

SER LA REALIDAD. EL SIGNIFICADO DE CONOCERSE A SÍ MISMO SEGÚN ŚAṂKARA

Héctor Sevilla Godínez
Universidad de Guadalajara

Resumen/*Abstract*

Las intenciones fundamentales del presente texto consisten en: a) referir el vínculo entre la distorsión en la perspectiva y la confusión en las conclusiones según la argumentación *advaita*; b) delinear la conexión entre *jīva* y *ātman*, así como el camino para su identificación a través del conocimiento-conciencia; c) analizar las conjeturas sobre el significado de conocerse a uno mismo, de acuerdo al *Ātmabodha*; d) esbozar las condiciones necesarias, fundamentadas por el *advaita*, para la contemplación de lo llamado *Eso*; e) aportar los argumentos que sostienen la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo al pensamiento de Śaṁkara. La metodología implícita para el logro de cada una de estas intenciones es la hermenéutica de los textos de Śaṁkara y la correlación entre los postulados metafísicos contenidos principalmente en el *Ātmabodha* y el *Vākyavṛitti*.

Palabras clave: Realidad, Śaṁkara, Brahman, Ilusión, Lógica.

Being Reality The meaning of knowing oneself according to Śaṁkara

The fundamental intentions of this text consist in: a) referring to the link between the distortion in perspective and the confusion in conclusions according to *Advaita* argumentation; b) outlining the connection between *jīva* and *ātman*, as well as the path for its identification through knowledge-conscience; c) analyzing the conjectures about the meaning of knowing oneself, according to the *Ātmabodha*; d) sketching the

necessary conditions, based on the *Advaita*, for the contemplation of the so-called *That*; e) contributing the arguments that sustain the alternative *to being* reality, according to Śaṅkara's thought. The implied methodology for the achievement of each one of these intentions is the hermeneutic interpretation of Śaṅkara's texts and the correlation between the metaphysical postulates contained mainly in the *Ātmabodha* and the *Vākyavritti*.

Keywords: Reality, Śaṅkara, Brahman, Illusion, Logic.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Asociación Filosófica de México, de la Asociación Transpersonal Iberoamericana y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Es profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado 14 libros y 80 artículos, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica.

Introducción

Adi Śaṅkara nació en el año 788 y murió alrededor del 820. Existe cierta controversia sobre la fecha de su muerte, al grado que incluso se considera que es más bien la fecha de su inicio a la vida ascética (Martín, 2007: 17). De lo que no hay duda es de la importancia de su pensamiento para la estructuración de la filosofía de la India. Dedicó su obra filosófica a la enseñanza del pensamiento de la no-dualidad, el cual puede resumirse en tres postulados: a) *Brahman* es la realidad; b) lo que aprendemos en el mundo consiste en una ilusión; c) el sí mismo del hombre es *Brahman*. Todo esto permite reconocer los planteamientos argumentativos centrales de este enfoque filosófico.

Śaṅkara es ubicado como el máximo representante del pensamiento *vedanta*, particularmente en su dimensión más filosófica, es decir, la *advaita*. Uno de los grandes aportes de Śaṅkara consiste en lograr establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en el ejercicio filosófico, es decir, con el sustento de la razón y la disposición. Guiado inicialmente por su maestro Gauḍapāda, Śaṅkara realizó una exégesis en la que concibe la posibilidad de liberación del ātman o el sí mismo; una de las más altas esferas de tal liberación es la que antecede a la identidad con *Brahman*, la cual es nominada *turīya*.

A diferencia del budismo, en el *advaita* se entiende que la realidad completa es una sola alma, por tanto, se afirma que todo lo que existe es *Brahman* y que somos reflejo de lo absoluto. Muchos de los textos de Śaṅkara fueron elaborados para la comprensión de tales diferencias mantenidas con otros enfoques y filosofías de su tiempo. Para él, la experiencia de conocer consiste en la vivencia de ser lo conocido, de modo que se contempla que todo lo existente persiste en una conexión global, una unión que es la presencia de *Brahman*, vivida y acontecida en la realidad completa.

Tal Conocimiento se obtiene más mediante la interiorización del individuo consigo mismo en torno a lo que está a su alrededor y menos a través de la enseñanza de alguien externo. Lo que un maestro puede enseñar se restringe a datos, instrucciones, caminos o cultura, pero nunca puede inculcar la experiencia del recorrido. Según Śaṅkara, *Brabman* es nuestra esencia, el yo verdadero. El obstáculo para lograr la conciencia de esta realidad es la ignorancia.

No debe considerarse a Śaṅkara como el autor de los Vedas, ni como el fundador del pensamiento sobre la no-dualidad, sino como quien tuvo la capacidad y la armonía de ilustrar o codificar por mediación de comentarios didácticos y concisos, el conjunto de enseñanzas implícitas en las *Upaniṣads*.

