

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**Conocimiento y realidad en la Mandukya Upanisad y
Gaudapada**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Consuelo Martín

Madrid, 2015

Consuelo Martín Díaz

TP
1982
201



X-53-101A24-1

CONOCIMIENTO Y REALIDAD EN LA MANDUKYA UPANISAD Y GAUDAPADA

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1982

Colección Tesis Doctorales. Nº 201/82

© Consuelo Martín Díaz
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1982
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-30739-1982

Autor: CONSUELO MARTIN DIAZ

CONOCIMIENTO Y REALIDAD
EN LA MANDUKYA UPANISAD Y GALDAPADA

Director: D. Francisco Rodriguez Adrados
Catedrático de Filología Griega

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de
la Educación.
Sección: FILOSOFIA
Año 1.981

U N I V E R S I D A D C O M P L U T E N S E D E M A D R I D

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

C O N O C I M I E N T O Y R E A L I D A D

en la Māndūkya Upaniṣad y Gauḍapāda

Tesis doctoral realizada por Consuelo
Martín Díaz, bajo la dirección del „
Prof. Dr. F. P. ADRADOS, Catedrático
de la Universidad Complutense de Madrid

Madrid 1981

ABREVIATURAS DE LAS UPANIṢAD

- Ai. Up.- Aitareya Upaniṣad
Av. Ap.- Avyarta Upaniṣad
Bra, Up.- Brihadāranyaka Upaniṣad
Ch. Up.- Chāndogya Upaniṣad
Is. Up.- Īśā Upaniṣad
Ka. Up.- Kaṭha Upaniṣad
Kau. Up. Kaushītaki Upaniṣad
Ma. Up.- Māṇḍūkya Upaniṣad
Mai. Up.- Maitrāyana Upaniṣad
Mu. Up. Muṇḍaka Upaniṣad
Sv. Up.- Svetāsvatara Upaniṣad
Ta. Up.- Taittirīya Upaniṣad

Otras abreviaturas

- Br. Sū.-Brama-sūtras de Bhāṣya
Com.- Comentarios
Kārikā.- Kārikā de Gauḍapāda
Adva. As.- Advaita Ashrama

CONTENIDO

0.- INTRODUCCION

1.- LAS UPANIṢAD Y LA MĀṆḌŪKYA

- 1.1.- Contenido general de las Upaniṣad.
- 1.2.- Relación entre filosofía y mística.
- 1.3.- El lenguaje de las Upaniṣad.
- 1.4.- La aparición de la filosofía en las Upaniṣad. El principio Único.
- 1.5.- La Māṇḍūkya Upaniṣad y las Kārikā.
 - 1.5.1.- La obra en conjunto
 - 1.5.2.- La Māṇḍūkya en particular.

2.- LAS KĀRIKĀ DE GAUDAPADA, TEXTO BASICO DEL VEDĀNTA ADVAITA

- 2.1.- Vedānta Advaita.
- 2.2.- Kārikā de Gauḍapāda.
- 2.3.- Relación de las Kārikā con el budismo.
 - 2.3.1.- Coincidencia en la negación de la experiencia dual.
 - 2.3.2.- El budismo de Gauḍapāda según Dasgupta.
 - 2.3.3.- El Vacío igual al Absoluto.

3.- METAFISICA NO-DUAL Y EPISTEMOLOGIA

- 3.1.- La esencia común entre la metafísica griega y la vedanta. "
- 3.2.- La búsqueda de lo Real.
- 3.3.- Una metafísica práctica.

3.4.- La posibilidad de superar la relación del conocer.

3.4.1.- Conocimiento dual.

3.4.2.- Conocimiento no-dual.

4.- LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO EN LA ADVAITA

4.1.- Conocimiento espontáneamente válido.

4.2.- El criterio de no contradicción.

4.3.- La Verdad del conocimiento y los estados de conciencia.

4.4.- La falsedad. Superposiciones.

5.- ESTADOS DE CONCIENCIA

5.1.- Estados duales: de vigilia y de sueño.

5.2.- Estado de sueño profundo.

