en su sentido correcto pues, de lo contrario conduciría a una contradicción. Habitualmente el esfuerzo de la voluntad para llegar a conocer algo se dirige a los objetos y su posesión. Y fortalece la ilusión de un sujeto que conoce por apropiación de esos objetos. Ésta es la clase de esfuerzo que la civilización ha desarrollado en alto grado y por la que ha llegado a un progreso técnico o material. Se trata de una disciplina aplicada a la mente mecánica para hacerla más eficiente.

El esfuerzo incesante al que se refiere este texto se encuentra en el sentido opuesto. Es una vigilancia sobre los procesos mentales mecánicos desde un nivel contemplativo capaz de deshacer con la visión verdadera las ilusiones pensadas. Controlar la mente no es disciplinarla para volverla más eficiente en la consecución de los deseos. Por el contrario, es vaciarla de errores «gota a gota», para que pueda transparentar la verdad como transparentan el fondo las aguas limpias.

45. Se da aquí una orientación muy clara sobre la dirección en que debe hacerse el esfuerzo mental. No es posible describir la meta de este camino, pues se trata de un descubrimiento único e íntimo en la conciencia. Puede darse una orientación por vía negativa, señalando los obstáculos que se han de superar como hace aquí Gaudapāda. Śankara se limita a ampliar la explicación.

emplearse para seguir los medios expuestos, cuando la mente está dispersa. Pero cuando está en paz, ¿habrá que disciplinarla? La respuesta es que la mente dormida, aunque esté en paz, es origen de males lo mismo que la excitada por el deseo. La mente se debe alejar del estado de abandono en el sueño tanto como del estado de excitación por la experiencia.

43. *Al recordar constantemente que todas las cosas están acompañadas de sufrimiento, la mente se retirará de las diversiones⁴⁶ que surgen del deseo. Y al tener siempre presente que todas las cosas no son más que lo Absoluto no-nacido, se dejará de ver lo nacido (como real).*

Hay que recordar que todas las cosas, toda dualidad, se crea por ignorancia (*avidayā*), y que esto produce sufrimiento. Hay que retirar la mente de las diversiones que se originan a partir de los objetos de deseo con la renuncia o desapego. Por las enseñanzas de las escrituras y los maestros recuerda que todas las cosas son lo Absoluto, *Brahman*. Así verás que no hay nada opuesto al uno sin segundo, a *Brahman*, porque toda dualidad cesa allí⁴⁷.

44. *Es necesario despertar la mente que está apagada por el sueño y serenarla una y otra vez cuando está disipada. Hay que saber además cuándo está coloreada por los deseos (latentes). Y si está en equilibrio no se la ha de distraer.*

Por el proceso de comprensión y renuncia⁴⁸ se debe despertar a la mente que ha caído en el sueño del olvido (*laya*) y encaminarla al discernimiento que lleva a la visión del Ser trascendente. Se debe serenar la mente que se ha disipado por el deseo y la diversión. Cuando la mente de una persona que practica incesantemente despierta del sueño y se retira de los objetos pero no se ha establecido en el equilibrio firmemente, se encuentra en un estado intermedio en el

46. Divertirse es dispersar la mente, alienarla hacia los objetos de deseo. Interiorizarse es recoger esa dispersión y centrarse en lo real.

47. En la visión verdadera no-dual no puede producirse la carencia de algo que ocasiona la tensión del deseo.

48. La renuncia sigue naturalmente a la comprensión de la verdad, pues es renuncia a lo falso.

que aún está coloreada por los deseos en estado latente. De ahí hay que llevarla con cuidado al equilibrio. Y cuando está equilibrada, es decir, cuando empieza a llegar a este estado no se la ha de distraer, no se ha de volver a los objetos externos.

45. No se ha de permitir en este estado el apego a la felicidad, por el contrario hay que mantener el desapego mediante el discernimiento. Si la mente que ha llegado a la estabilidad trata de proyectarse hacia el exterior, debe integrarse en la unidad.

(El investigador) no se ha de apegar al estado de felicidad que tienen los yoguis al concentrar su mente. ¿Qué debe hacer? Permanecer desapegado dándose cuenta de que la felicidad que se experimenta es creación de la ignorancia, es falsa. Y debe retirar la mente de esa atracción hacia el gozo. Una vez retirada de ese apego cuando la mente en equilibrio tiene aún la propensión de salir al exterior, hay que retirarla de los objetos con ayuda del proceso mencionado antes y centrarla en el mismo Ser con cuidado. El investigador ha de llegar a la pura conciencia.

46. Cuando la mente no se pierde en la inercia del sueño, cuando permanece inmóvil y por ello no da origen a las apariencias, es en verdad lo Absoluto.

Cuando la mente, como una llama protegida del viento, permanece inmóvil, ya no da lugar a la aparición de los objetos imaginados fuera. Una mente así se unifica a lo Absoluto porque es lo Absoluto, *Brahman*⁴⁹.

47. La plenitud suprema es una con el propio Ser. Es serenidad y libertad más allá de toda descripción. Se la ha descrito sin embargo como idéntica al Absoluto sin origen, omnisciente como él.

49. La misma conciencia se proyecta como objetos de conciencia. Es conciencia de algo y la realidad se imagina en el «algo». Al estar todo hecho de la misma luz de la conciencia, todo es conciencia absoluta, conciencia en sí.

La plenitud de que se trata es la realidad suprema, es el descubrimiento de la verdad del Ser. Es la total serenidad y ausencia de mal. Es la liberación. Esta plenitud es percibida por los verdaderos yoguis. No tiene nacimiento, como sucede con los objetos percibidos empíricamente. Es aquello sin origen lo que se ha de conocer. Los que conocen lo Absoluto, *Brahman*, lo llaman lo omnisciente por ser idéntico al Absoluto omnisciente. Las ideas que se refieren al control de la mente, la creación, la evolución de las formas desde la arcilla al oro, e incluso las ideas de las meditaciones, se presentan como medios para llegar a la verdad suprema tal como es, pero no son la verdad por sí mismas⁵⁰.

48. *Ningún ser individual ha nacido, porque no hay ninguna causa que lo produzca*⁵¹. *Ésta es la verdad suprema: Nada ha nacido jamás.*

No hay causa que produzca el Ser. Ningún ser individual llega por tanto a nacer, pues no hay causa que lo produzca. Entre todas las verdades mencionadas como medios ésta es la única verdad absoluta. Nada se origina en la Realidad absoluta que es absoluta Verdad.

50. La verdad absoluta no es una idea verdadera, es un estado de conciencia, el estado natural del Ser.

51. El budismo y la tradición vedānta advaita coinciden en esta declaración. Sólo el Ser único es real y es sin causa. El individuo es producto del conocer dual ilusorio y no del Ser absoluto. La causa no es real; por el contrario, entra en el ámbito de lo conocido dualmente, de lo relativo.

IV

LA EXTINCIÓN DEL TIZÓN ARDIENTE (ALĀTA-SĀNTI-PRAKARANA)

INTRODUCCIÓN DE ŚĀNKARA

Por la determinación del sentido de la sílaba *aum* se presenta como verdadera la no-dualidad. Se demuestra por el hecho de la irrealidad de las diferencias que aparecen en los objetos exteriores. También se prueba con ayuda de las escrituras y el razonamiento en el capítulo dedicado a la no-dualidad (III). Y se ha llegado a la conclusión de que la no-dualidad es la verdad última. «Ésta es la verdad suprema: Nada ha nacido jamás» (*Kārikā* III, 48). Los realistas y los nihilistas se oponen a esta visión unitaria que es lo esencial de las escrituras. Y consideran que sus filosofías son verdaderas. Pero no es así porque esos sistemas se contradicen mutuamente y están viciados por el apego y la aversión de su oposición mutua. La filosofía advaita no tiene estos errores mentales.

Comienza a continuación el capítulo cuarto, titulado «La extinción del tizón ardiente». Tiene por objetivo el llegar, tras un detenido estudio, al fundamento de la filosofía de la no-dualidad (*advaita*) según el razonamiento dialéctico de «las diferencias». Este método demuestra que los otros sistemas son explicaciones o filosofías parciales a causa de las contradicciones que los excluyen entre sí. El primer verso es una alabanza para el que promulgó la escuela de la no-dualidad, considerado como idéntico a la verdad no-dual misma. Se acostumbra hacer una salutación al maestro al comenzar a escribir con la intención de que la obra cumpla lo que se propone.

1. *Me inclino con respeto ante el mejor entre los humanos, el que por su sabiduría comparable al espacio infinito, idéntica a su objeto, ha comprendido en totalidad a los seres ilimitados como el espacio.*

Comparable al espacio (*ākāsa*), es ligeramente distinto a él. ¿Cuál es el fin de un conocimiento así? ¿Para qué sirve? Permite comprender a los seres en su naturaleza esencial. Pueden conocerse por la analogía que presentan con el espacio. También se determinan por el conocer mismo. El conocimiento no es distinto de los objetos conocidos. Esto se produce en los seres lo mismo que el calor viene del fuego y la luz del sol. Él es el Señor llamado *Nārāyana*¹, el mejor entre los humanos. Él ha comprendido los seres por el conocimiento que no es distinto del objeto conocido, los seres comparables al espacio e idénticos al Ser que está por conocer. Con este saludo al maestro se sugiere que el propósito de este capítulo es establecer, por la refutación de las opiniones diferentes, la filosofía de la verdad última, la que no tiene distinciones entre el conocimiento, el conocedor y lo conocido.

2. *Admiro aquel camino de unión (yōga) que no tiene relación de dualidad (asparsa yōga), el que produce alegría en todos los seres, es bueno y libre de contradicciones y oposición, el yōga que enseñan las escrituras.*

Se alaba al *yōga* que enseña la filosofía no-dual. *Asparsa-yōga* significa que está libre en todo momento de relación con algo, por lo que es de la misma naturaleza de lo Absoluto, *Brahman*.

Ciertas formas de *yōga* como la austeridad (*tapas*), aunque son dolorosas, producen gran felicidad. Pero este camino no es así. Siempre ocasiona alegría en todos los seres. En este mundo ciertas experiencias placenteras llevan a alguna alegría pero no son buenas. Pero este *yōga* conduce a la alegría y al mismo tiempo es bueno porque su esencia no cambia. Además no hay en él lucha, ni oposición entre dos partes, no hay discusión, porque está libre de toda contradicción. A este *yōga* que enseñan las escrituras es al que yo reverencio.

1. Gaudapāda, el filósofo advaita que está escribiendo estas *Kārikā*, se refiere a su maestro como *Nārāyana*, sabio mítico con el que se dice vivió en los Himalayas. Él le explicó la no-dualidad, la advaita. Pero *Nārāyana* significa también «el hombre esencial».

CRÍTICA A LA CAUSALIDAD

3. *Entre los que disputan (los dualistas), unos admiten la evolución a partir de algo existente y otros a partir de algo no-existente.*

Algunos de los que discuten, como los sāmkhya, admiten que (el universo) se produce a partir de una cosa existente. Pero no todos los dualistas piensan así. Los vaiśeṣikas y los naiyāyikas, que están orgullosos de su saber, sostienen que las cosas nacen a partir de algo no-existente. En realidad, en estas disputas cada uno pretende ganar al adversario.

4. *Lo que ya existe no puede devenir, y lo que no es, tampoco. Así los dualistas en sus disputas llegan a ser no-dualistas al poner de manifiesto que no hay evolución.*

Al destruir mutuamente sus conclusiones los dualistas llegan a lo siguiente: Ninguna entidad existente nace por segunda vez porque ya existe. Y esto es lo que sucede con el Ser (Ātman). Así se expresan los partidarios de la teoría de que el efecto no existe antes de su nacimiento, la cual refuta la posición de los sāmkhya, según los cuales el efecto, que pre-existe en la causa, nace. Por otra parte, estos mismos filósofos refutan a los que siguen la teoría del no-ser, por lo que la creación tendría una causa no-existente. Una causa que no existe no puede producir ningún efecto, como ocurre con «los cuernos de una liebre». Unos sostienen una causa existente, y otros, una causa no-existente. Y en sus disputas destruyen las dos teorías recíprocamente. Lo que se revela en realidad es la verdad de la inexistencia de un origen.

5. *Aceptamos que nada se origina. No nos oponemos a lo que ellos proclaman. Comprended esta verdad que está libre de discusiones.*

Decimos: Aceptamos la conclusión de que no hay origen (*ajātim*)². No discutimos. Comprended, discípulos, la realidad tal como la enseñamos, sin discusión.

2. *Ajātim*: nada se origina de nada. La manifestación no tiene causa fuera de

6. *Los dualistas pretenden que una entidad sin origen (el Ser) nace. Pero ¿cómo puede algo no originado e inmortal llegar a ser mortal?*

7. *Lo inmortal no puede ser mortal, ni lo mortal inmortal. Porque no es concebible que algo cambie su propia naturaleza.*

8. *Si aquello inmortal por esencia llegara a ser mortal, ¿cómo podría mantenerse inmortal, sin cambios?*

Éste y los dos versos anteriores se han explicado antes³. Se presentan aquí para mostrar la confirmación de que nada se origina tal como se revela por las disputas de otras escuelas filosóficas⁴.

9. *Por naturaleza debe entenderse lo que es permanente, intrínseco, espontáneo, autónomo e inmutable, es decir, lo que constituye la esencia de algo.*

Por «naturaleza de una cosa» entendemos aquello que no cambia en esa cosa. Se utiliza la palabra *samsiddhi*, que es concluir algo, realizarlo. Algo así como lo que sucede con los yoguis que adquieren poderes como el de llegar a ser tan sutiles como un átomo. En ellos esta naturaleza no cambia sino que en el futuro se mantiene como en el pasado. De la misma manera las cualidades intrínsecas de una cosa, como el calor y la luz en el fuego, no cambian. La naturaleza (*prakriti*) no cambia ni en el espacio ni en el tiempo. El instinto con el que se nace, como, por ejemplo, el volar en el cielo de un pájaro, es también naturaleza. Todo aquello que no se produce por algún factor extraño, como la tendencia del agua a fluir, se llama naturaleza. Lo que nunca deja de ser idéntico a sí mismo es conocido como la naturaleza de esa cosa. Quiere esto decir que si las

ella. La idea de un creador y una creación es ilusoria. Y la idea de evolución brota de la mente con sus categorías de tiempo y espacio. Por consiguiente, es una deformación dual de la realidad.

3. *Kārikā* III, 20, 21 y 22.

4. Hay dos modelos tradicionales de explicación de la realidad o dos metafísicas: la que afirma la realidad inmutable y el cambio o nacimiento aparente —recordemos a Parménides—, y la que afirma el cambio, como encontramos en Heráclito o en el budismo. Ambas se anulan o se complementan entre sí. La metafísica advaita no ve esta contradicción, pues considera la realidad inmutable y las apariencias cambiantes como distintos estados de conciencia, maneras de ver y no objetos.

entidades empíricas que son sólo imaginadas no sufren cambios en su naturaleza, con mayor razón no podrá haber cambios en la naturaleza inmortal de la realidad última que no tiene origen.

¿Qué es lo que constituye la naturaleza de aquellos cambios que aceptan los dualistas?

10. *Todos los seres humanos están por esencia libres del deterioro y la muerte, pero ellos piensan que están sometidos a estas circunstancias y este mismo pensamiento los aparta de su verdadera naturaleza⁵.*

Con las palabras «deterioro» y «muerte» se hace referencia a la ausencia de cambios en general. ¿Quiénes están exentos de cambios? Los seres humanos (*jīva*) a partir de su propia naturaleza. Pero aunque en esencia son así, piensan que no lo son, lo mismo que se piensa que una cuerda es una serpiente. Así se alejan de su propia naturaleza al identificarse por error con sus pensamientos.