Permanecer sin el mínimo planteamiento de duda, sujetos al *samsāra*, sumidos en la ignorancia, es abrazar confortablemente un paradigma de dualidad, de dicotomía y separación. La mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śaṅkara consiste en la renuncia a las convenciones desde las cuales regimos nuestras ideas y percepciones de lo que nos rodea, de lo que otros son y de lo que somos; de tal modo, no hay Conciencia plena sin la eliminación de la convención, sin el ejercicio de la vacuidad. Esta actitud guarda cierta similitud a la de los vitandines, quienes se dedicaban a referir con claridad el nulo argumento de las pretenciosas afirmaciones de sus oponentes. De tal modo, “el vitandín fue, por encima de todo, un experto en lógica, pero, frente a otros pensadores, mantuvo una actitud descreída hacia ella” (Arnau, 2008: 15). El presente texto busca mostrar la lógica implícita en las reflexiones de Śaṅkara en torno al conocimiento de uno mismo.

Para lograr sus intenciones, el artículo se divide en tres partes. Primeramente se aborda el concepto de la no-dualidad de acuerdo al *Vākyavritti*, lo cual permitirá mostrar los elementos sobre la idea de conocimiento en Śaṅkara; también se pondrán en evidencia las consecuencias de mantenerse en la confusión derivada de la ilusión. La segunda parte del artículo se centra en la relación de las identidades de *jīva*,

ātman y *Brahman*, estableciendo sus distinciones aparentes y el sentido de sus consideraciones; de esto se derivará la reflexión sobre lo que en el *advaita* se conoce (o desconoce) como *Eso*. Para este fin, será oportuno detenerse en la invitación al conocimiento de uno mismo ofrecida en el *Ātmabodha*. En la tercera sección se concretará el camino para lograr ser la realidad mediante la identificación con ella a través del conocimiento-conciencia en consonancia con la filosofía de Śaṅkara.

1. Premisas básicas de la argumentación en Śaṅkara

La identidad del sí mismo es un tópico abordado en los diversos escritos del *advaita*; uno de los principales es, sin duda, el *Ātmabodha* de Śaṅkara. El filósofo advierte en este texto la identidad no-dual entre el hombre y *Brahman*, justamente en la tesitura de la identificación de *jīva* con *ātman*. Nuevamente, la más sofisticada barrera para el logro de esta conciencia es la ignorancia.

De acuerdo a Raphael, “aunque el sí mismo anímico o *jīva* es siempre idéntico al Sí mismo supremo o *ātman*, el ser individuado desconoce la propia naturaleza metafísica real y, caído en un estado de ignorancia (*avidyā*), sucumbe a la ilusión de la existencia separada y crea, por consiguiente, una escisión aparente de lo que realmente es” (Raphael, 1995: 7). De acuerdo a las sentencias del *Ātmabodha*, no hay comprensión última de la realidad si se erradica la metafísica; visto de tal modo, la liberación inicia con la comprensión metafísica o no habrá liberación. Al respecto de estas afirmaciones fue necesario el debate, que por sí mismo constituyó la base de la construcción argumentativa de la filosofía de la India. Precisamente, Arnau (2008: 16-17) lo refiere del modo siguiente:

La lógica de la India antigua fue el resultado de la práctica social del debate, que refinó los procesos formales de la argumentación y, a través de los manuales de entrenamiento, clasificó falacias, inferencias y toda una serie de herramientas dialéc-

ticas que hoy llamaríamos operaciones lógicas. El debate (origen de la lógica) fue a su vez, como espectáculo, heredero de los intercambios de acertijos que tenían lugar entre los sacerdotes del ritual védico.

El *Ātmabodha* (el conocimiento de sí mismo) ha sido muy estudiado por los seguidores del *advaita* y es considerado de esencial importancia para la comprensión del pensamiento de Śaṅkara. Además, “en su relativa brevedad, tiene a bien describir a través de ejemplos muy sencillos y poéticos la naturaleza de la cognición no-dual y la realidad del Ser” (Sesha, 2013: 240). En la travesía que el lector realiza de los *slokas* (en general, versos o versículos), se clarifica la manera en que Śaṅkara profundiza en la naturaleza de la Conciencia y utiliza herramientas didácticas que permiten el acceso a sus sentencias.

La cuestión sobre el origen del apego es fundamental para lograr la ruptura necesaria con lo que conduce a él. En la explicación de Raphael, “el ser, expresándose como individuo, proyecta dualidades indefinidas y se identifica con el ego cambiante e inestable que experimenta los diferentes objetos, entes o situaciones, lo que acarrea su apego y dependencia y lo dispersa por las directrices indefinidas del plano de la experiencia” (Raphael, 1995: 7-8). Así, una de las causas del apego es el alejamiento de la conciencia de lo no-dual y la disposición hacia la inestabilidad. La expectativa, centrada en la intención de que las cosas y los acontecimientos sean distintos al modo en que se nos presentan, contiene una esencia que fragmenta la comprensión de la realidad. Las cosas, los sucesos y las personas no tienen obligación de ajustarse al deseo personal. La evidencia del incumplimiento de cada expectativa deteriora el ánimo y nos persuade de tratar de compensarnos con una nueva intención que desbordará conductas condicionadas.