5.3.- El cuarto estado de conciencia. Turiya.

5.4.- Estados no-habituales de conciencia y conciencia originaria.

6.- EL CONOCIMIENTO DE LO MULTIPLE Y LA ILUSION

6.1.- Causalidad y creencia en un mundo múltiple.

6.2.- Conciencia y existencia.

6.3.- El origen de la experiencia de lo múltiple.

6.4.- Māyā, la ilusión cósmica.

6.5.- Avidyā, la ignorancia fundamental.

7.- LA CONCIENCIA TESTIGO Y LA INTELIGENCIA

7.1.- El testigo. Sākṣī.

7.2.- La estructura psicológica del conocer.

7.3.- Buddhi.

7.4.- La intuición del Ser.

8.- EL SER DEL HOMBRE

8.1.- ¿Qué es Ātman?

8.2.- El descubrimiento del Ser del hombre. El Vichara.

8.3.- Ānanda. La plenitud del Ser.

9.- LA CONCIENCIA ABSOLUTA

9.1.- La vía negativa "neti, neti"

9.2.- El discernimiento. Viveka.

9.3.- Paralelo con el Poema de Parménides.

9.4.- Conocer es Ser.

9.5.- La conciencia sin objeto.

10.- LA REALIDAD DEL ESTADO DE TURĪYA

10.1.- El itinerario de la Conciencia según las Upaniṣad.

10.2.- La Realidad no-dual y la realidad relativa.

10.3.- La apertura a lo desconocido.

10.4.- Realidad atemporal.

10.5.- La posibilidad de vivenciar lo Real.

11.- MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD Y KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA

(Traducción y comentarios)

"

12.- CONCLUSIONES

GLOSARIO DE LAS PALABRAS EN SANSKRITO QUE APARECEN EN LA TESIS

BIBLIOGRAFIA

1.- Fuentes

- a.- Textos empleados especialmente para la traducción de la -
Māṇḍūkya Upaniṣad y Kārikā.
- b.- Upaniṣad.
- c.- Textos Vedānta Advaita.

2.- Obras sobre filosofía Vedānta Advaita.

- a.- Obras generales.
- b.- Obras específicas.

3.- Obras varias a las que se hace referencia en la tesis.

4.- Artículos y ponencias citados en la tesis.

TESIS DE FILOSOFIA " CONOCIMIENTO Y
REALIDAD EN LA HANDEYA UP. Y GAUDAPADA
AUTORA: CONSUELO MARTÍN DIAZ

FE DE ERRATAS

pag 67 → renglones 6 y 7 (dos veces)
INTERPENETRARSE y no interpre-
tarse como dice

pag 34 → renglón 15 ; Govinda QUE fue
(falta "que")

pag 40 → cita a pie de pag. ;
NAGARJUNA y no Nargajuna
como dice

pag 156 → cita 181 ; III, 33 y no III, 12
como dice

pag 188 → renglón 5º ;
"objetos no manifestados [y]
los objetos físicos
(falta "y" . sobra el paréntesis.)

INTRODUCCION

- I -

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 filosofía occidental. Este ha sido el motivo de escoger un trabajo enmarcado en la filosofía vedānta y que tiene como texto una Upaniṣad y un tratado de metafísica Advaita.

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 que es operativa ahora, como lo fué 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 la Conciencia, adentrarse en la Conciencia humana, es el camino natural de quien busca la Verdad desconocida o la Realidad oculta tras las apariencias.

Este trabajo tiene el propósito de servir de introduc-

ción 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 una obra: La Māndūkya Upani--
sad con las Kārikā de Gauḍapāda, porque tenía a nuestros ojos el mérito de presentar una visión total y sintética de la concepción advaita de la Realidad. Un aspecto que interesa también destacar en la obra es la actualidad que tiene en nuestra época el estudio de los distintos estados de conciencia, en los que está investi--
gando ahora la psicología.