11. *La causa produce el nacimiento para quienes sostienen que la causa es en sí misma el efecto. Pero ¿cómo es posible que lo que no tiene origen nazca? y ¿cómo si es eterno puede tener cambios?*

¿Cómo puede ser que los *sāmkhya*, que creen en la pre-existencia del efecto en la causa, admitan algo tan ilógico? Es lo que se preguntan los *vaiśeṣika*. Los que dicen que la causa material, como la arcilla, es ella misma el efecto, los que pretenden que la causa se transforma en efecto, sostienen que la causa existe siempre sin origen. Esa causa se llama *pradhāna* y nace luego como efecto *mahat*⁶. Pero si la naturaleza (*pradhāna*) nace como la manifestación (*mahat*) ¿cómo puede decirse que no tiene origen?

Además estos filósofos consideran que la naturaleza es eterna, y ¿cómo puede serlo si una parte de ella está afectada por el cambio? Una cosa compuesta, una vasija, por ejemplo, de la que puede romperse una parte, no se ve como eterna. El sentido de este texto es demostrar que caen en contradicción al decir que una cosa puede

5. El deterioro y la muerte son modos accidentales inherentes a la temporalidad. Lo esencial, el Ser, es lo real en el ser humano, inmutable, eterno por esencia.

6. *Pradhāna* es la naturaleza fundamental y *mahat* la primera manifestación.

ser parcialmente afectada por el cambio y en su conjunto eterna. Y para aclarar esto se dice a continuación:

12. *Si el efecto no es diferente a la causa, como afirman, entonces el efecto tendría que ser eterno también. Y al mismo tiempo ¿cómo podría seguir siendo eterna la causa si es igual al efecto, que es cambiante?*

Si se afirma que la causa sin origen es idéntica al efecto, también el efecto será sin origen. Pero la contradicción se produce al aceptar que una cosa es efecto y a la vez eterna.

Hay otra contradicción más. Si el efecto y la causa no son diferentes, ¿cómo puede la causa ser eterna cuando el efecto no lo es? No se puede concebir que mientras media gallina se guisa, la otra mitad siga poniendo huevos.

13. *No puede haber prueba que apoye la opinión de que el efecto surge de la causa eterna. Y si se considera que el efecto es producido por una causa que ella misma tiene principio, esto conduce a una regresión al infinito.*

Quienes afirman que el efecto se produce por una causa sin origen no pueden mostrar un ejemplo para probarlo. Así se establece que nada se origina de una causa, ya que no hay posibilidad de presentar una prueba a favor de esta opinión. Por otro lado, si se pretende que el efecto se origina de una causa originada, ella misma deberá surgir de otra causa originada a su vez por otra. Esta sucesión sería indefinida sin llegar nunca a una causa última no-originada. Nos encontraríamos entonces con un «regreso al infinito».

14. *Aquellos para los que la causa es origen del efecto y el efecto origen de la causa ¿cómo pueden explicar la eternidad de causa y efecto⁷?*

El texto védico «Pero para el que conoce lo Absoluto todas las cosas son el Ser...» (Br. II, 4, 14) confirma que desde el punto de vista de la última verdad no hay dualidad.

7. Siempre que se pretende situar en un mismo nivel lo absoluto, como causa, y lo relativo o la realidad derivada del conocimiento dual, se llega al absurdo. Causa y efecto son sólo relaciones.

La causa, es decir, el mérito (*dharmā*), y la falta de mérito (*adharma*) tienen por causa a su vez el efecto, el conjunto de cuerpo y órganos sensoriales y mentales. ¿Cómo los dualistas pueden decir que causa y efecto no tienen origen mientras sostienen que esto es así por su mutua independencia? Esa posición implica una contradicción: el Ser (*Ātman*), que es eterno y no tiene cambios, no puede ser causa ni efecto. A continuación se dice cómo llegan a esta contradicción.

15. *Los que admiten que el efecto es el origen de la causa y la causa el origen del efecto⁸ es como si dijeran que el padre puede nacer del hijo.*

16. *En el origen de la causa y el efecto se debe buscar un orden de secuencia, ya que si el origen es simultáneo no hay conexión entre ellos, lo mismo que entre los dos cuernos de una vaca⁹.*

Si se considera que la contradicción presentada no existe, se debería entonces determinar el orden de sucesión de la causa y el efecto. Habría que decir que la causa es el antecedente y el efecto el subsecuente. Existe además otra razón que hace necesario el orden de la secuencia causa y efecto. Si la causa y el efecto aparecieran simultáneamente sería imposible establecer una relación causal entre ellos, lo mismo que sucede entre los dos cuernos de una vaca que crecen juntos a derecha e izquierda.

17. *Si la causa fuera producida por el efecto no podría establecerse como causa. Y ¿cómo una causa que no es tal produciría un efecto?*

¿Cómo puede existir una relación causal? La causa no puede tener existencia si ha de originarse en un efecto aún no originado que tiene la misma inexistencia que los cuernos de una liebre. ¿Acaso una cau-

8. Son los de la escuela mimāṃsā, los cuales afirman que la cadena de causas y efectos de la vida se interrelaciona en las dos direcciones sin origen fuera de ellas.

9. No es posible colocar a la vez causa y efecto, ya que el significado de estos términos es precisamente la relación que se refiere al lugar que ocupan en el tiempo: primero la causa, luego el efecto. Están por tanto estrechamente vinculados a la temporalidad de lo relativo. La visión temporal conlleva la de la causa y el efecto. No existe causalidad fuera del tiempo.

sa insustancial puede tener un efecto? Nunca se ha visto que dos cosas que para su existencia dependen una de otra y son como los cuernos de la liebre se relacionen de manera causal o de cualquier otra.

18. *Si la causa surge del efecto y el efecto de la causa, ¿cuál de las dos aparece primero para que una dependa de otra?*

Si, a pesar de que se ha demostrado que no se puede admitir ninguna relación entre causa y efecto, aún se pretende que sin estar relacionados casualmente dependan de una recíproca existencia, entonces preguntaremos: ¿Cuál de las dos, la causa o el efecto, es anterior al otro de manera que la anterior existencia de uno dependa de la posterior del otro?

19. *La incapacidad de dar una respuesta, la ignorancia y la imposibilidad de determinar el orden de sucesión¹⁰ conducen a la evidencia de la no-evolución absoluta que mantienen los sabios¹¹.*

El orden de sucesión que se ha descrito, el que el efecto proviene de la causa y viceversa, es inadmisibile. Y por ello queda establecido que la relación de causa y efecto no es sustancial. Esto hace que quienes tienen sabiduría reconozcan los errores de sus argumentos y proclamen la no-evolución.

20. *El ejemplo del grano y el brote es una demostración aparente. Y si el término medio (de un razonamiento), en*

10. Se ha hecho una crítica exhaustiva de la causalidad en que se basa el conocimiento empírico. El filósofo inglés D. Hume hizo otro tanto y llegó a la conclusión de que el conocimiento del mundo externo es sólo probable. También la física subatómica lo afirma. En este texto la crítica a la causalidad se encamina a deshacer la relación entre el Ser absoluto y la existencia relativa del mundo fenoménico o entre creador y creación.

11. La no-evolución (*ajāti*) es la posición de la metafísica advaita que no ve origen a la manifestación. También puede hablarse de no-creación. Con ella queda clarificada la evidencia del estado no-dual de conciencia, que consiste en que lo real no es objeto de conciencia sino el estado verdadero de la conciencia, la unidad. Y lo que aparece en evolución por la dualidad mental no es sino una distorsión dual en la visión de aquello (*Brahman*), y no su efecto.

este caso el ejemplo, no puede probarse, no sirve de nada intentar con él demostrar la premisa mayor aún no demostrada.

Se ha hecho la objeción siguiente: Afirmáis que existe una relación causal y al mismo tiempo ponéis unas objeciones que sólo son conceptuales para demostrar que nuestra posición es inconsecuente. Habéis ridiculizado nuestra teoría al decir que es como si el padre naciera del hijo o que como en los dos cuernos de una vaca no hay conexión causal entre ellos. Pero nosotros no hemos admitido nunca que un efecto se produjera por una causa inexistente ni que la causa se originara en un efecto pre-existente. Lo que admitimos es la relación causal tal como se produce en la semilla y el brote, ya que ¿no es cierto que esa relación causal carece de origen?

La respuesta que se da a esta objeción es la siguiente: Es necesario aceptar que todos los antecedentes tuvieron un comienzo, y lo mismo sucede con los subsecuentes. El brote que se ha producido por otra planta anterior ha tenido un origen por la sucesión que implica todo acto de producción. Y si cada semilla y cada planta ha tenido su origen en otras plantas y semillas no se puede decir que una de ellas no tiene origen. Esto se aplica también al argumento de la causa y el efecto.

Surge una objeción aquí: ¿No es un hecho de experiencia el que la relación causal entre la semilla y el brote no tiene origen?

A la que se responde así: No. Porque se admite que los primeros tienen su origen igual que los que le suceden. El origen está en el mismo hecho de la sucesión de la serie. ¿Cómo puede admitirse entonces que la causa y el efecto no tengan origen? (*Kārikā* IV, 14). Vuestra opinión no es válida desde el punto de vista racional.

Los expertos lógicos nunca utilizan como término medio del razonamiento o como ejemplo una cosa que no está probada para establecer una relación entre la premisa mayor y la menor de un silogismo. El término medio se utiliza en el texto como ejemplo que lleva a establecer una proposición. Pero hay que entenderlo como ejemplo y no como la relación del argumento¹².

12. En la lógica tradicional el término medio establece una relación demostrativa entre la premisa mayor y la premisa menor de un silogismo. En este caso el término medio (*hetu*) es el ejemplo de la semilla y el brote. Pero que la causa y el efecto tengan la misma relación que el ejemplo es ya una relación deductiva.

21. *La ignorancia relativa a la sucesión temporal prueba la ausencia de evolución. Porque si aparece un efecto producido por una causa, ¿por qué no se puede captar esta causa?*

Aquí se muestra cómo presentan los sabios la no-evolución. El hecho de que ignoremos el antecedente y la sucesión de la causa y el efecto es la más clara indicación de la no-evolución. Si una entidad aparece, ¿por qué no se puede indicar la causa que la antecede? Quien percibe el surgir de una cosa debe percibir también lo que origina tal cosa. Porque el que engendra y lo engendrado están interrelacionados inevitablemente. Y esto indica la no-evolución absoluta.

22. *Cualquier cosa que aparece no es originada ni por ella misma ni por otra cosa. Ninguna cosa se origina en verdad tanto si es existente como no-existente, o ambas cosas a la vez*¹³.

Por esta razón ninguna cosa ha nacido jamás. Lo que se considera que nace no puede originarse ni en sí mismo ni en otro, ni ambas cosas a la vez. Bajo cualquier modo el nacimiento de algo es imposible. Nada se produce de sí, de su propia forma, cuando ésta aún no ha llegado a existir. Y tampoco una vasija puede ser producida por otra vasija. Una cosa no puede nacer de algo que sea distinto de ella misma ni una vasija de otra ni un trozo de tela de otro. Ni tampoco un trozo de tela puede surgir de una vasija.

Surge una objeción aquí: ¿No se produce la vasija de la arcilla y el hijo del padre?

Y se responde: Es verdad. Los ignorantes dicen: «algo existe» y «algo nace». Pero las personas con discernimiento analizan estas nociones para ver si son verdaderas o falsas y llegan a la conclusión de que la vasija o el hijo, a los que aluden las palabras y los conceptos, dan un significado particular, no son en realidad sino puras expresiones verbales tal como se declara en el siguiente texto védico: «Todas las modificaciones no son sino nombres y dependen del lenguaje (Ch. Up. VI, 1, 4).

13. La no-dualidad del Absoluto puede verse negativamente, como lo hace aquí Gaudapāda, o positivamente, considerando esta no-dualidad como «lo real». Ambas actitudes se compenetran en la filosofía advaita. Radhakrishnan dice: «En Gaudapāda la tendencia negativa es más pronunciada que la positiva, mientras en Śankara ambas posiciones están en equilibrio».

Si una cosa existiera realmente desde siempre, no nacería por segunda vez. Así su misma existencia (fenoménica) prueba la no-evolución. El mismo ejemplo del padre y la arcilla justifica nuestra posición. Por otra parte, si los objetos no existieran, no podría decirse de ellos que son producidos. Su misma no-existencia prohibiría verlo así. El ejemplo de los cuernos de la liebre ilustra esto. Y si las cosas fueran a la vez existentes y no-existentes, no podrían llegar a existir, porque sería contradictorio pensarlo. Por ello se establece también que nada ha nacido jamás¹⁴.

En cuanto a los budistas que afirman que el efecto no es sino el acto de nacer o que la causa, el efecto y el acto de creación son una misma cosa o también que todos los efectos no tienen sino una existencia momentánea, mantienen opiniones que no son razonables. Porque, según su teoría, una cosa no puede percibirse como «esto es así», ya que deja de existir de inmediato tras ser percibida. Y porque la memoria de una cosa percibida con anterioridad sería imposible.

23. Una causa no se origina del efecto que no tiene principio. Y un efecto no puede producirse por sí mismo porque lo que no tiene principio no puede ser producido.

Si ni la causa ni el efecto tienen principio, habrá que admitir que no han sido producidas. Y esto es así porque la causa no puede producirse por un efecto sin principio, pues no querréis admitir que derive de un efecto que nunca tuvo origen. Tampoco admitiréis que el efecto, de manera natural, sin razón para ello, surja de una causa sin origen. Por tanto, al aceptar el no-origen de la causa y el efecto estáis aceptando también que ambos nunca se han producido. En la vida diaria sabemos que lo que no tiene origen no nace, pues los dos conceptos significan lo mismo. El nacimiento se admite en algo que tiene una causa y no en algo que no la tiene.

LA PERCEPCIÓN

24. La percepción se origina en los objetos exteriores, de otra manera no existiría la dualidad. Además el dolor fisi-

14. La metafísica de la no-evolución o no creación de nada (*ajāti*) es comparable a la doctrina budista de la vacuidad (*sunyā-vada*), ya que ambas coinciden en considerar ilusoria la visión del mundo fenoménico.

*co y la percepción demuestran la existencia de los objetos externos que los producen*¹⁵.

Para enfatizar lo expuesto antes se presenta aquí la objeción contraria. La percepción como la captación del sonido y demás es un conocimiento que tiene una causa, el objeto exterior que corresponde a la experiencia interior. Eso es lo que se admite habitualmente. Si no hubiera objetos no habría experiencias de ellos. No se puede decir que la dualidad que consiste en una multiplicidad de experiencias no exista, pues se percibe directamente. Teniendo en cuenta el hecho de la percepción de la dualidad, muchas escuelas admiten la existencia de los objetos externos aparte del conocer.

El conocimiento es en esencia luz y no puede haber en él diversidad como la que se encuentra en los objetos. Sin embargo hay una multiplicidad de experiencias como las de color azul o amarillo, lo mismo que sucede con un cristal que es transparente a pesar de la posible variedad de limitaciones añadidas como los colores.