El *Ātmabodha*, al enfatizar sobre el apego u otras áreas temáticas, ofrece un mensaje abierto a distintas interpretaciones y difícilmente es unívoco; precisamente, las diversas traducciones del *Ātmabodha* permiten notar la multiplicidad de caminos para su hermenéutica. Existen posturas muy diversas en la traducción del sánscrito al español realizada por Raphael (2003) y en la presentada por Sesha (2013).

En el *sloka* 6, la traducción de Raphael es la siguiente: “El mundo del devenir, caracterizado por el apego, la aversión y otras cosas, es en efecto similar al sueño: parece real mientras persiste, se revela irreal al despertar” (Śaṅkara, 1995b: 54-55). En esta sentencia se infiere la noción de que la vigilia, como tal, es también una forma de sueño que requiere un despertar; uno de los obstáculos para este logro es el apego. En la traducción de Sesha, se realiza un énfasis en el término “dualidad” y se denomina *samsāra* a lo que Raphael atribuyó el término de *devenir*: “El mundo del *samsāra*, lleno de apegos, aversiones y dualidad es como un sueño: aparece como real tanto tiempo como nos mantengamos dormidos, pero deviene como irreal al despertar” (Sesha, 2013: 40). De cualquier manera, es claro que en ambos ejercicios interpretativos se conduce a la conclusión de que el apego está fundado en la dualidad y que el cimiento de la misma es la ignorancia.

En la circunstancia de estar sometido a la dicotomía, el individuo que anhela respuestas diferentes, que no tiene miedo al cambio y que experimenta el inicio de su despertar aspira a la liberación. Śaṅkara, como en otros textos, advierte desde el inicio que su escrito no es para todos, sino que es requerido un conjunto de cualidades básicas para emprender la aventura del encuentro con sus postulados. Concretamente, en el *sloka* 1 refiere: “Este *Ātmabodha* (conocimiento-realización del sí mismo) ha sido compuesto para el beneficio de aquéllos que, aspirando a la Liberación, se han purificado totalmente del error a través de la austeridad constante, están mentalmente pacificados y libres del deseo” (Śaṅkara, 1995b: 51). Es observable que la construcción lógica de Śaṅkara reconoce la irrenunciable necesidad de lidiar con palabras, así como la confusión que puede derivarse de su uso si no existe distinción del obstáculo que representan. Visto así, lo primero que debe hacerse en la plataforma lógica de la argumentación de Śaṅkara es ubicar las falacias o *hetvābhāsa*, así como desterrar los argumentos circulares o *cakraka* que son derivadas de ellas.

Es notable la analogía que realiza a *kara* para enfatizar la importancia del conocimiento en el proceso de liberación de los apegos. Nos dice el

filósofo: “Así como el fuego es necesario para cocinar, así entre todas las varias formas de disciplina sólo el Conocimiento es el medio directo para la Liberación: sin el Conocimiento no puede haber Liberación” (Śaṅkara, 2, 1995b: 52). La idea del fuego que permite preparar los alimentos es apropiada en el sentido de que a partir del mismo se logra que aquello que está por consumirse cambie su condición y adquiera un sabor diferente. Sin embargo, cualquiera que haya entrado a una cocina con el afán de preparar algo comestible sabe que el fuego no es suficiente por sí mismo. De ser así, bastaría con una estufa para preparar succulentos platillos gourmet; además del fuego, es necesaria la pericia para manejarlo, utilizarlo con medida y de manera focalizada, con atención y maestría. Demasiado fuego puede ser perjudicial para el alimento considerando que nadie desea comer cenizas. De tal modo, a pesar de que la conclusión de Śaṅkara es comprensiblemente acertada, no podemos adjudicar a la sola acumulación de conocimiento la cualidad de liberarnos, menos aun cuando tal no está condimentado con la sapiencia implícita de la experiencia. En la India antigua se distinguía, por tanto, entre dos tipos de debates: los amistosos (*sandbhāya sambhāsa*) y los hostiles (*vigrhya sambhāsa*). Si bien eran los primeros los que Śaṅkara procuraba, los segundos se evitaban por la práctica del desapego al triunfo sobre el oponente.

En lo tocante a los alcances de la Conciencia de la no-dualidad, Raphael (1995: 8) considera que: “el conflicto del dualismo (...) sólo encuentra la solución verdadera y definitiva en la conciencia efectiva de la *No-dualidad*”. Cuando no hay dualidad, tampoco es influyente la idea de que las cosas deberían ser de otro modo, pues la expectativa se diluye al comprender que la aceptación de la Unicidad agrupa y engloba todo lo existente, así como las posibilidades futuras.