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 mane--
ras 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-dua
lidad de las Kārikā de Gauḍapāda, escritas alrededor del siglo VII de nuestra era. Ambos textos son inseparables y juntos aparecen -
en todas las ediciones consultadas. También se ha considerado ú--
til en algunos puntos del trabajo la referencia a Śaṅkara, el más conocido filósofo advaita, que vivió en el siglo VIII.

Se ha omitido un estudio histórico de los textos, por
considerar los datos disponibles dudosos e insuficientes. Hemos -
preferido por tanto concretarnos al contenido y valor filosófico=
que estos textos antiguos pueden ofrecer a un lector de nuestra é
poca.

- 3 -

Evidentemente lo que presentamos en esta monografía, - no agota todas las posibilidades de investigación que los textos - escogidos y el título de esta tesis abarca. No obstante hemos in-- tentado al proponernos esta tarea, poner unos fundamentos que son= una investigación en sí mismos y que además serán de utilidad para futuras investigaciones en la dirección que marca este trabajo.

Creemos también que el esfuerzo realizado aquí, puede= servir a algunos, para descubrir una nueva vía de investigación - que conduzca a la aventura de la conciencia humana.

- II -

La traducción con comentarios que presentamos, forman= do una unidad de conjunto con el trabajo monográfico, ha sido cui= dadosamente preparada.

Los comentarios y notas explicativas que aparecen en - la traducción, con margen mayor, sólo pretenden colocar los aforis= mos en la perspectiva adecuada para que resulten claros en una épo= ca tan distante de la que fueron escritos. Sirven algunas veces pa= ra ampliar el sentido de las frases concisas de la Upaniṣad y de - las Kārikā, con el propósito de poner de manifiesto la visión de - la verdad no-dual a la que tratan de acercarse.

En ocasiones la referencia explícita o implícita en - los textos a la autoridad de las Upaniṣad como doctrina revelada - „ Ṣrutī, resulta insuficiente para que pueda llegar a una conclusión un lector actual. Por ello las notas explicativas a continuación

de la mayoría de las Kārikā, nos ha parecido imprescindibles en - muchos casos, y en otros también las informativas.

No obstante, los comentarios sólo están encaminados a servir de ayuda al discernimiento del lector. El criterio que se siguió en general es el de dejar hablar por sí mismos a los breves aforismos de la Upaniṣad y a Gauḍapāda, 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 que hemos consultado, nos han resultado muy útiles las traducciones hechas por indúes, estudiosos de la tradición Vedānta Advaita. Aunque también hemos constatado las diferencias y analogías con traducciones de algunos induistas, como la de Renou (que aparece en la bibliografía) y hemos estudiado las causas, para llegar a un criterio definitivo en cuanto a la coherencia y fidelidad del texto de nuestra traducción.

Los términos en sánscrito de importante significación filosófica, han pasado al español después de una reflexión cuidadosa para la que ha sido imprescindible la ayuda del Profesor Guí a, el cual ha revisado detenidamente la traducción.

La finalidad que se ha tenido en cuenta todo el tiempo al traducir, ha sido la de presentar estos antiguos textos en un lenguaje claro y sencillo. El mismo que usaría quien habiendo comprendido por afinidad de visión, las ideas expresadas, quisiera explicarlas en castellano para transmitir las con facilidad.

Siendo una obra prácticamente desconocida en España, - que se traduce por primera vez a nuestro idioma, se ha considera-

do adecuado comenzar situando la Māndūkya dentro del panorama general de las Upaniṣad.

En cuanto a las Kārikā de Gaudapāda, después de verlas junto con la Upaniṣad, se hace un estudio separado de ellas con una alusión a la filosofía Vedānta Advaita de la que es texto esencial y un estudio de la analogía que presenta esta obra con el budismo, asunto que ha llamado la atención de comentaristas europeos como Dasgupta.

Una vez conocida la obra a estudiar, se empieza por la investigación de la metafísica advaita no-dual, a partir siempre de la Māndūkya Upaniṣad y las Kārikā en las cuales está 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 Advaita sostiene la posibilidad de trascender el estado de vigilia en el cuarto estado (turiya) 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 distinción entre los estados místicos o trascendentes, más o menos "iluminados", de los estados infra-racionales de pérdida de la identidad personal. Los primeros exclusivamente dan un testimonio válido de una conciencia única que conoce a través de distintos momentos o niveles. Además estos estados, aún siendo pasajeros e incompletos, descubren la posibilidad de un retorno a la conciencia originaria no-dual.