Encontramos otra razón para apoyar la existencia de los objetos externos. El dolor de una quemadura es una experiencia. Si no hubiera fuera del conocimiento nada que causara la quemadura, no se experimentaría el dolor. Por este hecho se admite que existen objetos externos, ya que la experiencia es común a todos¹⁶. A esta objeción la respuesta nuestra es la siguiente:

25. Desde el punto de vista de la razón la percepción subjetiva debe tener una causa exterior, pero desde el punto de vista de la verdad se comprende que esa causa externa no es causa de nada.

Se admite una causa a la experiencia subjetiva como la multiplicidad externa y el dolor. Pero la vasija y demás objetos considerados

15. Con esta *Kārikā* comienza el estudio del conocimiento o relación entre el que percibe y lo percibido. Y comienza por la noción dualista habitual.

16. A esta expresión de la doctrina dualista se ha llamado en la filosofía occidental «realismo ingenuo». Esta concepción de la realidad está siempre en relación con la causalidad. La diversidad de percepciones nos lleva a creer en la existencia de objetos en los que se originan esas percepciones. La filosofía vedānta advaita admite esta posición racional como válida a partir de la visión dual: conocimiento subjetivo y objetos externos o conocedor y conocido. Se trata desde luego de una visión relativa, condicionada al estado de conciencia dual.

como causas de las impresiones subjetivas no son la base de la experiencia, es decir, la verdadera causa de la multiplicidad.

Situémonos en el punto de vista de la verdad, es decir, desde la realidad última. Cuando se conoce la verdadera naturaleza de la arcilla, una vasija no tiene una existencia aparte de la existencia de la arcilla, tal como pensamos que un búfalo existe aparte de un caballo. Un trozo de tela no existe aparte de los hilos, ni los hilos aparte de las hebras. Si partimos así en la búsqueda de la verdadera naturaleza de la cosa, remontándonos de causa a causa, más allá de las palabras y los conceptos, no encontraremos una última causa externa para el conocer¹⁷.

Así la expresión «La verdadera naturaleza de la cosa» podría cambiarse por ésta: «La naturaleza irreal de la cosa» al descubrir que el último objeto exterior es irreal. No podría ser causa del conocimiento, como no lo es la serpiente imaginada que se percibe en la cuerda.

Y la causa deja de ser causa cuando se revela como el contenido de una percepción errónea. Lo que se consideraba mundo exterior deja de serlo al comprobar el error. La persona que está en estado de sueño profundo, en éxtasis (*samādhi*), o el liberado, no tiene ya percepción errónea de objetos externos sino conciencia del Ser. Las cosas que percibe una persona enajenada no son percibidas por el que está en su sano juicio. Así respondemos a los argumentos que están basados en la percepción de la dualidad y en la experiencia del sufrimiento.

26. La conciencia no está en contacto con los objetos ni con las apariencias de objetos. Porque los objetos no existen y los pensamientos que aparecen como objetos no son diferentes de la conciencia.

Las apariciones de objetos no son sino formas de conciencia como los sueños. Y son tan irreales como ellos¹⁸.

17. Esta investigación en la búsqueda del último componente de la realidad empírica ha sido ya efectuada por la física. Y tal como aquí se dice, los últimos descubrimientos sobre el comportamiento de las imaginadas «partículas de materia» no dan lugar a dudas sobre esto: no hay un último objeto externo, por lo que la causa exterior a la conciencia es imaginaria. La conclusión de la física experimental y de la metafísica no-dual, basada en la experiencia interna de la conciencia, es idéntica. La conciencia misma es el sustrato de todos los sucesos inteligentes que forman la experiencia relativa.

18. La proyección de un mundo exterior a la conciencia no es distinto de la

Se podría objetar que la aparición de la conciencia en forma de objeto, una jarra por ejemplo, aunque no sea una jarra, es una falsa percepción. Y al ser así debería haber una percepción correcta que correspondiera a la falsa. La respuesta a esta objeción es la siguiente:

27. *La conciencia no está en contacto con los objetos¹⁹ en ninguno de los tres modos del tiempo. ¿Cómo podría darse una percepción errónea de unos objetos irreales que no son causa de nada?*

Si la conciencia estuviera en contacto con esos objetos percibidos, habría una percepción correcta además de la falsa, y entonces la realidad no sería ilusoria. Pero no hay tal contacto²⁰. ¿La falsa percepción no tiene objeto que la soporte? Está en la naturaleza misma de la conciencia el que incluso en ausencia de objetos como la jarra aparezcan cosas. La *Kārikā* 25 de este capítulo expone las opiniones de los idealistas subjetivos dentro de la filosofía budista. Gaudapāda está de acuerdo con ello en su refutación de un mundo de objetos externos. Y aquí utiliza este argumento como término medio (*hetu*) para demostrar su propio punto de vista²¹.

28. *La conciencia no tiene origen y tampoco lo tienen las cosas percibidas por ella. Los que ven un origen en la conciencia se parecen a los que ven huellas en el espacio.*

conciencia misma. Esta explicación de la relación del conocer entre sujeto y objeto se entiende muy bien al observar lo que sucede durante el sueño con ensueños. Es lo que quiere hacer ver Gaudapāda y explica Śankara con distintos argumentos a lo largo de este tratado. ¿Qué hay de real y qué de irreal en el conocer?

19. Quiere decir que no tiene relación causal la conciencia con sus objetos porque están hechos de ella misma.

20. Se niega que pueda haber un conocimiento verdadero y otro falso de los objetos como explicación al conocer de un mundo externo. Esa explicación no sería una visión no-dual. El mundo de los objetos no es una representación mental verdadera ni falsa de una realidad exterior a la conciencia mental. Se produce por tanto un conocimiento erróneo de dualidad, pero no un conocimiento erróneo de los objetos.

21. La escuela del idealismo subjetivo (*vijñāna-vadin*) dentro del budismo afirma la existencia de los objetos no como realidades exteriores sino como ideas virtuales (*vāsanās*) en la conciencia. Para la filosofía advaita también los objetos no son sino representaciones en la conciencia (*citta-spanda*). Pero la siguiente *Kārikā* de Gaudapāda pone de manifiesto la diferencia entre el idealismo subjetivo budista y la visión de la filosofía advaita.

Aceptamos que desde el punto de vista de la verdad los objetos son formas de la conciencia, como afirman los idealistas. Pero tenemos que añadir que lo mismo sucede con la conciencia que parece tener origen y no lo tiene. Los idealistas pretenden que tiene origen y que su existencia es momentánea²², que está llena de sufrimiento, pues es impermanente. Una concienciación así concebida se asemeja al descubrimiento de las huellas dejadas en el espacio por los pájaros. Estos filósofos son más audaces que los dualistas, pero aun lo son más los nihilistas, que han llegado a la conclusión de que nada existe, ni siquiera las experiencias. Es como si quisieran abarcar el espacio mismo en sus manos²³.

29. *Se dice que lo que no tiene origen comienza, ya que la naturaleza de lo real es sin origen, cuando una cosa no puede ser distinta de su verdadera naturaleza.*

Por las razones presentadas se ha establecido que lo Absoluto (*Brahman*) es uno y sin origen. Este verso es la conclusión de lo que en un principio se propuso. Algunos imaginan que la conciencia sin origen tiene nacimiento, cuando no es sino lo Absoluto. Hay una contradicción ahí, pues lo real es siempre sin origen. Y no es posible que una cosa sea distinta de lo que es²⁴.

30. *Si el mundo fuera sin origen, tampoco tendría fin; si la liberación tuviera un comienzo, no podría ser eterna.*

Surge aquí otro error en la opinión de quienes mantienen que el Ser está sujeto a la esclavitud y a la liberación. Ni por la experiencia ni por razonamiento encontramos que lo que tiene comienzo no tenga fin. Se puede objetar que en la relación de la semilla con el brote

22. Dicen que las ideas aparecen y desaparecen en el momento, y esto es la conciencia. La conciencia de algo, diríamos.

23. Señala aquí Śankara, siguiendo a Gaudapāda, la incapacidad del pensamiento para comprender desde él mismo el concienciar.

24. Decir que el mundo fenoménico tal como aparece al conocimiento dual es lo real es aceptar que la realidad, que es eterna por esencia, deviene, nace y muere. Es cambiante. Pero lo que es no puede dejar de ser y esto es lo real para la filosofía advaita. No debemos apartarnos del sentido gnoseológico que en ella tiene la realidad. No se niega de esta manera la realidad, lo que se niega es que el conocer del estado de vigilia vea lo real. Es la manera de ver la que produce ilusión. Lo real es lo absoluto, no lo relacional.

hay sin embargo una continuidad. Pero no aceptamos ese ejemplo porque son dos entidades, y no una sola sustancia²⁵. No podemos admitir tampoco que la liberación, si tiene por origen el momento de la comprensión de la verdad última, sea eterna. Un objeto que tiene un comienzo tiene un fin. La liberación, sin embargo, podría objetarse, no es una sustancia, por lo que no es comparable a una vasija. La liberación es real desde el punto de vista de la última realidad. No tiene principio, por tanto, porque no tiene existencia (empírica) como los cuernos de una vaca²⁶.

31. *Lo que no existe al principio ni al fin tampoco existe en el medio. Eso es lo que sucede con lo irreal visto como real.*

32. *La percepción con un motivo²⁷ se contradice con la del sueño. Y ambas se revelan como falsas porque tienen un principio y un fin.*

Estos dos últimos versos se explican en el capítulo que trata de la irrealidad²⁸ y aquí se presentan para explicar la inexistencia de la atadura y la liberación.

33. *Todos los objetos conocidos en sueños son ilusorios porque se perciben dentro del cuerpo. Y ¿cómo podrían existir seres en tan reducido espacio?*

Este verso y los siguientes se dedican a explicar con más detalle uno de los versos anteriores (IV, 25).

34. *No es posible que los objetos soñados sean experimentados por los que los sueñan, porque no habría tiempo*

25. Porque se trata de una relación entre dos cosas y no el comienzo sin fin de una sola cosa.

26. A partir del estado de ignorancia, opuesto al de liberación, se vive la llamada «rueda de *samsāra*» o de nacimientos y muertes. Esta vida irreal, en el sentido de ilusoria y cambiante, es decir, relativa, tiene principio y fin, mientras la vida liberada (*mōksa*) es sin principio ni fin. Esto sólo puede entenderse al comprender que únicamente lo real, la vida liberada, es. Mientras lo irreal, la vida atada a la ignorancia, no es. Sólo hace falta un cambio de estado de conciencia, si puede hablarse así, para desde la verdad reconocer lo que es.

27. La percepción del estado de vigilia.

28. Ver *Kārikā* II, 6-7.

*suficiente para hacer el viaje. Además, el que sueña permanece en el mismo lugar*²⁹.

Lo que se explica aquí es que no se va a ningún lugar en sueños porque el tiempo que se requiere para recorrer la distancia en el ir y venir tal como se vive en el estado de vigilia no se corresponde con el del estado de sueño o con ensueños.

35. *El que sueña se da cuenta al despertar de la irrealidad de las conversaciones que mantuvo en sueños con amigos. Y no ve ya lo que había adquirido en sueños*³⁰.

Un hombre puede en sueños conversar con amigos y al despertar descubre que todo era falso. Puede también poseer oro en su sueño y al despertar comprende que esas riquezas eran ilusorias. Y aunque vaya en sueños a otro país en realidad no ha hecho ningún viaje.

36. *El cuerpo del sueño es irreal, puesto que otro cuerpo se percibe (como existente). Lo mismo que con el cuerpo sucede con las demás cosas, ya que todo objeto de conocimiento es irreal*³¹.

El cuerpo que parece viajar en el sueño es irreal porque en el mismo lugar en que está el durmiente se percibe otro cuerpo. Y así

29. Esta *Kārikā* es igual a la 2 de la parte II.

30. Nihilananda comenta así esta *Kārikā*: «Las conversaciones que se tienen en sueños se tornan irreales en el estado de vigilia, lo mismo que las discusiones sobre las escrituras y demás sostenidas en la vigilia con los sabios se reconocen como ilusorias cuando se ha llegado a la realidad última».

«Todos los seres humanos (*jīva*) son libres desde siempre. Y, hablando con propiedad, no hay ataduras ni ignorancia que el aspirante deba eliminar mediante prácticas religiosas. El sabio sabe que los ejercicios para llegar al conocimiento verdadero son ilusorios como el sueño, ya que el Ser nunca ha dejado de ser puro y luminoso.

Cuando el que ha comprendido la verdad se dedica a comer o beber, estas acciones están fuera de la relación sujeto-objeto, y lo mismo cuando habla. El que ha comprendido la verdad sólo es consciente de lo Absoluto (*Brahman*) sin segundo. Las escrituras y las prácticas religiosas se proponen librar la mente de la idea fija que la mantiene bajo el dominio de la ignorancia».

31. Todo objeto es proyección de la conciencia. El carácter de realidad es interpretado por el pensamiento condicionado a ello. El cuerpo físico, visto desde la verdad no-dual, es también ilusorio, puesto que es un objeto entre otros para la conciencia.

como el cuerpo visto en sueños es irreal, así las cosas que se ven a través de la mente incluso en el estado de vigilia son irreales porque también se perciben con la mente consciente. Lo que se trata de explicar es que el estado de vigilia es ilusorio porque es similar al de los sueños.

37. Como lo que percibimos en sueños es similar a lo percibido en la vigilia, se cree que las experiencias vigílicas son la causa de las oníricas. Pero en realidad el estado de vigilia sólo lo considera verdadero el soñador por ser la causa de su sueño.

Hay una razón más para concluir que los objetos experimentados en el estado de vigilia son irreales. Las experiencias oníricas, semejantes a las de vigilia, se caracterizan por la relación de sujeto y objeto. Y por esta analogía de percepción se dice que el estado de vigilia es causa del de sueño. Si fuera así, si el estado de sueño con ensueños fuera el efecto del de vigilia, las experiencias vigílicas sólo serían reales para el que sueña y no para los demás, como sucede en el sueño mismo. Y como el sueño es verdad únicamente para el que lo sueña, así los objetos que aparecen en la experiencia común son verdad sólo para el soñador como causa de su sueño. En realidad los objetos de la experiencia vigílica, al igual que los del sueño, no son experiencia común para todos. Deducimos así que las experiencias de la vigilia no son diferentes de las del sueño.

38. Se ha establecido que todo es sin origen, eterno, porque la evolución no puede ser real³². Y nunca lo irreal puede nacer de lo real.

Puede presentarse la siguiente objeción: Aunque las experiencias de vigilia sean la causa de las del sueño, las primeras no pueden ser tan irreales como las segundas porque el sueño se desvanece, mientras que las experiencias vigílicas se ven como estables.

La respuesta a esto es: Eso es verdad para las personas que carecen de discernimiento, pero quien tiene discernimiento ve que nada se origina.

32. Para el sabio advaita que ve la unidad a través de la aparente multiplicidad todo es sin origen, todo es el Absoluto, *Brahman*, aunque aparezca a través de diferentes estados de conciencia.

La evolución (o creación) no es un hecho establecido. Por eso los textos védicos dicen: «Coexiste con todo lo interior y lo exterior y a la vez no tiene origen (Mu. Up. II, 1, 2). En efecto, la Upanisad declara que todas las cosas son sin origen o, en otras palabras, que el Ser sin origen es todas las cosas. Y por eso pretender que el sueño ilusorio es el efecto del estado de vigilia es algo insostenible. En este mundo nunca se ha visto que algo irreal, como por ejemplo los cuernos de una liebre, se origine en algo real.

39. *Cuando se ve algo irreal en el estado de vigilia, se puede ver también en el estado de sueños. Mientras que cuando se ve lo irreal en sueños, al despertar a la vigilia ya no se ve*³³.