En el *Ātmabodha* se aborda el contenido no-dual de *Brahman*, así como la integración de Conocimiento y Existencia. La premisa de que el Conocimiento destruye la ignorancia y antecede a la liberación es clara en el *sloka* 3: “La acción no puede destruir la ignorancia ya que no se opone a ella; sólo el Conocimiento puede destruir la ignorancia como la

luz disipa la oscuridad” (Śaṅkara, 1995b: 52). Un elemento adicional se encuentra en la traducción realizada por Sessa (2013: 26): “La acción no puede destruir la ignorancia porque la primera no está en conflicto con la segunda. Tan solo la comprensión que otorga el conocimiento es capaz de destruir la ignorancia, como tan solo la luz es capaz de diluir la densa oscuridad”; en tal sentencia es notable que el conocimiento nos debe dar comprensión de las cosas, lo cual abre la opción a que el conocimiento no propicie comprensión y deja en evidencia que la comprensión está un paso más allá del conocimiento. El debate era una herramienta útil para la tradición de la India; de hecho, “Los *Diálogos de lógica* (Nyāya-sūtra) listan veintidós situaciones (nigraha-sthāna) que daban por concluido un debate, aunque otras fuentes como la *Colección de Caraka* (Caraka-samhitā) y algunos manuales budistas y jainistas listan un número diferente” (Arnau, 2008: 53).

Cuando en el *Ātmabodha* se asegura la no-dualidad entre *jīva* y *ātman*, así como entre *ātman* y *Brahman*, no se implica que el Sí mismo de *Brahman* se encuentre en todo lo que hace o es el hombre, sino que se muestra en su comprensión clara de las cosas. En tal óptica, “aunque el Sí mismo siempre lo abarca todo, no se revela en todas partes. Él se manifiesta sólo en el intelecto puro, como una imagen reflejada en espejos nítidos” (Śaṅkara, 1995b: 61). Esto podría generar dos vetas posibles, una de ellas consiste en que el Sí mismo, al estar sólo en el intelecto puro, asumiendo que tal pureza sea posible, se encontraría únicamente como idea y no como realidad ontológica; por otro lado, del reconocimiento de que el Sí mismo no se desvela en todo lo que el hombre realiza o lo que lo conforma, puede derivarse que existe a manera de igualdad sólo con aquello en el hombre que no es el hombre como tal, del mismo modo en que una jarra con agua no es el agua. De ser así, el agua de la jarra es el Sí mismo y *jīva* se “reduce” a ser el contenedor. En caso de que esta apreciación sea procedente, el Sí mismo podría ser también algo inanimado, es decir, un estado de vacuidad latente, una Nada que en el hombre es una nada relativa, pero que comparte el estado del absoluto metafísico.

A pesar de que Śaṅkara advierte que el Sí mismo se revela únicamente en el intelecto puro, Seshā considera que “gracias a la actividad de *viveka* [discernimiento] es posible darse cuenta de que el *Ātman* no-dual es no-diferente del cuerpo denso, de los órganos de los sentidos, de la mente, del *budhi* y del *prakṛiti*, y que es el testigo de esas funciones, comparable a un rey” (Seshā, 2013: 89). Una posible conciliación de estas dos conclusiones aparentemente contradictorias se efectúa al considerar que Śaṅkara se refirió a la revelación del Sí mismo, es decir, a la conciencia de tal; por otro lado, Seshā se enfoca en la identidad del Sí mismo que no es dual al cuerpo, aunque no se revele intelectualmente en él.

En el *sloka* 26, Śaṅkara reconoce que “en realidad no hay ninguna modificación por parte del Sí mismo, ni tampoco el conocimiento deriva del intelecto. El Sí mismo individual, al percibir cada cosa desde una falsa perspectiva, cae en error y se considera como aquél que conoce y percibe” (Śaṅkara, 1995b: 63); esto nos circunscribe a la conclusión de que cuando en el *sloka* 17 Śaṅkara refiere la revelación del Sí mismo en el intelecto puro, no hace referencia al intelecto cotidiano del hombre, sino a la presencia en su intelecto de aquello que no está condicionado, de lo no-dual y no enfrascado en expectativas, modelos o símbolos. Esto incluye coincidentemente un elemento de vacuidad. Coincidentemente con tal desacreditación de la estructuración humana sobre la verdad:

El madhyamaka o el vedānta, verían con ironía la idea de una verdad a la que lógica pudiera tener acceso o la de idea de que existiera una diferencia esencial entre lógica y retórica. Estos pensadores irónicos desconfiaban de la posibilidad de un lenguaje (la lógica) que tuviera acceso privilegiado a la realidad y que estuviera al margen de las convenciones sociales, de las luchas por el estatuto de lo verdadero y de la imposición de vocabularios (Arnau, 2008: 59).