Habiendo analizado 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, como dice la Advaita, 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 Gauḍapāda: 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 Gauḍapāda cuando dice que el mundo es irreal.

Usando el ejemplo preferido de la Advaita: cuando se ve una serpiente donde hay una cuerda, descubrir la verdad no elimina ninguna realidad, no hace desaparecer ninguna serpiente y menos aún la cuerda, sólo que la cuerda deja de verse como serpiente. La realidad se presenta tal como es a aquel que ha sabido desgarrar el velo de la ilusión. Y el estudio de los estados de conciencia es siempre el hilo conductor para que lo que parece contradictorio e 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. La confrontación de realidades sólo aparece al pasar a un estado diferente. Entonces consideramos irreal al estado de sueño por referencia al de vigilia. Pero si investigamos en la naturaleza de ambos estados, vemos que tienen grandes analogías. En ambos 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 descansa en sí misma, se pierde toda la realidad múltiple y 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 de la conciencia de ser, a la nada cada día.

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 aún siendo no-habituales también, no tienen interés en este estudio. Estos 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 meditativos 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 experiencia de estos estados, aún partiendo de contextos culturales o tradiciones religiosas diferentes, coinciden en considerar a esta Conciencia como el origen de todo conocimiento.

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, incluso el de estado, le es impropio. Es la conciencia de turiya a la que se refiere la Māṇḍūkya Upaniṣad.

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". Gauḍapāda también se refiere a "la unión sin contacto" (as parya-yoga), 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 haría relativa, sino integrada en una nueva dimensión del conocer.

En la Advaita se explica, hasta donde 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 a una Realidad no-dual donde el conocer y el ser coinciden. Cuando la penetración lúcida en la Conciencia originaria, del llamado sueño profundo o prajña, deja de ser un estado pasajero no se puede hablar ya de estados no habituales como venimos haciendo y aún menos de estados "alte-

rados" como los califica en bloque la psicología actual; porque - cuando un ser humano realiza este nuevo estado sin exclusión de - los demás, lo vivencia como la Conciencia originaria que interpe- netra los demás estados.

Se ha dicho de un sabio indú, Ramakrishna, que veía a= Brahman "con los ojos abiertos". Cuando el ser humano llega a es- tar tan libre de error, se le llama "jīvamukta" o ser liberado.

Nadie se habrá liberado entonces, como dirá Gauḍapāda, porque no hay ningún ser diferente del Ser. Sólo la conciencia i- luminada descubrió su identidad con la Realidad.

Turiya es el estado de la Conciencia en que esta ilumi- nación aparece dejando al descubierto la Verdad de que el conocer absoluto coincide con la Realidad. Únicamente ahí termina la in- vestigación de la Verdad y con ella la tarea de la filosofía.

1.- LAS UPANIṢAD Y LA MĀNDŪKYA

- 1.1.- Contenido general de las Upaniṣad
- 1.2.- Relación entre filosofía y mística
- 1.3.- El lenguaje de las Upaniṣad
- 1.4.- La parición de la filosofía en las Upaniṣad:
El principio único
- 1.5.- La Māndūkya Upaniṣad y las Kārikā
 - 1.5.1.- La obra en conjunto
 - 1.5.2.- La Māndūkya en particular

1.1.- Contenido general de las Upaniṣad

En la literatura védica hay una enorme diversidad de contenido y también la encontramos en las Upaniṣad, 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 variedad 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 Upaniṣad, con concepciones del universo o del hombre algunas veces contradictorias.

Una gran variedad de temas y de interpretaciones cósmicas psicológicas, dejan sin embargo entrever una unidad fundamental que podría resumirse así:

- 1.- Investigación de la Realidad Absoluta.
- 2.- Identificación de la Realidad Absoluta con el Ser del hombre.
- 3.- 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.