La causalidad se explicaría así: En la vigilia una persona percibe objetos tan irreales como la serpiente que se imagina al ver una cuerda. Impresionado por esta percepción ilusoria, en su sueño sigue imaginando tal como imaginó en la vigilia la relación de sujeto y objeto. Por esta razón percibe los objetos ilusorios del sueño que no ve más al volver a la vigilia. De ahí se sigue que las cosas que no vemos en la vigilia no las vemos en los sueños. Y en este sentido se dice que el estado de vigilia es la causa del de sueño. Pero eso no implica que el anterior sea real. En verdad no se puede establecer que las cosas tengan una relación causal.

40. *Lo irreal no puede tener causa ni en lo real ni en lo irreal. Lo real no puede ser causa tampoco de lo real. Y desde luego es imposible que lo irreal origine lo real*³⁴.

Una cosa irreal no puede ser causa de otra irreal. Una entidad como los cuernos de una liebre no puede ser causa de otra entidad como un castillo en las nubes. Tampoco algo que existe como una jarra puede ser el producto de algo irreal como los mencionados cuernos. De la misma manera una jarra existente no es el efecto de

33. En este verso sólo se trata de demostrar que no hay relación de causalidad entre el estado de vigilia y el de sueño.

34. Sólo se da una relación causal en el conocimiento empírico, que es dual y por tanto relativo. Desde la visión de la no-dualidad no se puede hablar de causalidad. La verdad de lo Absoluto no admite las relaciones causales. La experiencia del mundo fenoménico no es más que una relación entre verdades relativas.

otra existente³⁵. Y, por último, ¿cómo podría admitirse que un objeto real fuera el efecto de otro irreal? No pueden concebirse otras relaciones causales sino éstas. Por eso las personas con discernimiento concluyen que es imposible probar una relación causal entre objetos, cualesquiera que sea la clase a que pertenezcan.

41. Lo mismo que en el estado de vigilia se perciben cosas inconcebibles por error, así en el estado de sueño, por un conocimiento erróneo, percibimos objetos que están basados en ese error.

Aquí se elimina todo resto de relación causal entre el estado de vigilia y el de sueño. Como en el estado de vigilia se puede imaginar una serpiente donde sólo hay una cuerda cuando no hay discernimiento, así en el estado de sueño es posible imaginar objetos, como un elefante, como si se percibieran, por falta de discernimiento también. Y todos esos objetos de los sueños sólo se dan en esa condición onírica, nunca son efectos de experiencias vigílicas.

42. Las enseñanzas sobre la causalidad fueron enseñadas para aquellos que fundamentan la realidad en la experiencia empírica por temor a lo Absoluto inmanifestado.

Las razones para esta enseñanza de la causalidad es que está en consonancia con la percepción y la conducta adecuada como el cumplimiento de los deberes que pertenecen a cada casta y a cada estado de vida. Pensando en aquellos que son serios en sus esfuerzos y llenos de fe pero que tienen muy poco discernimiento, los sabios han enseñado la teoría de la creación. Y la creación se ha presentado como un medio para llegar a un fin. La idea era dejar que se aceptara por un tiempo, con el deseo de que mediante las prácticas religiosas védicas se fuera despertando en ellos el discernimiento espontáneo sobre el Ser no-dual. Desde el punto de vista de la verdad última la causalidad no es real. Sin embargo, las personas sin discernimiento, con fe en las escrituras pero con un intelecto obtuso, tienen miedo de Aquello sin origen y se horrorizan pensando

35. Esta afirmación contradice la teoría de la causalidad que sostiene la escuela sāmkhya. Y las anteriores refutan la opinión de los budistas nihilistas y de la escuela nyayā.

que eso les conduciría a la aniquilación de su individualidad. Esta misma idea se ha expresado con anterioridad en estas escrituras: «La creación... no tiene otra finalidad que dar una explicación de las cosas» (*Kārikā* III, 15).

43. *Aquellos que se asustan de la verdad absoluta y se desvían de la no-dualidad por la experiencia de la percepción, no están muy afectados por el error de dualidad y sus consecuencias funestas. Para ellos esos malos efectos son nulos o no tienen importancia*³⁶.

Los que perciben una realidad aparente y siguen la conducta establecida tienen miedo de Aquello no-dual sin origen y aceptan la multiplicidad de los objetos (como real) desviándose del Ser. Pero si siguen un camino correcto (moralmente) el error de visión no les afectará demasiado mientras recorren el sendero del discernimiento. Este error se debe únicamente a que no han llegado a la iluminación de la verdad.

44. *Lo mismo que un ilusorio elefante que ha aparecido por arte de magia se considera existente porque se percibe y se adapta a la experiencia, así sucede con los objetos que se consideran reales, porque son percibidos y responden a nuestra experiencia.*

Hay pruebas de que la multiplicidad de los objetos existe por la percepción y por la actuación adecuada a ellos. Pero esta opinión no es verdadera, porque la percepción directa y la posibilidad de actuar sobre los objetos no constituyen una prueba universal de que esos objetos existan. El elefante aparecido por el arte de un mago, aunque no exista en realidad, se percibe igual que un elefante físico. Y las personas actúan ante él igual que lo harían ante un elefante físico, porque tiene todos los atributos característicos del elefante, se le puede atar a una cuerda, subir en él y demás. Del mismo modo por la percepción y la conducta se dice que la multiplicidad de los objetos existe. Pero eso no es prueba válida para afirmar la existencia de una cosa, como acabamos de ver.

36. El menosprecio que se hace de este gran error quizá se deba a que es muy común entre los humanos. No encuentro otra razón.

LA CONCIENCIA

45. *La conciencia parece tener un origen, parece moverse y tener la forma de los objetos, pero en verdad no tiene origen, es inmutable, insustancial³⁷, serena y una, sin segundo.*

Aquello que no tiene origen parece que nace. Decimos, por ejemplo: «Devadatta ha nacido». Aquello que está exento de movimiento parece moverse. Y decimos: «Devadatta viene». Parece que Aquello es una sustancia con atributos como cuando decimos: «Devadatta es bueno, alto». Parece que Devadatta nace, se mueve y es bueno o alto aunque en verdad no tiene origen, no cambia y es inmaterial. ¿Qué es lo que corresponde a esas características? Es la conciencia pura, sin origen, sin cambio, una, sin segundo.

46. *La conciencia no tiene origen y los seres humanos no están sujetos al nacimiento ni al cambio. Aquellos que han comprendido esta verdad no caen más en la confusión.*

Por las razones presentadas la conciencia no tiene origen. Y lo mismo sucede con los seres humanos según declaran los que conocen lo Absoluto. La palabra *dharma*³⁸, los seres humanos, se utiliza en plural metafóricamente porque percibimos la multiplicidad, cuando en realidad es el Ser (*Ātman*), uno, sin segundo, lo que aparece como individualidades diferentes en relación a los diferentes cuerpos. Aquel que comprende que la conciencia libre de evolución es la esencia del Ser no-dual, y en consecuencia renuncia a la ambición por las cosas exteriores, no volverá a caer en la confusión, en el tenebroso océano de la ignorancia.

47. *El movimiento de un tizón ardiente parece crear líneas rectas o curvas; de la misma manera el movimiento de la conciencia aparece como conocedor y conocido.*

37. No es sustancia porque no es sustrato de nada. Está más allá de la diversidad de sustancias y accidentes conocidas en la visión relativa.

38. *Dharma*, en este contexto, podría traducirse por «un ser con un destino». Śankara lo considera sinónimo de *jīva*, el ser humano. Todos los seres humanos son eternos, es decir, sin principio ni fin, porque no son en esencia sino conciencia eterna.

Este texto trata de explicar la realidad del Ser mencionada antes. ¿Qué es aquello que aparece como conocedor y conocido? Es la vibración de la conciencia³⁹ que se ve en movimiento por la ignorancia. La conciencia es inmóvil, como se dijo: «no tiene origen, es inmutable» (Kārikā IV, 46).

48. *El tizón ardiente que no se agita no produce ningún fenómeno aparente ni cambia. Así la conciencia cuando no se mueve está libre de apariencias y cambios*⁴⁰.

La conciencia se mueve por ignorancia. Y cuando ésta cesa, queda libre de la vibración del nacimiento, las apariencias y los cambios.

49. *Cuando el tizón ardiente está en movimiento, las apariencias no provienen de ningún sitio, tampoco surgen del tizón mismo hacia fuera, ni se reabsorben en él cuando está inmóvil.*

50. *Las apariencias no surgen del tizón ardiente porque no tienen sustancia. Lo mismo sucede en la conciencia porque en ambos casos se trata de apariencias*⁴¹.

Las apariencias no tienen sustancia, no son reales y no pueden por tanto salir de algo como se sale de una casa. Las apariencias, como el nacimiento y la muerte, en la conciencia son análogas a las del tizón ardiente porque en los dos casos tienen la misma naturaleza.

51. *Cuando la conciencia está en movimiento, las apariencias que se perciben no provienen de ninguna parte. Y cuando la conciencia está quieta, las apariencias no salen de ella hacia fuera.*

39. *Vijñaraspaṇḍita*, la vibración o movimiento de la conciencia, es el conocimiento relativo que imagina una realidad múltiple. En verdad la conciencia parece que se mueve. Y en esta apariencia de movimiento del conocer está la raíz de la dualidad o relatividad.

40. La inmovilidad de la mente permite el acceso al estado de conciencia de unidad en el que la conciencia no se aliena en apariencias de realidad.

41. Se refutan así todas las teorías que tratan de hacer un arreglo racional entre lo Absoluto y lo relativo, las de la creación, emanación, etc. Las apariencias, al no tener ninguna sustancia, no son ni creación ni emanación ni efecto de lo Absoluto.

52. Las apariencias no emiten nada fuera de la conciencia, ya que carecen de sustancia. Y están más allá de nuestra comprensión porque no están sujetas a la relación de causa y efecto.

Las apariencias respecto a la conciencia se asemejan al ejemplo del tizón ardiente. Lo esencial en la conciencia es que siempre permanece inmóvil⁴². ¿Qué produce la aparición de una creación múltiple en una conciencia inmóvil? Si no hay conexión de causa y efecto no puede haber creador y creación. Al ver lo que sucede en el tizón ardiente, que siendo un punto de luz aparece como diversas figuras (en el espacio), comprendemos que la conciencia pura parezca que nace y muere. Pero esas apariencias son ilusorias tanto en el ejemplo como en la conciencia.

53. Una sustancia puede ser causa de otra sustancia. Y una cosa puede ser causa de otra diferente de ella. Pero los seres no son sustancias y tampoco son algo diferente de otra cosa.

Se ha establecido que en esencia la realidad, el Ser, es uno y sin origen. Aquellos que imaginan la causalidad en el Ser deben admitir que una sustancia puede ser causa de otra y una cosa puede ser causa de otra distinta. Pero la misma cosa no puede ser su propia causa. En la experiencia común no vemos que una no-sustancia sea causa de alguna cosa. Los seres no pueden considerarse ni como sustancias ni como algo diferente de otra sustancia. Y no pueden ser por tanto ni causa ni efecto.

54. La conciencia no es la causa de los objetos externos y tampoco es el efecto de ellos. Por eso las personas con discernimiento consideran que no hay evolución ni causalidad.

Por las razones presentadas, la conciencia es en verdad la esencia del Ser e idéntica a él. Y los objetos no son causados por la conciencia.

42. Cuando la conciencia se identifica con la temporalidad en la sucesión de tiempo, que es también el movimiento del pensar, parece que se mueve y crea formas, lo mismo que el tizón encendido en la oscuridad. Pero la conciencia en sí, no alienada, no identificada con el pensar, es inmóvil y eterna.

cia ni la conciencia por ellos, pues no son más que simples apariencias en la conciencia. Por consiguiente, ningún efecto es producido por ninguna causa ni ninguna causa por ningún efecto.

Los que conocen lo Absoluto afirman que no hay evolución y que no existe la causalidad.

*55. La causa y el efecto existen mientras persiste la preocupación por la causa y el efecto en la mente. Pero cuando se acaba este apego mental dejan de existir*⁴³.

¿Qué sucede en aquellos que persisten en creer en la causa y el efecto? Una persona puede pensar: «Yo produzco las causas, las buenas y las malas, y las acciones me pertenecen. Recogeré el fruto de mis obras y naceré en algún momento y en algún lugar entre las criaturas». Mientras una persona superpone la causalidad al Ser y mantiene su mente en esa preocupación, la causa y el efecto operan en ella. Así, por la ignorancia el ser humano se mantiene apegado al nacimiento y la muerte como causa y efecto. Pero cuando se comprende la no-dualidad y este apego se destruye, entonces, lo mismo que se destruye la enfermedad por un conjuro o por hierbas mágicas, desaparecen la causa y el efecto.

*56. Mientras exista adhesión mental a la causalidad, continuará la cadena de nacimientos y muertes*⁴⁴. *Una vez destruida esta adhesión, desaparece esta condición existencial*⁴⁵.

43. En la causalidad se fundamenta todo el conocimiento empírico y racional. No es posible prescindir de ella en el ámbito de la realidad relativa. La metafísica advaita no niega la validez de la relación causal en el conocimiento empírico. Lo que niega es que con este tipo de conocimiento haya acceso a la realidad absoluta. Por eso es importante al leer estos textos tener siempre en cuenta de qué conocimiento se trata o, lo que es lo mismo, desde qué estado de conciencia se establece la realidad. Desde el Absoluto, *Brahman*, la causalidad no existe. Recordemos en este sentido las críticas a la causalidad de Hume, filósofo empirista que comprobó que el conocer empírico era sólo probable en su *Tratado de la naturaleza humana*.

44. *Samsāra* es la condición de nacer y morir en la temporalidad, comparable a una rueda.

45. El nacimiento y la muerte en cadena pertenece a la relación causal en que se inserta el tiempo. Más allá del conocer dual que crea el mundo fenoménico, nada de esto puede existir. Si el mundo de apariencias tiene su origen en la ignorancia, como aparece en el ejemplo que Śankara recuerda una y otra vez: el de la cuerda que se ve como serpiente, el camino para ir más allá de las apariencias y a la vez del naci-

57. *Desde el punto de vista fenoménico, todo nace y muere. Nada permanece. Desde el punto de vista de la realidad absoluta, todo es sin origen, eterno, y por tanto no existe la aniquilación.*

Las experiencias ilusorias del mundo fenoménico se deben a la ignorancia. Bajo la ignorancia nada permanece, porque todo es ilusorio. Por eso el mundo que aparece ante la mirada ignorante nace y muere. Teniendo en cuenta que todo esto (que aparece) no es sino la realidad última, hemos de afirmar que a partir de esa realidad nada nace ni muere. No hay creación y por tanto no hay aniquilación tampoco de ninguna causa o efecto.

58. *Los seres que parecen nacer y morir en realidad ni nacen ni mueren. Su aparición y desaparición se debe a la ilusión. Y la ilusión no es realidad.*

Los que imaginan el nacimiento de los seres humanos y otras clases de seres lo hacen por el poder de la ignorancia tal como se ha explicado. Es como la aparición de objetos por arte de magia (*māyā*). En realidad nada tiene origen.

¿Habría, entonces, algo llamado ilusión (*māyā*)? No. No existe tal cosa. El concepto hace referencia a algo irreal.