Evitar la confusión de lo concreto con lo global, así como alejarse de la representación igualitaria del hombre con *Brahman* permite la superación de dispersiones mayores. Según Seshā, “cuando se confunde el *ātman* con el individuo, como confundir una sogā con una serpiente, se sufre miedo; cuando *Eso* sabe que no es el individuo sino el *Ātman* Supremo, no tiene

miedo” (Sesha, 2013: 121). Así, no es el hombre quien tiene conciencia de ser el ātman supremo, sino que es este quien lo hace sobre sí mismo por mediación de la Conciencia a la que *jīva* puede acceder momentáneamente. No se piensa en ser *Eso*, sino que se es *Eso* y, en ocasiones, es posible notarlo al despertar; al contemplar la Nada, es *Eso* lo que se es.

La veta de identificación del Sí mismo con la vacuidad, es posible a través del *sloka* 33: “Ya que soy otra cosa que la mente, no existen dentro de mí sentimientos como sufrimiento, apego, aversión, miedo y otros. [El Sí mismo] no posee respiración vital, carece de mente, por esto es puro (...)” (Śaṅkara, 1995b: 66); es difícil, asumiendo esto, que exista algo más puro que lo que no es. No obstante, no ser es una forma de ser, una manera de estar sin estar, de hacerse presente aun en la aparente ausencia. Si todo apego ha salido de la ideación del hombre y, más aún, toda emoción ha sido erradicada, a la par de que toda meta o aspiración ha sido desterrada, la presencia restante es una vacuidad que reina con su manto invisible desde el reino de lo alterno. Salir de la ilusión podría constituir, en este caso, la ilusión del poderío absoluto del ser.

2. La lógica de ser la realidad

La esencia de *Eso* es uno de los más importantes aspectos de la filosofía de Śaṅkara y del hinduismo. En todos sus textos se reitera que lo Absoluto no puede dividirse, de tal modo que lo existente no es una división de *Eso*, sino una configuración particular que *Eso* contiene. Así como los videntes que “no creían que no existiera una verdad, simplemente consideraban que las palabras no podían dar cuenta de ellas” (Arnau, 2008: 62), Śaṅkara y la tradición del *advaita* asumen que lo innombrable sólo puede ser llamado como *Eso*.

En su introducción al *Vākyavritti*, Raphael menciona que “Excepcionalmente el *Eso* metafísico, sólo puede existir una imagen, un reflejo, una representación que *es* o *no es*. *Es* porque de todas maneras refleja lo Real;

no es porque por otra parte no es *substancialmente* el absoluto, sino una imagen que le pertenece, una copia reflejada. La alteridad representada por la imagen es pues de naturaleza *aparente*” (Śaṁkara, 1995: 17). En este sentido, la Unidad metafísica, puede ser representada de manera múltiple, pero su esencia es no-dual. De tal manera, no hay un camino establecido para conocer intelectualmente a *Eso*, sino sólo intuiciones que permiten a *jīva* acercarse a la Conciencia.

Lo que se diga de *Eso* no puede ser *Eso*, se distorsionará lo que *Eso* es y la nominalización terminará hueca. Así, “no se puede conocer el *Eso* mediante el conocimiento reflexivo-especulativo (o dianoético-objetivo) porque la imagen contemplada (mundo sensible e inteligente), esconde, oculta, mimetiza la Esencia y más aún la raíz misma del Existente” (Śaṁkara, 1995: 18). Si se sigue la sentencia *Tat tvam asi*: “Tú eres *Eso*” del *Cbāndogya Upaniṣads*, se reconoce que al no haber una manera de comprender *Eso*, y en el entendido de que cada uno es *Eso*, incluido el *jīva* que lo entiende, no hay camino para el conocimiento del yo sino a través del desconocimiento de sí, y de la noción del no-conocimiento de *Eso*. Por otro lado, en Śaṁkara parece advertirse que la aceptación de la ilusión sobre las cosas podría ser también extendida a la ilusión sobre *Eso*; no obstante, tener conciencia de la ilusión es un modo de encaminarse a la liberación y a ser *Eso* que no se puede designar o nombrar. Śaṁkara sabe instintivamente que debe desconfiar de la lógica y, no obstante, nunca la deja ausente y la pone en práctica. Las palabras son insuficientes, pero necesarias. Lo que queda es, por tanto, que si lo imprescindible es insuficiente, al menos se debe revisar diligentemente. Esto es un esbozo inicial de lo que después se conocería como análisis lingüístico. En otras palabras, el fin de la metafísica, propuesto como novedad por Occidente, estaba centrado en la focalización del sentido de las palabras tal como lo hizo Oriente sin, por ello, descartar los postulados metafísicos propios de su cultura.