1.2.- Relación entre filosofía y mística.

El principal valor que encontramos en las Upanisad se debe a sus enseñanzas filosóficas y místicas.

Aunque los aspectos filosóficos denotan un pensamiento aún en formación con ambigüedades y actitudes dogmáticas, también muestran una gran visión de verdades básicas, que pudieron servir de inspiración a la cultura 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 interés: una estrecha relación entre la reflexión filosófica y la experiencia mística.

En occidente, esta última, había estado mucho tiempo - confinada a estados emocionales. Un esclarecimiento filosófico de " la aventura de la conciencia es una metafísica vivencial abierta a la vez al estudio y a la experiencia del Ser.

La estrecha relación entre la experiencia 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.

1.3.- El lenguaje de las Upanisad

El pensamiento de las Upanisad es la expresión de unas doctrinas que como transmisión de conocimientos y vivencias, son patrimonio de la tradición filosófico-religiosa indú. 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 esta enseñanza para ponerla 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 fuera entendida.

El lenguaje empleado corresponde por tanto a esta necesidad. Es un lenguaje en forma de mitos, paradojas, analogías o metáforas, recursos al diálogo y razonamientos dialécticos. Veremos cada uno de estos lenguajes por separado.

El lenguaje del mito es una manera válida de exposición, 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

trasmitidas 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 Upaniṣad se utiliza a menudo para definir conceptos como el Absoluto, el Ser del hombre, etc.,.

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.

Cuando en las Upaniṣad se quiere evocar el estado de conciencia Absoluta, se recurre a menudo a la paradoja.

Por ejemplo en Brihdāranyaka Up. se lee:

"No podrías ver a aquél que vé la visión, no podrías ver a aquél que oye la audición, no podrías pensar a aquél que piensa el pensamiento, no podrías conocer a aquél 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)

Y en Īshā Up.:

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

El lenguaje dialéctico característico de la filosofía occidental=

desde los griegos, aparece también en las Upaniṣad. Se trata de - conceptos definidos ligados por una secuencia lógica. Es el que - se emplea sobre todo en los diálogos, entrelazado con otros tipos de lenguaje.

La Māṇḍūkya Upaniṣad usa el lenguaje analógico comparando los niveles de conciencia con la sílaba sagrada "AUM", letra por letra.

Las Kārikā de Gauḍapāda 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 (1), o el cántaro que parece limitar el espacio ilimitado (2):

1.4.- La aparición de la filosofía en las Upaniṣad: El principio= único

En las Upaniṣad encontramos los orígenes del pensamiento filosófico vedántico. Cuando ritos religiosos no garantizan ya la salvación del hombre ni satisfacen su anhelo de saber, empieza

(1) Cfr. Ma. Up. II, 17

(2) Cfr. Ma. Up. III, 3

a surgir el interés por los temas constantes de la filosofía: el fundamento de la vida, de dónde viene el ser humano, qué es la vida después de la muerte, etc.,.

Surge en las Upaniṣad 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. A parecen entonces teorías creacionistas y emanacionistas a la vez.

"El supo: "Yo soy en verdad la creación, pues yo emití todo esto." (3)

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 Upaniṣad es hacer la unidad - tras la diversidad. En algunos de ellos se hace esta unificación - mediante el aliento "prana" el aspecto vital de "Ātman" al que podríamos llamar el Principio de Vida. (4)

(3) Br. Up. I, 4, 5

(4) Cfr. Kau. Up. 3, 2

"El aliento es Brahman", así lo dijo Kausitaki (5)

Este "Ātman", que a veces se identifica con la Vida, - es el sustrato que se esconde bajo los fenómenos vitales (6). Pero es sobre todo la inteligencia que está más allá de los sentidos y del cuerpo (7)

También "Ātman" es el que sueña en el hombre.

"Aquel que se mueve feliz en el sueño, aquel es el "Ātman", la inmortalidad, la ausencia de temor, "Brahman" (8)

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.