59. *Cuando la simiente es ilusoria, la planta que nace de ella es también ilusoria, no es permanente ni eterna. Este mismo razonamiento puede aplicarse a los seres.*

¿Quiere esto decir que el nacimiento de los seres humanos (*jīva*) que vemos es ilusorio? De la semilla de un ilusorio mango brotará únicamente un ilusorio árbol. No será permanente por no ser real. Así ni el nacimiento ni la muerte puede aplicarse a los seres humanos (u otros seres) desde el punto de vista de la realidad.

60. *A partir de la visión de los seres que están más allá de la dualidad nacimiento-muerte, no se puede hablar de*

miento y muerte es descubrir que sólo hay una cuerda tras la apariencia de serpiente. Pero ésta es una decisión que pocos toman. El hábito más usual entre los seres humanos es el de pelear con la serpiente sin ver que es ilusoria.

*permanencia o impermanencia. Allí donde no hay forma que distinguir, las palabras no tienen aplicación*⁴⁶.

Ninguna calificación de permanente o impermanente puede aplicarse al Ser (*Ātman*), que es eterno por ser pura conciencia⁴⁷. Por eso no podemos decir del Ser «es esto», tal como se dice en el texto védico: «Aquello donde el lenguaje se pierde» (*Tai. Up. II, 4, 1*).

61. *En el sueño la mente en movimiento produce un mundo de aparente dualidad. En el estado de vigilia también el pensamiento produce un mundo de aparente dualidad.*

62. *No hay duda de que la conciencia, siendo una, aparece en el sueño como dual. La misma conciencia una parece dual en el estado de vigilia.*

Por la actividad de la mente la conciencia, que es no-dual, aparece como un objeto representado en el lenguaje. Esta actividad se debe a la ignorancia, y no es real desde la visión de la verdad. Esto se explica en versos anteriores (*Kārikā III, 29-30*)⁴⁸.

63 y 64. *La diversidad de seres nacidos de un huevo, de la humedad, etc.*⁴⁹, *que el que sueña ve mientras vaga por las diez direcciones del espacio de los sueños, no es sino percepciones en la mente del soñador que no existen fuera de ella. Y la mente no es más que un objeto de percepción para el que sueña.*

46. Cualquier palabra del lenguaje dual es inadecuada para referirse a la no-dualidad del Ser, esencia de los seres humanos. El Ser es indefinible e incalificable, puesto que definirlo o calificarlo implicaría un conocimiento dual para distinguir unas formas de otras. Y ¿qué distinción puede hacerse de la unidad absoluta?

47. El Ser como conciencia pura, más que eterno, debemos considerarlo atemporal.

48. El término conciencia en los anteriores mencionados versos se indicaba con la palabra *manas*, mientras en estos se utiliza *citta*. El primer término hace referencia a la «conciencia de algo», conciencia sensorial o pensamiento, y el segundo en este contexto, a la «conciencia en sí» o conciencia de unidad. Pero por otros textos sabemos que *citta* puede emplearse con los dos sentidos, como en castellano.

49. Las entidades que se perciben como existentes se dividen, según la tradición védica, en cuatro categorías: los que nacen de la matriz, los que nacen de un huevo, los que nacen de la humedad y los que nacen del sol. (*Nota de Nikhīlananda.*)

Si la conciencia del que experimenta los sueños es un mero objeto de percepción del soñador, no habrá allí algo separado de la mente del que sueña⁵⁰.

65 y 66. *La diversidad de seres nacidos de un huevo, etc., que ve el que está en estado de vigilia, mientras vaga en las diez direcciones del espacio de vigilia, no es sino un objeto percibido en la mente del despierto. Y la mente no es más que un objeto de percepción para el que está en el estado de vigilia.*

Los seres del estado de vigilia no son diferentes de la conciencia que los percibe, igual que sucede con los del sueño. Y esa misma mente consciente puede ser percibida como la del estado de sueño⁵¹.

67. *Ambos⁵² son objetos de percepción uno para otro. ¿Cómo podrían existir el uno sin el otro? Los dos son inconsistentes, pues sólo puede conocerse a uno a través del otro.*

68, 69 y 70. *Lo mismo que los seres que se ven en sueños, por ilusión o por arte de magia, nacen y mueren, así los seres percibidos en el estado de vigilia aparecen y desaparecen.*

71. *No hay ninguna causa para que nazca un ser. La verdad última es que nada ha nacido jamás.*

LA CONCIENCIA SIN OBJETO

72. *La dualidad que consiste en un objeto que conoce y un objeto conocido no es más que una producción de la*

50. El que piensa no es algo separado del pensamiento ni el que ve de lo visto o el que conoce de lo conocido. Todo sucede en la conciencia no-dual.

51. Desde el estado verdadero o «conciencia en sí», no alienada en los objetos percibidos, el sujeto que percibe, la percepción y el objeto son una misma unidad de conciencia. Esto se comprueba al trascender la zona del pensamiento dual por contemplación. La mente que percibe es, por tanto, una entidad creada por la visión de dualidad en los estados de vigilia y de sueño.

52. El sujeto que percibe y lo percibido o la mente y sus objetos. Son dos términos relativos entre sí. Su relatividad los hace irreales para la visión no-dual.

mente. La conciencia está libre de objetos. Es incondicionada y carece de relaciones, según ha sido establecido.

La conciencia que es el Ser es sin objeto. Las escrituras védicas lo afirman así en textos como «Porque el Ser infinito es incondicionado» (Br. Up. IV, 3, 15-16). Lo que tiene objetos está relacionado con esos objetos. La conciencia, al ser sin objeto, carece de relación.

Se podría creer que alguna relación tiene que tener la conciencia con objetos reales como el maestro, las escrituras y la enseñanza misma.

La respuesta a esto se da en la Kārikā siguiente:

73. Lo que parece existir por experiencias ilusorias no tiene existencia desde la visión de la verdad absoluta. Y lo que parece existir por la fuerza de opiniones o doctrinas tampoco existe en verdad⁵³.

Se dice por la experiencia y por la ayuda de las escrituras que el Ser es eterno. Pero la verdad absoluta es que ni siquiera es eterno. Sólo se habla del no-nacimiento del Ser como oposición a las conclusiones de esas escuelas de filosofía que sostienen que el Ser nace como un objeto sensorial. Sin embargo imaginar que el Ser es eterno no tiene sentido desde el punto de vista de la verdad absoluta.

74. A partir de las escrituras, otras escuelas de filosofía llegan a la conclusión de que el Ser individual (jīva), aun siendo no-originado, nace a través de la concepción de la visión empírica. Sin embargo, desde el punto de vista de la Realidad absoluta ni siquiera es no-originado.

Se dice que el Ser es no-originado, pero esa expresión sólo vale para la experiencia ilusoria. Se utiliza como oposición a los que sostienen que nace.

El imaginar que el Ser es no-originado no es la verdad absoluta desde lo Real.

53. No hay ningún medio en la experiencia empírica, ilusoria por ser dual, para acceder a lo real, ni el conocimiento sensorial, ni el pensamiento racional que está relacionado con este conocimiento, al que alude el texto como opiniones o doctrinas. La única manera de llegar a lo real es ser lo real. Y esto es penetrar en el estado de conciencia incondicionado.

75. *El apego a los objetos irreales no prueba que la dualidad exista. El que ha comprendido que la dualidad no existe deja de creer en lo irreal y a partir de entonces no nacerá al no haber ya causa para ello*⁵⁴.

Como el sustrato de irrealidad es la única causa del nacimiento, no volverá a nacer quien tome conciencia de la inexistencia de la dualidad, ya que se habrá librado de la causa del nacer que es el apego a la dualidad.

76. *Cuando la mente no se adhiere a ninguna causa superior, media o inferior, entonces la conciencia se libera de los efectos ilusorios del devenir, ya que ¿cómo podría haber efecto sin causa?*

Las causas superiores son los deberes prescritos a las diferentes castas y a los distintos estados de vida. Cuando esos deberes son cumplidos por personas que están libres de ambición por los resultados, conducen a nacer entre los dioses. Se trata de actos virtuosos.

Las causas medias son los deberes asociados a ciertas prácticas no religiosas, y su cumplimiento ayuda a las personas a nacer entre los humanos.

Las causas inferiores son esas tendencias contrarias a las prescripciones religiosas, que conducen al nacimiento sub-humano, entre los animales, por ejemplo.

Cuando se ha descubierto la realidad del Ser uno, sin segundo, libre de toda ilusión, ya no se adhiere la mente a ninguna de esas causas que se deben a la ignorancia. Así una persona sensata no ve imaginarias manchas en el firmamento como las ven los niños. El nacer como dios, hombre o animal es efecto de una causa. Al desaparecer esa causa ya no se cae en esos nacimientos; sin semilla no germina ninguna planta, sin causa no se produce efecto.

54. La creencia en la existencia del mundo empírico como múltiples objetos de conocimiento tiene su fundamento en la dualidad primera del conocer empírico: «yo conozco algo». Si se descubre que esta dualidad no es real sino pensada, es decir, que no hay un «yo» ni un «algo» que relacionar, se produce la liberación de todas las consecuencias ilusorias que siguen a partir de ahí. Todo un mundo de apegos y miedos se derrumba al mismo tiempo. La verdadera libertad brota del descubrimiento del proceso del conocer hasta encontrar la raíz del error que distorsiona la base de conciencia de unidad.

77. *La no-evolución de la conciencia, libre de causa, es constante y absoluta. Porque la dualidad de todo lo que está en evolución es una simple objetivación de la mente*⁵⁵.

¿En qué consiste la no-evolución de la conciencia? Las causas del nacimiento son los actos buenos o malos. Pero el estado que está libre de la causalidad es constante y absoluto, y no depende de la dualidad en ninguna de las condiciones (temporales). Antes del descubrimiento de la verdad absoluta, la conciencia es sin origen, no-dual. La no-evolución de la conciencia no cambia, es siempre la misma.

78. *Cuando se ha tomado conciencia de que la no-existencia de causa es la verdad, no se trata ya de alcanzar ninguna meta en particular. De este modo se llega al estado libre de deseo, sufrimiento y miedo.*

Al llegar a la conclusión de que la dualidad no existe, tal como se ha hecho, se llega a estar libre de ignorancia y deseo, sufrimiento, miedo, y por tanto no se vuelve a nacer. Y no se acepta la realidad de ninguna causa en particular como las de las virtudes que conducen a nacer entre los dioses y demás. Porque se ha renunciado ya al deseo de cosas externas.

79. *Por la creencia en la existencia de las cosas irreales la mente se identifica con los objetos. Pero al comprender la irrealidad de esos objetos, deja de apegarse a ellos*⁵⁶.

Cuando se reconoce la irrealidad de la dualidad se produce indiferencia hacia lo irreal y desapego a los objetos que aparecen por la creencia en esa dualidad irreal.

55. La no-evolución, la conciencia en estado de libertad, permanece siempre la misma, no cambia, cualquiera que sea el momento por el que pasa la evolución en el fluir de lo relativo, ya que para la conciencia libre este fluir es una proyección ilusoria de la mente. La luz que proyecta el proyector de una película en una pantalla es siempre la misma con independencia de las imágenes que se produzcan, e independiente también de la ignorancia del observador que toma estas imágenes por la realidad.

56. En ausencia de deseos se llega a la serenidad mental. Esto surge con el descubrimiento de la verdad no-dual. Así la conciencia vuelve a su estado natural, de donde, a pesar de las apariencias, nunca salió.

LA CONCIENCIA DEL ABSOLUTO

80. *Inmutable es el estado del que se aparta de todo apego y no se identifica ya con la dualidad. El sabio toma conciencia en ese estado de la conciencia en equilibrio, sin origen⁵⁷ y no-dual.*

El estado inmutable en el que se mantiene la verdad de lo Absoluto, *Brahman*, es una masa indiferenciada de conciencia no-dual.

81. *Aquello que no tiene origen, que está libre de sueño y de ensueños y se revela por sí mismo, aquel Ser es luminoso por su propia esencia.*

Aquello no necesita de otra luz para ser iluminado, no depende para ello del sol, por ejemplo. Su esencia es brillar con su propia luz. Son las características del Ser (*Ātman*).

82. *Si la plenitud del Ser permanece oculta y difícilmente se revela, es porque la mente se adhiere a los objetos.*

¿Cómo es que las personas corrientes no toman conciencia del Ser supremo a pesar de lo que se ha dicho sobre él? Aquello divino, el no-dual Ser, queda cubierto por el apego que produce la creencia en la realidad de los objetos. Por eso no es fácil de comprender aunque lo enseñen de muchas formas las Upanisad y los maestros, como se dice en el texto védico: «Admirable es quien lo expone. Y es digno de admiración aquel que lo comprende cuando un maestro capacitado le instruye» (Ka. Up. I, 2, 7).

Incluso el apego apasionado de los eruditos a las ideas de la existencia o la no-existencia del Ser se convierte en una pantalla que les oculta aquello divino, el Ser supremo. No debe asombrarnos que falte esta visión en personas de escasa inteligencia. El próximo verso muestra esto:

83. *Al calificarlo de existente, no existente o existente y no existente, incluso al negar la no-existencia⁵⁸, quien no*

57. Sin nacimiento, sin origen, sin causa, es decir, atemporal.

58. Se presenta aquí una referencia rápida a las corrientes filosóficas de la

tiene discernimiento juzga al Ser a través del estado de cambios, la inmovilidad, la mezcla de ambos o la negación absoluta.

Algunos afirman que el Ser existe, otros, los que creen en la conciencia momentánea, dicen que no existe. Hay unos terceros (los jainas) que son nihilistas disimulados, dicen que existe y no existe. Los nihilistas absolutos niegan toda existencia con la frase «nada existe, nada existe». Aquellos que consideran el Ser existente lo diferencian de los objetos existentes sujetos al cambio como una jarra. Mientras que los que lo consideran inexistente lo hacen porque ven la existencia siempre cambiante. Se dice del Ser que es a la vez existente y no existente cuando se le piensa como cambiante y permanente. Y la absoluta no-existencia es la elucubración de una persona sin discernimiento. Todas las ideas de los necios, tanto las que piensan un Ser existente como las que lo piensan inexistente, encubren la real naturaleza del verdadero Ser. Y si hasta los que son llamados eruditos, al no haber descubierto por sí mismos la verdad última, son como necios, ¿qué podría decirse de aquellos que se caracterizan por la necesidad?

84. Ésas son las cuatro teorías que se nos presentan sobre el Ser. Y mientras se piensa de esa manera el Ser permanece oculto. A quien ve que Aquello no está condicionado a ideas se le revelará todo.

¿Cuál es la última realidad, aquella que cuando se conoce se elimina la torpeza y se accede a la lucidez de la sabiduría? Las doctrinas enumeradas son las conclusiones de quienes disputan teóricamente. Ante estos sofismas, el Ser se mantiene encubierto. Sólo el sabio que ha tomado conciencia directamente descubre que ninguna teoría se refiere al Ser que permanece incondicionado aunque todo lo penetra. Y ésta es la persona iluminada por la verdad.

85. Aquel que ha llegado al estado iluminado del Absoluto, a la no-dualidad sin principio ni fin, ¿qué más puede desear?

época respecto al Ser. Los primeros son los vaiśeśikas, que consideran el Ser permanente. Los segundos son los budistas, llamados *ksanika-vijñāna-vādin*, que consideran todo impermanente. Los siguientes son los jainas y los nihilistas que comenta Śankara.