Con lo anterior se comprende la conexión de lo que Śaṁkara entiende como *Eso* y las características que pueden atribuirse a un absoluto metafísico de vacuidad. Cavallé (1999) es consciente de la implicación de este vínculo

y asevera su presencia en distintas tradiciones de la India. De acuerdo a la filósofa, “en la consideración de la realidad de la inefabilidad última adquieran luz denominaciones como la de Nada (*neti neti*: ni esto ni aquello; no-thing; nada objetivo) y Vaciedad (*Sūnyāta*) frecuentemente utilizadas en las tradiciones advaita y budhista respectivamente para caracterizar a lo Absoluto” (Cavallé, 1999: 69). Los procesos de liberación propuestos por Śaṅkara están conectados con el camino de la vacuidad, al menos en la renuncia a los atributos adjudicados a las cosas. Empero, en el sentido metafísico, la idea de un Ser supremo o de un absoluto metafísico son coincidentes con la predominancia de la Nada en el imaginario oriental.

La conciencia de la no-dualidad no permite separaciones intelectuales entre el Ser y la Nada, ni entre *jīva* y la nada. Particularmente, “la Realidad no-dual es *Neti, neti*: ni esto, ni aquello, es *Sūnyāta*, puesto que se muestra como vacío, como nada, para nuestra mente dual y objetivante” (Cavallé, 1999: 69). La vacuidad, entendida como una condición en la que no se presenta un *algo* concreto, podría ser la representación de nuestra forma común de intelección, dejando de lado la opción de que eso que aparentemente no es, de hecho *sea* algo. En tal estructura de comprensión, el Ser y la Nada no tendrían que ser, como han fungido en la historia del pensamiento occidental, antagonicos entre sí; tampoco se trata de que se entienda que son lo mismo, sino que, justamente, concuerdan en su estado de no-dualidad como globalización que los integra siendo constitutivos del conglomerado absoluto de la totalidad de las cosas, de *Eso*.

En sus interpretaciones, Raphael sugiere la alternativa de comprender a *Eso* asociadamente con la noción occidental del no-ser que está presente en algunos autores. El vedantín lo expresa con el siguiente talante: “*Eso* como realidad sin segundo; el Existente como Imagen reflejada (el Tú del *mahā-vākya*) de *Eso*; y finalmente, el mundo de los nombres y de las formas, o el viviente que representa la imagen de la Imagen y [que] para Parménides, Platón, Plotino, etc., expresa justamente el no-ser” (Raphael, 1995: 18). De tal modo, el *sādhana*, naturaleza o sustancia, de lo humano consiste en existir manteniendo la ilusión de ser lo que

concibe de sí hasta considerar la noción de ser *Eso*, para luego despertar siéndolo. Así, el *Dharma* o ley universal consecuente, es la integración de lo que es a lo que no es, el paso del ser a la nada, la transformación de lo que aparenta ser a *Eso* que no puede describirse mientras se es, pero que se puede ser cuando ya no se es. La lógica, aparentemente ilógica, de este procedimiento es lo que armoniza al individuo con el todo.

La liberación del sí mismo o *jīva*, se propicia a través de la identificación con el Sí mismo, notando que, desde el inicio, no había necesidad de la liberación sino en función de la supresión de la ilusión de tener que ser liberados. Podría parecer más sencillo que todos los caminos de liberación se redujeran con la indicación introductoria de que no hay necesidad de liberación y que, desde el primer momento, tenemos la cualidad de *ser* la realidad; no obstante, el camino más rápido no implica utilidad si las afirmaciones no tienen cabida en un receptor ansioso y poco preparado que sustenta toda su motivación en la necesidad de *salvarse*. Justo en estas conclusiones puede advertirse el uso de la ironía. Arnau refiere que “para hablar de la ironía hay que estar ya instalado en ella, pues la ironía, como la vacuidad del *mādhyamika*, no es un concepto, sino una actitud hacia el lenguaje y las ideas que éste pueda destilar” (Arnau, 2008: 75).

Śaṅkara entiende al Sí mismo supremo como “Aquél más allá del cual no hay ulterior Beatitud, que es la unicidad absoluta de Existencia y Conocimiento, definido como el Ser auto-existente y es Plenitud” (Śaṅkara, 1995a, p. 35). Lo auto-existente no contiene contingencia, es decir, no necesita de algo ni alguien para ser lo que es; por ende, la noción de Plenitud le es conferida más por su majestuosidad en el no-ser que en el Ser. La comprensión de Śaṅkara está depositada en el Ser, pero en un punto en el que no cabe distinción alguna entre el Ser y la Nada. Es por esto que su invitación consecuente consiste en: “conoce[r] el *Brahman* como *Eso* que en las *Upaniṣads* se define con extremo cuidado como *objeto de la búsqueda por aquéllos que aspiran a la liberación*” (Śaṅkara, 1995a: 36).