(5) Kau. Up. 2, 1

(6) Cfr. Ai. Up. 2, 1.1

(7) Kau. Up. 37

(8) Ch. Up. 8, 10, 1

"Cuando el hombre duerme, hijo mío, entonces se ha unido al Ser. Ha entrado en lo suyo, por eso dicen duerme (svapiti), porque ha entrado en lo suyo (sva) (9).

Esta es una descripción del sueño profundo "susupti" - que aparece en Ma. Up. 5, 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 Upaniṣad (10)

Es una identidad entre el microcosmos y el macrocosmos al describir al Ser como una totalidad, pero aún dentro del universo manifestado.

"Mi Ser (Ātman) de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, - que abarca todo, silencioso, indiferente, mi Ātman, - que está en el interior de mi corazón, es Brahman."

(11)

(9) Ch. Up. 6, 8, 1

(10) Br. Up. 3, 5, 2

(11) Ch. Up. 3, 14, 4

En este mismo tono se habla muchas veces de "Ātman" y "Brahman" en las diferentes Upaniṣad (12). Pero en otras ocasiones la Unidad es una alusión clara a la unidad del Absoluto, que trasciende el universo manifestado. Cuando se habla del Absoluto 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") ya que no le alcanzan éstos pensamientos "hice mal", "hice bien"... "Esta es la grandeza eterna de un Brahman (del verdadero Brahman que conoce Brahman), no crece con sus actos ni disminuye." (13)

Se encuentra el Absoluto Brahman, en su identificación con el Ser del hombre, expresado con palabras que se usan para evocar en el interlocutor. Por ejemplo se le llama "la inmensidad".

"Aquello donde uno no ve nada, no conoce nada, aquello es la inmensidad." (14)

(12) Br. Up. 4, 4, 2; Is. Up. 7; Ch. Up. 8, 1, 3

(13) Br. Up. 4, 4, 22

(14) Ch. Up. 7, 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)."⁽¹⁵⁾

Lo esencial de las enseñanzas filosóficas de todas las Upaniṣad 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 Upaniṣad 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 tiene acceso al Absoluto mismo.

(15) Ma. UP. 2

1.5.- La Māṇḍūkya Upaniṣad y las Kārikā

1.5.1.- La obra en conjunto

La Māṇḍūkya pertenece al grupo de los Textos del Atharvaveda. Entre las principales Upaniṣad es una de las más cortas, sólo tiene doce aforismos ("sūtra"). Es de las más recientes dentro de las Upaniṣad clásicas, según criterio de filósofos indúes y de indologistas, como Dasgupta y Winternitz.

El texto está íntimamente relacionado con las Kārikā de Gaudapāda con el cual forma un sólo cuerpo de estudio de la metafísica de la no-dualidad, al que podría añadirse los comentarios de Śāṅkara que aparecen en muchas ediciones indúes.

Consideramos de un innegable valor metafísico y epistemológico al conjunto de Upaniṣad y Kārikā. Mientras que los comentarios de Śāṅkara, si bien, tienen explicaciones muy claras que han sido muy útiles para el estudio de los textos en este trabajo, no obstante, preferimos no incluirlo en la traducción de los mismos, porque también abunda en disertaciones que son respuesta a controversias intelectuales de la época y de escaso interés para el estudioso actual.

Si se ha seleccionado la Māṇḍūkya para este trabajo es por considerarla única Upaniṣad de valor estrictamente filosófico, es decir, libre de elementos religiosos, místicos o sociales.

Los problemas que desarrolla son los fundamentales de la filosofía:

1.- ¿Cuál es la naturaleza del mundo físico y del mundo interno o mental?

2.- ¿Cuál es el ámbito de la causalidad?

3.- ¿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: de vigilia, sueño y sueño profundo y la posibilidad del estado de conciencia absoluto o Real. - Este último se presenta en esta Upaniṣad con toda claridad, y fundamenta, a través de las Kārikā, la metafísica Advaita. (16)

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, para lo cual se tiene que estudiar el conocimiento humano en sí mismo a través de cualquier experiencia.