El estado de no-dualidad, del Absoluto, *Brahman*, tal como se indica en los textos védicos: «El que deja este mundo después de conocer al Inmutable, es un conocedor de (*Brahman*), *Gārgī*» (Br. Up. III, 8, 10), «La eterna gloria del que conoce el Absoluto es que no crece ni disminuye con sus obras» (Br. Up. IV, 4, 23). Este estado no tiene comienzo ni medio ni fin o, lo que es lo mismo, no tiene origen, continuidad o disolución. Es sin esfuerzo. Un texto de las escrituras (*Smṛti*) dice: «Para él no tiene aliciente alguno actuar o no actuar aquí» (B. Gītā III, 18).

86. *En este estado de identidad con el ser, la sencillez, la serenidad y el auto-control advienen espontáneos. El que conoce este estado, se establece en inalterable paz.*

Al identificarse con lo Absoluto, *Brahman*, un ser humano se establece en la serenidad y la paz que es su naturaleza.

EL CUARTO ESTADO DE CONCIENCIA

87. *El estado común de vigilia se reconoce como aquel en que se experimenta la dualidad entre la percepción y los objetos percibidos. El estado de sueño con ensueños se reconoce como la experiencia de la dualidad de la percepción de unos objetos inexistentes.*

Después de refutar con su propia lógica las cuatro alternativas de doctrinas filosóficas, llegamos a la conclusión de que la filosofía de la no-dualidad es la que lleva a la verdad de manera natural, porque no engendra errores como el apego. Aquí comienza un nuevo proceso para llegar a la verdad. El estado de vigilia se caracteriza por la relación sujeto-objeto. Éste es el estado común en cuyo ámbito entran las actividades diarias tanto como las enseñanzas upanishádicas. Conocemos también un estado en el que no aparecen las experiencias que se basan en los órganos sensoriales y no obstante se perciben experiencias de objetos. Es el estado de sueño con ensueños, más sutil que el de vigilia y común también a todos los seres.

88. *Se reconoce también un estado extraordinario en el que no hay objetos ni percepción de ellos. Este estado está*

*más allá de la experiencia empírica. Los sabios han diferenciado siempre el conocimiento de objetos del conocer esencial de lo real*⁵⁹.

El estado en que ya no se percibe ningún objeto, aquel en el que no existe ya la experiencia en la relación sujeto-objeto, no es común, es extraordinario. Éste es el estado de sueño profundo, semilla donde se origina toda actividad posible⁶⁰.

Aquello que se llama conocimiento de la verdad es la visión de lo real y los medios para llegar a ella. Esos medios son el estado común (de vigilia) y estado común sin objetos (de sueño) y el estado extraordinario que los trasciende. El objeto del conocimiento de la verdad son estos tres estados porque fuera de ello no hay nada más por conocer. Incluso los objetos de conocimiento pensados por los intelectuales⁶¹ están incluidos en ellos.

La verdad que debe conocerse es la realidad llamada «el cuarto estado» (*turīya*). Y éste es el Ser sin origen, sin segundo. Todo el camino desde la experiencia común a la toma de conciencia de lo real ha sido declarado por los sabios, por los que lo han vivenciado, como el más elevado conocimiento.

*89. Cuando una persona de gran inteligencia ha llegado a conocer los tres objetos de conocimiento y su sucesión, la verdad sobre la realidad surge en ella espontánea en todo y para siempre*⁶².

59. Si se habla de conocimiento para señalar la visión verdadera de «lo real» que es no-dual, hay que distinguirlo del conocimiento de objetos en el ámbito de lo relativo. En la tradición vedānta se encuentra a menudo la palabra «conocimiento» para designar la visión no-relacional y no-relativa por la que se penetra en lo real. Pero en ningún caso entenderemos que se trata de un conocimiento de algo. La palabra intenta evocar la conciencia pura, sin objeto, «una sin segundo».

60. La conciencia en sí es el estado potencial de los demás estados, que no son sino movimientos en esa misma conciencia.

61. Se refiere a las doctrinas filosóficas a las que antes se hizo alusión. No las considera Śāṅkara verdaderas, porque no nacen del estado de conciencia verdadero sino del mero pensamiento.

62. Hay tres estados que son objeto de conocimiento: el de vigilia, el de sueño y el de sueño profundo. Conocer estos tres estados es ver cómo funciona la mente en cada uno de ellos, cómo producen respectivamente un mundo de fenómenos empíricos, un conjunto de imágenes o la ausencia de estas imágenes en la quietud de la mente. Para descubrir vivencialmente todo ello se requiere una gran capacidad de

El conocimiento de la verdad (*jñāna*) viene después del conocimiento común. Los tres estados que se pueden conocer son los tres objetos (*jñeya*). El primero es aquel en que se experimentan los objetos densos (físicos). El segundo es aquel donde se experimentan los objetos sutiles (soñados). El tercero es aquel donde los objetos están ausentes (sueño profundo). Y cuando los tres estados se eliminan⁶³, se llega al descubrimiento del cuarto estado, el que es no-dual, sin origen, sin temor, aquel al que sólo una persona de gran inteligencia tiene acceso⁶⁴. En él se llega a ser todo por siempre, pues su realidad trasciende el universo entero. Y una vez descubierto permanece siempre, a diferencia del conocimiento de los intelectuales que viene y va. Es la más elevada verdad.

90. *Hay que reconocer ante todo el objeto que se ha de conocer, luego los objetos que deben evitarse, los que hay que aceptar y los que hay que neutralizar. Excepto el primero, los demás se deben a la ignorancia.*

Como los estados comunes de la existencia se presentan como objetos que hay que conocer sucesivamente, podríamos preguntarnos: ¿No serán reales?

Los tres estados son ilusorios como la serpiente que uno se imagina al ver una cuerda. Son las tres cosas que hay que evitar porque no tienen existencia en el Ser, como no la tiene la serpiente en el ejemplo. Lo que ha de ser conocido es la realidad última, libre de las cuatro alternativas⁶⁵. Lo que hay que adquirir son las disciplinas

discernimiento que va surgiendo a medida que la observación se intensifica y aparece la vigilancia constante.

Cuando ha sido comprendido todo el funcionamiento de la mente a través de los tres estados de conocimiento dual, lo real, que es una misma cosa con el nuevo estado no-dual, se manifiesta. Se está hablando del último estado de conciencia del que se dice permanece para siempre y en cualquier momento, a diferencia de los estados transitorios de *samādhi* o éxtasis, en los que se vivencia un estado de unidad antes de que el estado de conciencia real se haya alcanzado por comprensión total del movimiento de la conciencia.

63. Cuando los tres estados son comprendidos ya no crean el hipnotismo mental de la realidad fenoménica. Pierden el poder ilusorio (*māyā*). Śankara dice entonces que «se eliminan». Sería más adecuada la expresión «se desprenden por desidentificación».

64. Sólo con una investigación lúcida y constante para discernir lo que es ilusorio y lo que es real se podrán trascender las limitaciones del conocimiento común.

65. Las de existencia, no-existencia, existencia y no-existencia y no existencia absoluta presentadas en *Kārikā* IV, 83.

necesarias para llegar a la verdad: el estudio y la fortaleza que brota de la sabiduría y la contemplación. Los que practican estas disciplinas son los que han renunciado a las tres clases de deseos⁶⁶. Lo que hay que neutralizar son los impulsos erróneos que provocan atracción y repulsión⁶⁷ y conducen a las pasiones. Aquellos que han renunciado al mundo deberían conocer estos medios para llegar a la verdad tal como tradicionalmente los han descrito quienes conocen lo Absoluto. Lo Absoluto es lo que se ha de conocer, es la Realidad última. Todo lo demás es mera imaginación, errónea percepción debida a la ignorancia. Por eso las cosas que deben ser evitadas, adquiridas o neutralizadas no son reales desde el punto de vista de la Verdad última.

91. *Todos los seres humanos son por su propia esencia incondicionados como el espacio. No hay en ellos el más mínimo rastro de diversidad*⁶⁸.

Los que anhelan la liberación deben ver a todos los seres como el espacio, sutiles, libres de mancha, infinitos y eternos. No caigamos en el error de considerarlos múltiples por el uso del plural. El texto nos dice que no hay en ellos ni un ápice de diversidad.

92. *Todos los seres humanos, por su misma esencia, están iluminados desde el origen. Y su esencia está bien determinada. Aquel que sigue en esta dirección, libre de todo conocimiento añadido, se capacita para la inmortalidad*⁶⁹.

66. Estos tres deseos son: el de la procreación, el de poseer riquezas y el de disfrutar la bienaventuranza en otros mundos o cielos.

67. Impresiones latentes del inconsciente, *samskāras* y *vāsanās* en la tradición vedānta, descubiertas como causas ocultas de la conducta humana desde Freud.

68. Prescindiendo de las distinciones empíricas superficiales, como el cuerpo físico, el cuerpo vital, el cuerpo de deseos y las demás envolturas o *koshas*, el ser humano (*dharma* o *jīva*) es el Ser (*Ātman*) incondicionado, no depende de lugar o tiempo, no es divisible, es único, uno en sí mismo y unitotal, uno con la totalidad (*Brahman*). La diversidad de los seres humanos se percibe a través del conocimiento senso-perceptual.

69. El ser humano que tenga la evidencia de que en su esencia es iluminado e incondicionado encaminará naturalmente su vida en esta dirección y no necesitará la constatación del conocimiento empírico dual. La evidencia del Ser le hará capaz de vivir en la verdad. Esto es liberación (*mōksa*) o inmortalidad (*amritatvaya*).

Como el sol resplandeciente, todos los seres humanos están iluminados desde el origen. Quiere esto decir que lo mismo que el sol siempre brilla, así ellos siempre son por esencia conciencia. No se requiere la definición de su carácter específico, es decir, el determinar si son esto o aquello pues su esencia está bien establecida. Así como el sol es independiente de cualquier otra luz, así el que busca la liberación no necesita adquirir conocimientos posteriores al descubrimiento de la verdad ni para él ni para otros. Le basta la revelación de su propio ser.

93. *Los seres humanos, en principio serenos, incondicionados y eternos por su misma naturaleza, son idénticos, sin distinción alguna, son el Ser real que es puro pleno y eterno.*

No se necesita serenar al Ser, porque por esencia es sereno, incondicionado y eterno. Los seres humanos (*jīva*) están en paz y serenidad, ya que su naturaleza es única y no difieren entre sí. Son el Ser en esencia. Por eso no tiene sentido el esfuerzo por llegar a la paz de la liberación⁷⁰. Nada puede añadirse a Aquello que permanece inmutable en su propia esencia.

94. *Aquellos que se dejan llevar por la visión de la diversidad no están en la plenitud del Ser. Los que se mantienen en la vía de la dualidad y creen que los seres humanos están separados son considerados tradicionalmente dignos de compasión.*

Los que siguen la visión de la dualidad y hablan de cosas separadas⁷¹ son dignos de lástima según la tradición, porque no viven la plenitud mientras persisten en la vía de la dualidad imaginada por la ignorancia.

70. La liberación no es algo que pueda conseguir el ser humano, aunque así se explique cuando se está inmerso en el conocer dual. Desde la visión verdadera el Ser es libre y eterno. Quien está en este camino que la metafísica advaita señala, nada tiene que ambicionar o desear porque comprende que no hay nada que alcanzar que no esté ya en su propia naturaleza.

71. Es decir, dan realidad a las distintas formas mentales como si se tratase de entidades separadas.

95. *Sólo poseen sabiduría quienes mantienen inquebrantable su convicción en el Ser eterno e idéntico a sí mismo. Pero el hombre común no comprende esto.*

La persona de mente débil no puede comprender la naturaleza de la realidad última. Hay un texto tradicional que dice: «Así como es imposible seguir los restos de los pájaros en el cielo, así los dioses se confunden al tratar de seguir las huellas de aquel que se ha unificado al Ser de todos los seres, el que es fuente de alegría para todos y no tiene meta que cumplir» (Mbh. Sa. 239, 23-24).

96. *Se sabe tradicionalmente que el conocimiento que se refiere a los seres eternos es el mismo eterno y no relativo⁷². Y al no tener relación con ningún objeto es incondicionado.*

Como la luz y el calor forman parte del sol, así el conocimiento sin origen es idéntico a los seres sin origen, eternos. Es un conocimiento que no está en relación con ningún objeto y por tanto incondicionado como el espacio.

97. *Si se conserva la más mínima noción de diversidad porque falta el discernimiento, no se puede acceder a lo incondicionado. Y sería inútil entonces intentar destruir el velo que oculta el Ser⁷³.*

Quienes opinan de acuerdo con las escuelas dualistas que algún objeto se origina dentro o fuera, por falta de discernimiento no podrán acabar con lo que oculta el Ser. Según esto, podría decirse que los seres están escondidos. Pero esto no es así, como vemos en el verso siguiente.

72. El conocimiento no-dual, absoluto, es idéntico al Ser absoluto. Conocer y Ser son una misma cosa para la filosofía advaita desde la verdad no-dual.

73. El descubrimiento de la verdad incondicionada, lo Absoluto, no es posible sin un serio trabajo de discernimiento, de constante distinción entre lo real y lo irreal que aparece. Este trabajo va produciendo una evidencia que llega a ser más fuerte que la creencia en la realidad creada por el conocimiento sensorial y racional. Y esa evidencia de la verdad es lo único capaz de romper la esclavitud de las apariencias. Este texto no pretende producir desaliento ante la dificultad de llegar a la visión de la unidad de conciencia. Sobre todo porque nada desalienta a quien tiene esa vocación. Es más bien una llamada al discernimiento.

98. *Ningún ser está tapado por velo alguno. Todos son libres, puros por naturaleza e iluminados desde su origen. Sin embargo se dice que los seres humanos tienen la posibilidad de conocer la verdad.*

¿Cómo es posible que siendo el Ser libre e iluminado en esencia necesite descubrir y conocer la verdad aprendiéndola de los maestros? Es como decir que el sol está brillando (a veces) a pesar de que la naturaleza del sol es siempre luminosa. Y como decir que la colina se levanta aunque por su naturaleza sea inmóvil.

99. *El conocimiento del ser humano iluminado por la verdad no está condicionado por los objetos⁷⁴. Por eso los seres tampoco lo están. El iluminado no los considera condicionados.*

El conocimiento de la verdad, tal como se indica en el texto: «el que por su sabiduría [es] comparable al espacio infinito» (*Kārikā* IV, 1),

74. En el conocimiento real que es una misma cosa con el Ser no se produce la relación conocedor-conocido.

El ser humano puede encontrarse en esta conciencia de unidad en la que no hay referencia a realidades objetivas. Ésta es la conciencia de un iluminado por la verdad (*buddha*). La palabra empleada aquí es *tayin*, que significa «luz total» y es utilizada con frecuencia en textos budistas y jainistas. En estas *Kārikā* se encuentra cierta analogía con el budismo. Ver, por ejemplo, la *Historia de la filosofía de la India* de Dasgupta. La doctrina *vijñaptimatratā*, o «nada más que pensamiento» del budismo idealista de la escuela yogacaya, coincidiría, según esto, con la del *Ātman*, «todo conciencia», del vedānta advaita. Los vedantistas, como Nīkhillananda en su prólogo a las *Kārikā*, tratan de demostrar las diferencias entre el budismo y Gaudapāda para salvar la originalidad del maestro advaita. No me parece necesario. Desde nuestra visión alejada en el tiempo vemos que el espíritu de investigación de la verdad, el ir más allá de las apariencias, anima por igual tanto al filósofo advaita como al budista. Sankara, en su comentario a esta *Kārikā*, acepta la convergencia pero nos remite a las Upanisad.