La realidad de lo absoluto está didácticamente referida en los textos védicos. Concretamente, en la *Chāndogya Upaniṣads* existen pasajes en

los que se presentan diálogos educativos entre un padre y su hijo. En estos diálogos el padre utiliza distintas metáforas para explicar al hijo lo que es el ātman, es decir, lo que él mismo es. Las explicaciones consisten en mostrar que la esencia última de cada cosa consiste en ser, y una vez que han dejado de ser lo que eran materialmente, se integran consecuentemente con aquello que en el fondo seguían siendo. De tal modo, el río, los animales, el árbol o las semillas comparten esencialmente la característica de dejar de ser lo que son. La metáfora de la sal consiste en que tal como la sal no se observa en el agua salada, del mismo modo el ser no se observa en lo que es, pero todo lo que es lo contiene.

A su vez, es implícito que el ser, una vez que no es lo que fue, se inserta en el plano de *Eso*. Consideradas todas estas cuestiones, el misterio consiste en que *Eso* ya se era desde el primer momento. *Eso* es también el contenedor absoluto, de modo que “de Aquello que Soy ha nacido el *prāna*, la mente y todos los órganos de los sentidos, el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra, porque Aquello es la sustancia y el soporte de todo lo diferenciado” (Sesha, 2013: 141). No es la intención afirmar lo contrario a lo plasmado por Śaṅkara, sino señalar la alternativa de que *Eso* que *es* en un plano ontológico distinto a la comprensión humana pueda persistir sin la integración de la categoría de ser.

Cuando Śaṅkara propone el conocimiento de la realidad no propone pensarla o buscarla, sino serla. Quien busca puede encontrar justo lo que desea ver, pero cuando se busca lo que no puede verse y no puede comprenderse, se terminará encontrando algo distinto, tal como se evidencia con la proliferación de deidades en las distintas culturas. Buscar algo sin la noción de que lo que se busca es lo que uno es, permite hacer del fruto de la búsqueda un reencuentro factible. Por el contrario, para encontrar algo *nuevo* se debe ser distinto a lo buscado y no guardar ninguna similitud con ello, pues no se busca lo que uno es. Así, en consideración de que todo lo existente comparte el carácter de ser, la indagación consiste más en una disposición al encuentro y menos en una búsqueda. En esa óptica, “toda lógica, es un error útil e indisoluble de la vida humana” (Arnau, 2008: 80).

Asimismo, “puesto que *Brahman* no es un ser real, sino la realidad sin más. También en este sentido el *Brahman* es indescriptible, puesto que rechaza los nombres como equivalentes a conceptos” (García, 1994: 42). La manera de ubicar lo que no puede ser nombrado o conocido, y que, a su vez, no puede haber forma de saber que se ha encontrado, es *serlo*. Así, en el olvido de lo que se fue o en el reconocimiento de que no somos quienes hemos creído, se apertura la opción de coincidir con el Testigo, con *Eso* que Es en forma total porque no puede dejar de ser lo que es.

La búsqueda es innecesaria cuando se ha comprendido a cabalidad la no-dualidad. Coincidentemente, es inoperante la necesidad de liberarse, pues no hay forma de liberarse de lo que no es una oposición. De acuerdo a Nisargadatta, “la realidad es una” (1998: 371). Es por este motivo que afirma: “Hay opuestos, pero no oposición. Toda separación, cualquier tipo de extrañamiento o alineación es ilusorio. Todo es uno; esta es la última solución a todo conflicto” (Nisargadatta, 1998: 371). Lejanos son estos conceptos para la consideración de la mayoría de los individuos que se han adaptado a un mundo dividido, propenso siempre a la etiquetación, dispuesto al juicio, deseoso de separación y habituado a la discriminación.

Comprender, aceptar y vivir de acuerdo a la sentencia *Aham brahm smi*, “Yo soy *Brahman*”, del *Brihad ranyaka Upani ads* (I, 4, 10 del *Yajur-Veda*), corresponde a la elección del acercamiento al ajeno que ya no lo es, al otro que uno es. Por tanto, en la posibilidad infinita derivada de la conciencia de ser *Eso* advienen todas las opciones. No se trata ya de edificarse o de crecer, sino de aceptarse en la magnanimidad de *Brahman*. Por ello, ubicarse en el Sí mismo implica abarcar en su totalidad todos los movimientos vitales que nos corresponden.

La ilusión se mantiene mientras se permanezca en la creencia de tener las respuestas consolidadas. Notar la contradicción es producto de la ubicación del absurdo. Precisamente, en la India antigua, “una de las formas más habituales de llevar a cabo la argumentación negativa fue la reducción al absurdo (*prasanga*)” (Arnau, 2008: 85).