Un aspecto importante de esta Upaniṣad es la relación entre la mente y las ideas, el continente y el contenido del conocer, para lo que 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

(16) En las Upaniṣad antiguas se presentan únicamente tres estados de conciencia, como aparecen en (Br. Up. IV, 3, 9). En la Māṇḍūkya aparece el Absoluto como un nuevo estado de conciencia no-dual. "

de unidad de la conciencia del que han hablado los místicos de todas las tradiciones en lenguaje filosófico o 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 Upaniṣad 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 Upaniṣad, 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 Upaniṣad, la esencia filosófica debe ser separada de asuntos religiosos y místicos, usos y creencias de aquella época remota.

Śaṅkara considera la Māṇḍūkya y las Kārikā como un tratado sintético resumido ("prakaraṇa"). Se trata de un texto que se refiere a un tema específico de un "sastra" o discurso completo. (17)

(17) Śaṅkara. Ma. Up. Introd. al Com.

El tema que aquí se estudia es el de la no-dualidad o dicho de otro modo, la Realidad absoluta como idéntica al Ser del hombre.

Seguramente por el carácter sintético de esta Upaniṣad Śāṅkara 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 Māṇḍūkya y para las Kārikā de Gauḍapāda.

Vamos a analizar estos dos textos por separado y también por separado los colocaremos en la traducción que incluye este trabajo. La disposición habitual de los textos consultados, es entremezclar los aforismos o "sloka" de la Upaniṣad con las Kārikā (18).

Pero nos parece más adecuado presentarlos por separado por pertenecer a épocas diferentes del pensamiento filosófico, a pesar de que tratan los mismos asuntos (al menos en los tres primeros capítulos de las Kārikā). Los diferentes comentadores tanto

(18) Se suelen disponer de la siguiente manera:

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

"

indúes como occidentales no están de acuerdo respecto a éste asunto (19).

1.5.2.- Māṇḍūkya

La doctrina que encontramos en éste breve texto es valiosa por la explicación de los cuatro niveles de conciencia por los que puede pasar un ser humano.

Los diferentes niveles en los que la conciencia del hombre vive su experiencia, constituyen su realidad. A esta realidad se la menciona con la sílaba "om" (a, u, m). 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 hombre ("Ātman"). Para ello se requiere una investigación del conocimiento y una intuición cada vez más profunda del Ser.

(19) "L'ouvre de Gauḍapāda est divisée en quatre livres ou agama, dont le premier seul est enchassé dans les sutra de la Māṇḍūkya, - 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." Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda. Paris, - 1944. Introduction. p. 6 I. Renou.

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 sílaba "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 el Bṛhdāraṇyaka por ejemplo:

"Aquel ser tiene dos sedes, ésta (este mundo) y aqué--
lla en el otro. Una tercera intermedia es la sede en -
el sueño ("svapna"). Cuando se encuentra en esta sede=
intermedia, ve aquellas dos sedes ésta y aquella, en o
tro mundo. Según como ingresa a la sede en el otro mún
do una vez que ingresó a ella, ve males o felicidades.
Cuando sueña tomando de todas partes la materia de es-
te mundo, destruyendo por sí mismo, construyendo por -
sí mismo, sueña con su propio resplandor, con su pro--
pia luz. Este ser tiene en sí mismo la luz." (20)

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

"El cuarto estado "turiya" 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.

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

2.- LAS KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA, TEXTO BASICO DEL VEDĀNTA ADVAITA.

2.1.- Vedānta Advaita

2.2.- Kārikā de Gauḍapāda

2.3.- Relación de las Kārikā con el budismo.

2.3.1.- Coincidencia en la negación de la experiencia dual.

2.3.2.- El budismo de Gauḍapāda según Dasgupta

2.3.3.- El vacío igual al Absoluto.

2.1.- Vedānta Advaita

La filosofía Vedānta es el resultado de la sistematización de los comentarios a las Upaniṣad.

La palabra vedānta que significa la parte final de los vedas en las Upaniṣad, ha llegado a significar con el tiempo, las conclusiones definitivas del Veda. Es considerada pues, síntesis=armoniosa del pensamiento filosófico indú.