En los dos casos se habla con palabras del lenguaje dual de lo Absoluto no-dual. Los intentos para hacer entender esa realidad no relacional pueden diferir porque la filosofía vedānta pone el acento en lo positivo de lo real y lo llama el Ser (*Ātman*) o lo Absoluto (*Brahman*), mientras el budismo remarca que aquello no es ninguna realidad relativa, o, lo que es lo mismo, que es un «vacío» para el conocer empírico. Pero si la experiencia del mundo empírico está vacía de realidad, ¿qué es lo real? Precisamente en estas últimas *Kārikā* de Gaudapāda y en la tradición advaita en general hay una inclinación al lenguaje negativo para explicar la inexplicable realidad no-dual. Así, *nirvāna* y *Brahman* no-dual no son diferentes en cuanto señalan el mismo estado de conciencia.

no toca los objetos, no está condicionado a ellos. Este conocimiento se aplica al ser humano iluminado que todo lo penetra por ser idéntico a su conocer. El Ser (*Ātman*) idéntico a lo Absoluto (*Brahman*) es inmutable, indivisible, no-dual, incondicionado, invisible, impensable, más allá del hambre..., como se dice en el texto védico: «la visión del testigo nunca se pierde» (Br. Up. IV, 3, 23). La naturaleza de la realidad última está libre de las diferencias entre el conocer, el conocedor y lo conocido. Es una sin segundo. La concepción del iluminado (*buddha*) niega la existencia de los objetos exteriores y ve todas las cosas como mera conciencia. Pero esa no-dualidad, la esencia de la realidad última, será comprendida únicamente por las Upanisad.

*100. Al tomar conciencia de este misterioso estado no-dual, profundo, eterno, inmutable y lúcido, le rendimos homenaje en la medida de nuestras fuerzas*⁷⁵.

Como fin del tratado se expresa una salutación en honor al conocimiento de la realidad última. Este conocimiento es difícil de comprender; por eso se dice que es inescrutable y misterioso. No está relacionado con las cuatro alternativas de la existencia (*Kārikā* IV, 83) y es profundo e insondable como el océano para aquellos que carecen de discernimiento. Es una verdad sin origen, eterna y luminosa a la que saludamos después de habernos unificado con ella. Y lo hacemos lo mejor que podemos, aunque está más allá del ámbito de la experiencia empírica.

Salutación de Śankara

Me inclino ante lo Absoluto, *Brahman*, Aquello que aun siendo eterno aparece como originado por su poder inescrutable, Aquello que aun siendo inamovible aparece en movimiento, Aquello que siendo uno aparece como múltiple para quienes tienen la visión distorsionada por la percepción de la diversidad de sus atributos, Aquello que deshace el temor de los que allí se refugian.

Me postro a los pies del maestro, de mi maestro, el más digno de reverencia, el que por compasión a los seres que se ahogan en el

75. Terminan las *Kārikā* con un homenaje a lo Real misterioso, aquello que no es «algo eterno» ni un «yo eterno», sino un estado de conciencia totalizador, «uno sin segundo» al que, a pesar de nuestras limitaciones de visión, todos aspiramos.

mar del mundo, bajo el terror de nacimientos y muertes, trajo este precioso néctar difícil de alcanzar hasta para los dioses. Y los ha salvado de las profundidades oceánicas que son los Vedas ayudado por la vara de su razón iluminada.

Reverencio con todo mi ser esos santos pies de mi maestro que disipa el temor de renacer. Con su corazón iluminado ha disuelto las tinieblas de ilusión en las que estaba sumida mi mente. Ha destruido para siempre mi temor de aparecer y desaparecer en este terrible océano de innumerables nacimientos y muertes. Y conducirá a los que se refugien en él hasta la sabiduría de las Upanisad y a la serenidad y unidad inefables.

BIBLIOGRAFÍA

I. MĀNDŪKYA UPANISAD Y KĀRIKĀ

- Eight Upanisad. Ma. Up. y Kārikā* Ila, texto sánscrito-inglés, trad. Gambhirananda, Adv. As., Calcuta, 1973.
- Māndūkya Upanisad. Kārikā de Gaudapāda*, com. Śankara, texto sánscrito-inglés, trad. Nikhilananda, Adv. As., Calcuta, 1950; trad. francesa M. Sauton, Adyar, Paris, 1952; trad. esp. R. Plá, Madrid, 1987.
- Māndūkya Upanisad et Kārikā de Gaudapāda*, trad. L. Renou, Paris, 1944.

II. UPANISAD EN GENERAL

- The Upanishads, en Sacred books of the Hindus*, trad. Max Müller, OUP, Oxford, 1926.
- The Principal Upanisad*, trad. S. Radhakrishnan, London, 1953.
- The Thirteen Principal Upanishads*, trad. R. E. Hume, OUP, Oxford-Madras, 2^a1965.
- Upanishads. Doctrinas secretas de la India*, trad. F. Tola, Barcelona, 1973.
- Trois Upanishads*, trad. Aurovindo, Paris, 1972.
- The Brhadāranyaka Upanisad*, com. Śankara, trad. Sw. Madhavananda, Adv. As., Calcuta, 1975.
- Chāndogya Upanisad*, trad. y notas Sw. Swahananda, Madrás, 1975.

III. TEXTOS TRADICIONALES VEDĀNTA ADVAITA

- Advaita Bodha Dipika, *Lamp of no-dual knowledge*, trad. S. Karapatra, Tiruvanna-malai, 1979.

- Āgamasāstra of Gaudapāda (o Māndukya-kārikā), ed. Vidhushekhara Bhattacharya, Delhi, 1943, reed. 1989.
- Aparoksānubhūti, *Self Realization of Śankara*, Adv. As., Calcuta, 1973; *La realización directa del Ser*, trad. y com. C. Martín, Buenos Aires, 1989.
- Astāvakra Sambhita, trad. Sw. Nityaswarupananda, Calcuta, 1979; trad. esp. *Meditar con el Astāvakra Sambhita*, trad. y com. C. Martín, Madrid, 1996.
- Ātma-Bodha, *Self knowledge of Śankara*, trad. Nikhilananda, Adv. As. Calcuta, 1967; trad. esp. «Conocimiento de sí mismo»: *Viveka* 5-8 (1978-1979).
- Bhagavad-Gītā, com. Śankara, Ananda-giri, Sridhara, Madhusudana, 1936.
- Bhagavad-Gītā, trad. Anna Kamensky, Paris, 1964.
- Bhagavad-Gītā, con los comentarios advaita de Śankara, ed. preparada por C. Martín, Madrid, 1997.
- Brahma-Sūtras Bhāṣya, com. Śankara, trad. Gambhirananda, Adv. As., Calcuta, 1972; trad. esp. C. Martín.
- Dattatraya, *Avadhūta-Gītā*, trad. franc. A. David Neel, Adyar, Paris, 1958.
- Drg-Drśya-Viveka, trad. Sw. Nikhilananda, Mysore, 1931; trad. franc. *Comment discriminer le spectateur du spectacle?*, M. Sauton, Paris, 1977; *La realización directa. Discernimiento entre el observador y lo observado*, trad. y com. C. Martín, Buenos Aires, 1989.
- Jīvanmukti-Viveka, *Liberation in life of Vidyā-ranya*, Subrahmanya, Sastri y Srinivasa Ayyangar, Adyar, 1978.
- Prabodhasudhāra, *The nectar-ocean of enlightenment of Śankara*, trad. Samvid, Madras, 1987.
- Upadeśa Sāhasrī of Śankara, trad. Sw. Jagadananda, Madras, 1973.
- Vairāgya-Śatakam Bhartrhari, trad. Madhavananda, Adv. As., Calcuta, 1976.
- Vedāntasāra, *The Essence of Vedanta of Sadananda Yogindra*, trad. Sw. Nikhilanda, Adv. As., Calcuta, 1974.
- Viveka-Suda-Mani, Śankara, trad. Sw. Madhavananda, Adv. As., Calcuta, 1974; *La joya suprema del discernimiento*, trad. y com. R. Plá, México, 1980.

IV. OBRAS SOBRE LA FILOSOFÍA VEDĀNTA ADVAITA

1. Obras generales

- Dasgupta, S., *A history of Indian Philosophy*, Cambridge, 1963.
- Gonda, J., *Les religions de L'Inde I. Védisme et hindouisme*, Paris, 1962.
- Glaserapp, H. von, *La filosofía de los hindúes*, trad. F. Tola, Barcelona, 1977.
- Hiriyanna, *The Essential of Indian Philosophy*, London, 1949.
- Max Muller, K. M., *The six systems of Indian Philosophy*, Varanasi, 1971.
- Renade, R. N., *A Constructive Survery of Upanishadic*, Philosophy, Poona, 1926.

2. *Obras específicas*

- Balsekar Ramesh, S., *Pointers from Nisargadatta Maharaj*, Bombay, 1982; trad. esp. *El buscador es lo buscado*, México, 1989.
- Cátedra, O., *El maestro Gaudapāda y la tradición advaita vedānta*, Buenos Aires, 1994.
- Hoang-Sy-Quy, *Le moi qui me dépasse selon le Vedanta*, Saigon, 1971.
- Karapatra, Sw., *Advaita Bodha Deepika. Lamp of non-dual knowledge*, Sri Ramanasraman, Tiruvannamavalaj, 1979.
- Drishnananda, *The realisation of the Absolute*, Himalayas, India, 1972.
- Krishnaswami Jyer, K. A., *Vedānta or the Science of Reality*, Madras, 1930.
- Lāhiry, B., *Quest for Truth*, Binares, 1958.
- Mahadevan, T. M. P., *Ramana Maharshi and his philosophy of existence*, Ramanasraman, Riruvannamalai, 1976.
- Martín, C., *Jiva, el ser humano a través de los cuatro estados de conciencia*, Madrid, 1979.
- Nisargadatta, M., *I am that*, trad. M. Frydman, Bombay, 1976, 2 vols. *Yo soy eso*, trad. R. Frutos, Madrid, 1988.
- Osborne, A., *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, London, 1954; trad. esp. *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi*, Buenos Aires, 1978.
- Sharma, A., *The experiential dimension of Advaita Vedānta*, Delhi, 1993.
- Satprakashananda, Sw., *Methods of knowledge according to Advaita Vedānta*, Calcuta, 1974.
- Sinha, A. K.: *Vedānta and modern science*, Bombay, 1978.

V. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, México, 1963.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, México, 1953.
- Eckhart, Maestro, *Obras escogidas*, Barcelona, 1980.
- Grimes, J. A., *Concise Dictionary of Indian Philosophy*, State Univ. of New York, 1989.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1968.
- Isacson, D. y Juvan, S., *Introducción a la psicología fisiológica*, Madrid, 1974.
- Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Rocés, México, 1957.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid, 1966.
- Kastrerger, F., *Léxico de filosofía hindú*, Buenos Aires, 1978.
- Krishnamurti, J., *Truth and Actuality*, London, 1977; trad. esp. *Verdad y realidad*, Madrid, 1979.
- Krishnamurti, J., *The wholeness of life*, London, 1978; trad. esp. *La totalidad de la vida*, Madrid, 1980.

- Krishnamurti, J., *El despertar de la sensibilidad o el arte de ver*, San Juan de Puerto Rico, 1967.
- Martín, C., *Sé una luz. Investigación sobre el ser y el conocer*, Madrid, 1992.
- Maslow, A., *Toward a Psychology of Reing*, Princeton, 1962; trad. esp. *El hombre autorrealizado*, Barcelona, 1976.
- Merrel Wolf, F., *The Philosophy of Conciousness without an Object*, New York, 1973.
- Parménides, *Poema ontológico*, en *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, trad. J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1950. Trad. C. Martín: *Viveka* 41, Madrid.
- Rábade, S., *Estructura del conocer humano*, Madrid, 1969.
- Ruyer, R., *La Gnose de Princeton*, Paris, 1974.
- Udāna, *La palabra del Buda*, trad. C. Dragonetti, Barcelona, 1971.

GLOSARIO DE PALABRAS EN SÁNSCRITO

- Abādhita*: La no-contradicción.
Abhāba: La no-existencia.
Abhilapa: Lenguaje, conocimiento sensorceptual o intelectual.
Aham: Yo.
Adharma: Lo que no se adecúa al *dharma*, lo que desarmoniza; lo que contradice la ley moral.
Adhidaiva: Aspecto universal del Ser.
Adhyāsa: Percepción errónea. Superposición por la que se atribuyen a un objeto atributos de otro.
Adhyātma: Aspecto individual del Ser.
Adhyāropa: Superposición. Conocimiento erróneo.
Advaita: No-dualidad. Metafísica no-dual: vedanta advaita.
Āgama: Conocimiento por testimonio verbal.
Ahamkāra: Factor de individuación en la mente; *ego*. Un aspecto del *antahkarana*.
Ajāta-vada: Teoría de la no-creación.
Ajāti: No-nacido; no-evolución.
Ajñāna: Falta de conocimiento.
Ākāśa: Espacio.
Amātra: Sin medida, inconmensurable, infinito.
Amplabdhi: Conocimiento por no-aprehensión.
Amrītatvaya: Inmortalidad.
Ānanda: Felicidad, bienaventuranza, plenitud.
Ānanda-māyā: Envoltura o cuerpo causal en el *jīva*.
Anna-māyā: Envoltura o cuerpo físico del *jīva*.
Antahkarana: Órgano interno o mente. Está compuesto por *manas*, *chitta*, *buddhi* y *ahamkāra*.
Anumāna: Inferencia. Un conocimiento inmediato.
Ap: Agua.
Aparōksānubhūti: Realización por conocimiento inmediato.
Apavāda: Negación.
Apya: Lo que hay que aceptar. Disciplinas.
Arthāpatti: Conocimiento por postulación.
Asparsa-yōga: Yoga sin contacto. Yoga no condicionado. Método no dual recomendado por Gauḍapāda.
Āshramas: Estados de existencia.

Ātman: El Ser en el hombre; el Ser en sí; el Ser absoluto.

Ātma-bōdha: Conocimiento de sí mismo.

Avidyā: Ignorancia; opuesto a *vidyā*, la sabiduría.

Avyakta: Lo indiferenciado, el estado de conciencia causal. Coincide con *prajñā*, la conciencia en el estado de sueño profundo.

Bhagavan: Venerable.

Bhakti: Devoción a Dios.

Bhakti-yōga: El camino de la devoción para llegar al Ser supremo. Equivale a *Bhakti-marga*.

Bhashya: Comentario.

Bhāva: Existencia fenoménica.

Bhikkhu: Monje budista. Aparece en el *Dharmmapada* (V, 362) como «el que vigila sobre sí mismo».

Bhodha: Entendimiento, reconocimiento.

Bhōga: Alegría. En el shivaísmo, Ser superior.

Bhūta: Elementos (tierra, aire, agua, fuego, éter).

Bija-nidrā-yuta: El sueño de la ignorancia como causa.

Bijātman: El Ser causal.

Bodha: Conciencia intuitiva. El hecho de estar despierto.

Brahma-sarya: El primer *āshrama* de la vida bramánica. Estado de estudiante.

Brāhmaṇa(s): Estado del que dedica su vida a buscar lo Absoluto, *Brahman*. Casta sacerdotal. Una parte de los Vedas.

Brahman: El Absoluto, la Totalidad, igual a *Ātman*.

Brahma-sūtras: Aforismos atribuidos a Vyasa. Texto básico de la filosofía vedānta. Ha sido comentado por Śankara. Estos co-

mentarios integran el pensamiento advaita del gran filósofo hindú.

Brahmā: Dios personal, aspecto creador de la divinidad.

Brahma-jñāna: El conocimiento y realización del Absoluto.