La pregunta persiste porque el hombre mismo es una entidad que cuestiona. La indagación debe volverse un encuentro, y el encuentro es un reencontro, es la vuelta al origen, la comunión con la fuente, la entrega dispuesta derivada de la renuncia al sueño, por más que en el sueño se encuentre todo aquello que en nuestra ilusión temporal hayamos amado y aquello en lo que creímos edificar nuestra osada y ficticia plenitud. No nos corresponde ser lo que hemos creído, pues nunca lo que creímos fue nuestro. En esto se refleja la idea de que “las palabras crean un velo (el velo de *māyā*), que impide ver las cosas tal y como son, y su rechazo, que difiere la solución indefinidamente, se extiende (se *disemina*) a todo concepto” (Arnau, 2008: 86). Los vitandines consideraban que “la reducción al absurdo y la argumentación negativa no pueden decirnos lo que el mundo es o cuál es la verdad, pero sí pueden preparar el camino para que esa verdad se manifieste por sí misma” (Arnau, 2008: 87); la promoción del segundo momento, la manifestación de esta verdad translingüística, sólo es posible, al menos desde el planteamiento de Śaṅkara, y en esto consiste su principal contribución a la lógica, a partir de la superación de la lógica mediante su uso.

Conclusión

Los caminos para la liberación propuestos por Śaṅkara en el Ātmabodha y el *Vākyavritti* constituyen un fundamento central hacia la invitación de ser la realidad, sustento básico de la filosofía *advaita*.

La distinción entre lo aparente y lo real requiere de un proceso de acondicionamiento que sólo es sostenible a partir de la valentía por desentenderse de los conceptos sabidos, de las ideas tradicionales o de los hábitos de pensamiento usuales. La propuesta de Śaṅkara no se limita a un nuevo modo de saber, sino en un alternativo modo de ser a partir del cual uno logra ser la realidad. Por ello, la conciencia naciente del despertar a la no-dualidad facultará al individuo para el encuentro con lo que siempre ha sido, a saber: contenedor de la esencia de *Brahman*. Así,

en la lógica de la no-dualidad es posible delinear la conexión entre *jīva*, *ātman* y *Eso* que no puede ser nombrado.

La aceptación de *Eso*, sin la pretensión de encasillarlo en una etiqueta intelectual, representa un hallazgo no sólo del *advaita*, sino de la filosofía de la India en general. El límite de la actividad mental centrada en la racionalidad encuentra una óptima continuidad en la alternancia de la dilución en *Brahma*. Este logro no obtenido con la sola práctica de recomendaciones o con la focalización en la acción, requiere del ejercicio filosófico para que, una vez superado, permita la apertura de la conciencia hacia la Conciencia.

Las implicaciones filosóficas de la sentencia “Tú eres *Eso*” forjan en el individuo la conciencia de que no ha sido lo que ha creído ser y que es inoperante cualquier intención depositada en la actividad. Esto no es una desacreditación de la conducta para conformarse en la inacción, sino que representa el desapego a la obsesión de que los resultados de la conducta sean unos y no otros.

En el camino de la liberación, las aportaciones del *Ātmabodha* son eficaces cuando existe disposición para superar la noción de sí mismo y entablar una correspondencia con el Sí mismo que representa lo llamado *Eso*. Así, la alternativa de *ser* la realidad, de acuerdo al pensamiento de Śaṅkara, es una posibilidad que no requiere de la voluntad del individuo para ser verdadera, sino que es con o sin la voluntad; en todo caso, la conciencia de ello sí resulta contingente al trabajo y disposición del individuo en cuestión.

Existen claros elementos para la integración del pensamiento *advaita* entre las vetas de indagación de la filosofía occidental, siempre y cuando se logre la sagacidad de consolidar el vínculo entre la racionalidad y la espiritualidad. Este podría ser el antecedente a una actitud congruente con la idea de que la libertad no es algo que deba buscarse u obtenerse, sino una posesión que sólo es reconocible a través de la integración entre conocimiento y conciencia, cuestión para la que es menester desembarazarse de la quimera implícita en la necesidad de controlar la realidad

a través de conceptualizaciones ilusas y ficticias. Despertar no es, por tanto, una superación definitiva del sueño, sino la integración de tal conciencia al sueño constante que la vida representa.

Referencias

- ARNAU, Juan (2008), *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. Madrid: FCE.
- CAVALLÉ, Mónica (1999), “La doctrina Advaita o la perspectiva no-dual”. En: Gómez de Leano, Cavallé, Vélez, Catena. *Hinduismo y Budismo*. Madrid: Etnos, pp. 51-88.
- GARCÍA, Francisco (1994), “Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasī”. *Fragmentos de filosofía*, Núm. 4, pp. 35-58.
- MARTÍN, Consuelo (1997), *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta.
- NISARGADATTA, Maharaj (1998), *Yo soy eso*. Málaga: Sirio.
- RAPHAEL (1995), “Presentación”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 7-11.
- ŚAṅKARA (1995), *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós.
- ŚAṅKARA (1995a), “Vākyavritti”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 19-43.
- ŚAṅKARA (1995b), “Ātmabodha”; en: Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 51-77.
- SESHA (2013), *Ātmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo*. Bilbao: Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha.



Recepción: 13 de mayo de 2019
Aceptación: 9 de octubre de 2019