Buddhi: Intelecto superior, mente intuitiva. La inteligencia o luz de *Ātman*.

Buddha: El que está despierto, el iluminado.

Cidābhāsa: El yo reflejado.

Ceta: El sujeto que percibe.

Ceto-ghana: Una masa indiferenciada de conciencia.

Ceto-mukha: El sueño profundo en la *Māndūkya Upanisad*

Cit: Conciencia, Conciencia absoluta.

Citta: El receptáculo en la mente de los recuerdos y tendencias del pasado.

Dharma: Deber moral, social y espiritual. Aquello que armoniza al individuo con el todo, ley moral. Ser humano con un destino, en com. de Śankara.

Dharmīn: Categorías.

Deva: Resplandeciente, ángel, dios.

Dhyāna: Meditación, contemplación en la tradición cristiana.

Ekibhūta: Estado de disolución e identificación.

Gaudapāda: Filósofo advaita, maestro de Govinda y autor de las *Kārikā* que desarrollan la metafísica advaita a partir de la *Māndūkya Upanisad*.

Guṇa: Cualidad. Las tres *guṇas* son: *sattva*, *rajas*, *tamas*. Constituyentes de la materia primordial *prakṛiti*.

- Guru*: Instructor espiritual o maestro.
- Grihasta*: El cabeza de familia. Segundo *āshrama* de la vida bramánica.
- Gōvinda*: Maestro de Śankara y discípulo de Gaudapāda.
- Gītā*: Canto.
- Heya*: Lo que debe evitarse en la disciplina mental.
- Hiranya-garbha*: El germen de oro. Aspecto sutil del universo. En el orden individual corresponde a *taijasa*, aspecto sutil o estado de sueño en el *jīva*.
- Iccha*: Deseo.
- Īsvara*: *Brahman* manifestado. El aspecto causal de *Brahman*. Dios personal o el Creador. *Brahmā*.
- Indriya*: Los sentidos.
- Jagarita-sthana*: Experiencia de la realidad empírica.
- Jagrat*: Estado de vigilia. Uno de los cuatro estados de conciencia.
- Jāti*: Individuo distinto de otros en su especie.
- Jīva*: El Ser del hombre. El individuo humano como ser viviente.
- Jīvan-mukta*: El *jīva* que se ha liberado en vida.
- Jīvan-mukti*: La liberación en vida.
- Jñāna-yōga*: El camino de la sabiduría que conduce al estado de conciencia no-dual.
- Jñānadhyāsa*: Superposición de conocimiento.
- Jñānin*: El que practica la vía del Conocimiento o *jñāna-yōga*.
- Jñeya*: Lo que se conoce; el objeto de conocimiento.
- Kala-kala*: Divisiones del tiempo.
- Kāraṇa*: Principio causal.
- Kārikā*: Explicaciones sintetizadas.
- Karma*: Conjunto de causas que determinan la existencia del individuo humano; acción, sacrificio.
- Karma-kānda*: Textos religiosos.
- Karma-yoga*: El camino de la acción para la liberación de individuo.
- Karmendriya*: Los cinco órganos de acción.
- Kosha*: Envoltura o cuerpo; según el vedānta, el *jīva* o individuo está compuesto de cinco *kosha*.
- Krida*: Juego. La existencia fenoménica se entiende como tal.
- Laukika*: Testimonio de conocimiento sensible.
- Laksana*: El significado; expresión directa.
- Laya*: Sueño.
- Linga*: Canon de interpretación de un texto.
- Loka*: Lugar.
- Madhu*: La miel.
- Madyamika-vada*: Escuela de filosofía búdica que niega la existencia del mundo fuera de la Conciencia.
- Mahat*: Inteligencia cósmica, según la filosofía sāmkhya.
- Māndūkya Upanisad*: Upanisad de la escuela de los *māndūka*. Perteneciente al *Atharvaveda*.
- Manana*: Reflexión.
- Manas*: Una de las cuatro partes de la mente u órgano interno: la facultad de pensamiento.
- Māndūkya-sruti*: Enseñanzas reveladas por la *Māndūkya Upanisad*.
- Mantras*: Palabras sagradas.
- Mano-māyā*: Envoltura o cuerpo de pensamiento.
- Matra*: Medida.

Māyā: Lo que se puede medir, la existencia fenoménica, lo que produce una realidad aparente; la ilusión cósmica, sinónimo de *avidyā*.

Mōksa: La liberación como finalidad.

Mukti: La liberación como estado.

Mukta: El liberado.

Naga: Apego.

Nama: Nombre.

Nārāyana: Maestro de Gaudapāda.

Nididhyāsana: Meditación o contemplación.

Nidrā: Oscuridad, ausencia de conocimiento.

Nirguna-Brahman: Brahman sin atributos, el Absoluto.

Nirvāna: La extinción del mundo exterior; equivalente en el budismo del estado de *tuṛīya* de la tradición advaita.

Nirvikalpa-samādhi: *Samādhi* último en el cual desaparece toda dualidad.

Nyatī: El orden.

Nyāya: Escuela de lógica.

Om (a, u, m): Símbolo de la totalidad.

Pāda: Cuarto, división.

Pākyāni: Impresiones latentes que esperan una ocasión para expresarse.

Para-Brahman: *Brahman* incondicionado; equivale al estado de *tuṛīya*; lo Real.

Parātman: El Ser supremo.

Parōkshā: Conocimiento indirecto; se opone a *aparōkshā*, que es vía directa de concienciar.

Prajñā: La Conciencia; el estado de conciencia indiferenciada del sueño profundo.

Prajñā-ghana: Masa homogénea de conciencia; pertenece al tercer estado de conciencia.

Prakriti: Materia primordial.

Prakarana: Tratado breve y preciso.

Pramāna: Nivel de conocimiento.

Pramātā: Conocedor.

Pramaya: Conocido.

Pramiti: Conocimiento.

Prāna: Aliento vital, el principio de la vida.

Prasiddha: Hecho psicológico.

Pratyaksa: La percepción directa.

Pritivi: Tierra.

Purusa: Principio espiritual en el individuo; en la filosofía *sāmkhya* se opone a *prakriti*.

Purana: Libros sagrados.

Rajas: Una de las tres *gunas* de *prakriti* o la materia primordial caracterizada por el movimiento y la pasión.

Rig-veda: El primero y más antiguo Veda.

Rūpa: La forma; una de las dos características de la existencia empírica; la otra es *nama*, o nombre.

Śabda: Conocimiento por testimonio verbal.

Saguna-Brahman: *Brahman* causal con atributos, dios personal.

Shidda: Criterio de verdad.

Sākṣī: El testigo de la Conciencia.

Samādhi: Éxtasis; hay varios niveles de *samādhi*.

Sāma-veda: Uno de los Vedas.

Sambhuti: El primer efecto de la creación.

Samnyāsi: Monje que renuncia a la vida social para dedicarse a meditar.

- Samsāra*: La existencia fenoménica, la trasmigración en el tiempo.
- Samskāras*: Tendencias innatas. Conjunto de propensiones que determinan el *karma* de un individuo.
- Śankara*: Filósofo, exponente más importante de la filosofía vedanta advaita.
- Śamnyasin*: Asceta que ha renunciado al mundo; estado o *āshrama* de la vida bramánica.
- Sāmkhya*: Uno de los seis sistemas filosóficos hindúes.
- Sastra*: Un discurso completo.
- Sāt*: La existencia absoluta e incondicionada: es idéntica a la esencia; el Ser en sí.
- Sattva*: Una de las tres *gunas* de la mente o *prakriti*; está caracterizada por el equilibrio y la pureza.
- Sloka*: Aforismo.
- Smirti*: Recuerdo; la tradición humana no revelada.
- Śravaṇa*: Estudio.
- Śruti*: La tradición revelada vedántica.
- Sunya-vāda*: Vacío; escuela de budismo.
- Susupti*: El estado de sueño profundo, también *susupta-sthana*.
- Sūtra*: Aforismo.
- Sua*: Lo suyo, lo propio; identidad.
- Svapna*: Estado de sueño, también *svapna-sthana*.
- Svath-prakāśa*: Conocimiento válido por sí mismo.
- Svath-prāmānya*: Validez del conocimiento intrínseco.
- Taijasa*: Estado de conciencia de sueño. Aspecto sutil del individuo.
- Tamas*: Una de las tres *gunas* de la *prakriti*: la inercia.
- Tan-matra*: Los cinco elementos.
- Tattva*: Categorías.
- Tayin*: Iluminado.
- Turīya*: Cuarto. El cuarto estado de conciencia en la *Māndūkya Upanisad*. La conciencia no-dual. Conciencia absoluta o real.
- Udāna*: La expresión, la palabra.
- Upādhi*: Atributo.
- Upanishad*: Textos filosóficos en los que se basa la filosofía vedānta advaita. La palabra puede dar lugar a distintos significados: «doctrinas secretas», «acercamiento a la sabiduría».
- Upamāna*: Conocimiento por comparación.
- Upāsana*: Ejercicio de concentración mental.
- Vairāgya*: El desapego, la renuncia.
- Vaidika*: Testimonio de conocimiento suprasensible.
- Vaisaya*: Objeto.
- Vaisayin*: Sujeto.
- Vaiśesika*: Escuela filosófica.
- Vaitathya*: La experiencia de dualidad.
- Vajñaraspaṇḍitam*: Vibración o movimiento de la conciencia.
- Vānaprastha*: La vida de un monje que vive en comunidad o en el bosque.
- Vāsanā*: Las impresiones y recuerdos que los deseos han dejado en la mente.
- Vayn*: Aire.
- Veda*: Conocimiento. Escrituras que han sido reveladas según la tradición por los antiguos risis (sabios); hay cuatro vedas: *Rig*, *Yajur*, *Sāma* y *Atharva*.
- Vedānta*: El fin de los Vedas; las Upanisad. Puede entenderse co-

- mo la terminación del conocimiento (*veda*) dual.
- Vedānta-sūtra*: Igual a *Brahma-sūtra*.
- Vichara*: La investigación fundamental para realizar el Ser. Pregunta por la propia última identidad.
- Vidyā*: Sabiduría.
- Vijñāna-māyā*: Envoltura racional del *jīva*.
- Visaya*: Sujeto del conocimiento.
- Visayin*: Objeto del conocimiento.
- Viśesa*: Especificación.
- Viśva*: Estado de vigilia; primer estado de conciencia en la *Māndūkya Upanisad*; igual significado que *viśvanara*.
- Vivarta-vāda*: Teoría vedántica de la superposición; equivale a *māyā-vāda*.
- Viveka*: Discernimiento entre lo Real y lo irreal. La visión directa de la verdad.
- Vritti*: Modificación de la mente.
- Vritticitanya*: La conciencia con modificaciones; conciencia de los objetos.
- Yajña*: Sacrificio en ritual o como símbolo.
- Yajur*: Uno de los cuatro vedas.
- Yōga*: La unión; en general se refiere a un método o camino para la realización de la unidad de conciencia; la filosofía advaita se refiere a un yoga sin contacto, no-dual, como vía: el *asparśa-yōga*.
- Yogui*: El que sigue el camino del yoga para llegar a la unidad.

ÍNDICE GENERAL

Contenido	7
Prefacio	9
Abreviaturas	11

CONCIENCIA Y REALIDAD. Estudio sobre la metafísica advaita

I. Introducción	15
II. Las Upanisad y la Māndūkya	23
1. Contenido general de las Upanisad	23
2. Relación entre filosofía y mística	24
3. El lenguaje de las Upanisad	24
4. La aparición de la filosofía en las Upanisad: el principio único	26
5. La <i>Māndūkya Upanisad</i> y las <i>Kārikā</i>	28
5.1. La obra en conjunto	28
5.2. <i>Māndūkya</i>	30
III. Las <i>kārikā</i> de Gaudapāda, texto básico del pensamiento vedānta advaita	31
1. Vedānta advaita	31
2. <i>Kārikā</i> de Gaudapāda	33
3. Relación de las <i>Kārikā</i> con el budismo	36
3.1. Coincidencia en la negación de la experiencia dual	36
3.2. El budismo de Gaudapāda según Dasgupta	37
3.3. El vacío igual al Absoluto	38

IV.	Metafísica no-dual y epistemología	39
	1. La esencia común entre la metafísica griega y la vedānta	39
	2. La búsqueda de lo Real	40
	3. Una metafísica práctica	41
	4. La posibilidad de superar la relación del conocer	42
	4.1. Conocimiento relativo o dual	44
	4.2. Conocimiento no-dual	45
V.	La validez del conocimiento en la tradición advaita	47
	1. Conocimiento espontáneamente válido	47
	2. El criterio de no-contradicción	47
	3. La verdad del conocimiento y los estados de conciencia	48
	4. La falsedad, superposiciones	49
VI.	Estados de conciencia	51
	1. Estados duales: de vigilia y de sueño	51
	2. Estado de sueño profundo	53
	3. El cuarto estado de conciencia (<i>turiya</i>)	56
	4. Estados no-habituales de conciencia y conciencia originaria	57
VII.	El conocimiento de lo múltiple y la ilusión	59
	1. Causalidad y creencia en un mundo múltiple	59
	2. Conciencia y existencia	60
	3. El origen de la experiencia de lo múltiple	62
	4. <i>Māyā</i> , la ilusión cósmica	63
	5. <i>Avidyā</i> , la ignorancia fundamental	65
VIII.	La conciencia testigo y la inteligencia	68
	1. El testigo (<i>sāksi</i>)	68
	2. La estructura psicológica del conocer	69
	3. <i>Buddhi</i>	70
	4. La intuición del Ser	70
IX.	El ser del hombre	72
	1. ¿Qué es el <i>Ātman</i> ?	72
	2. El descubrimiento del Ser del hombre (<i>vichara</i>)	73
	3. <i>Ānanda</i> , la plenitud del Ser	75
X.	La conciencia absoluta	76
	1. Vía negativa <i>neti, neti</i>	76
	2. El discernimiento (<i>viveka</i>)	78
	3. Paralelo con el poema de Parménides	80
	4. Conocer es Ser	82
	5. La conciencia sin objeto	83
XI.	La realidad del estado de turiya	85
	1. El itinerario de la conciencia según las Upanisad	85
	2. Realidad no-dual y realidad relativa	87

3. La apertura a lo desconocido	89
4. Realidad atemporal	91
5. La posibilidad de vivenciar lo real	92

MĀNDŪKYA UPANIṢAD
Con comentarios de Śankara

Introducción de Śankara	101
-------------------------------	-----

KĀRIKĀ DE GAUDAPĀDA
Con comentarios de Śankara

I. La realidad según las escrituras (<i>āgama-prakarana</i>) ...	117
II. La apariencia de realidad (<i>vaitathya prakarana</i>)	130
III. La no-dualidad (<i>advaita prakarana</i>)	149
IV. La extinción del tizón ardiente (<i>alāta-sānti-prakarana</i>)	174
Introducción de Śankara	174
Crítica a la causalidad	176
La percepción	184
La conciencia	195
La conciencia sin objeto	201
La conciencia del Absoluto	205
El cuarto estado de conciencia	207
<i>Bibliografía</i>	217
I. <i>Māndūkya Upaniṣad</i> y <i>Kārikā</i>	217
II. Upaniṣad en general	217
III. Textos tradicionales vedānta advaita	217
IV. Obras sobre la filosofía vedānta advaita	218
1. Obras generales	218
2. Obras específicas	219
V. Bibliografía citada	219
<i>Glosario de palabras en sánscrito</i>	221
<i>Índice general</i>	227