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 "iñana" que conduce a la liberación "mōkṣa".

Estas escuelas se dividen, en cuanto a la teoría se refiere, en dos grandes grupos:

- a) Monoteísta o teísta.
- b) No-dualista o "advaita"

El monoteísmo concibe a Brahman como un Dios personal ("Iśvara")

Es "Sacuna - Brahman" o "Brahman" con atributos al lado de "Nirguna - Brahman" del no-dualismo o Brahman sin atributos.

La filosofía no-dualista admite también la posición de las escuelas vedantas 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 Advaita (21) por lo que se ha llamado también a ésta corriente de pensamiento: Vedanta absolutista.

"Nirguna - Brahman", es decir, sin atributos, es la Única Realidad. Se define como una conciencia y Plenitud de ser - ("Sat - Cit - Ānanda").

Las Upaniṣad están cuajadas de intentos de definir lo indefinible es decir, la unidad absoluta del Ser Absoluto. El esfuerzo está sobre todo encaminado a intuir la unidad del Ser del hombre ("Ātman") con el Absoluto ("Brahman"). El Absoluto es el Ser del hombre por lo que, a pesar de aparecer encubierto, no es difícil de encontrar:

"Aquel que estando en todos los seres, es distinto de todos los seres, a quien los seres no conocen, cuyo cuerpo son todos los seres, y que rige desde dentro a todos los seres, aquel es tu Ser ("Ātman")", el gobernante interno, el inmortal." (22)

(21) Las escuelas advaita son: Viśvarāna y Vācaspati

(22) Br. Up. III, 4, 2

El Absoluto es conciencia, no puede verse porque él es el que vé y el intento de considerarlo objeto de visión, es vano.

"Aquello que no se vé 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." (23)

El sistema de filosofía vedanta, al que pertenece este estudio es en principio una interpretación de las Upaniṣad (24)

El primer filósofo vedanta que ha sabido unificar la - autoridad mística con la exposición racional es Gauḍapāda. Su metafísica no-dual está expuesta en las Kārikā que comentan la Māṅ-
ṭūkya, a la que consideraremos síntesis de la filosofía vedanta no-dual.

La filosofía "advaita" como iremos viendo a lo largo - de este trabajo, es la cúspide en que se encuentran la Verdad in-

(23) Ken. Up. I, 6

(24) El vedānta en su forma más reciente incluye no sólo las Upaniṣad, sino otros textos como:

- Bhagavad-Gītā
- Viṣṇu-Purāna
- Brahma-sūtras con comentarios de Śaṅkara
- Astāvakra-Samhita
- Drṣṭ-ārśya-viveka de Bhārati Tirtha
- Viveka-Cudāmani de Śaṅkara
- Ātma-bōdha de Śaṅkara, etc.

tuída 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 fé. Toda investigación de la filosofía vedanta implica esta aceptación como principio.

La fé no es sin embargo como se ha afirmado habitualmente algo infra-racional. La fé 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 en la fé o la evidencia del filósofo indú en la capacidad liberadora de la Verdad. Es una fé semejante a aquella que inspiró a Pablo de Tarsos para decir "Descubriréis la verdad y la Verdad os hará libres."

2.2.- Kārikā de Gauḍapāda

La Māṇḍūkya ha sido elegida por Gaudapada para crear sobre ella una obra de indudable valor metafísico, una de las más importantes de la filosofía indú: las Kārikā (25). Es texto bási-

(25) "Outre sa propre valeur doctrinale, la Māṇḍūkya 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 Gaudapada, lesquelles sont en quelque sorte, greffées sur l'Upanisad. (L. Renou. "O.c. p. 4)

co para el estudio del Vedānta advaita y ha sido ampliamente comentada por Śāṅkara posteriormente. Quizá Gauḍapāda le 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 Māṇḍūkya Upaniṣad como podría creerse. De las cuatro partes en que se dividen sólo la primera se refiere directamente a los "sūtra" de la Upaniṣad, las otras tres están desconectadas de él. Esto ha hecho pensar a algunos filósofos como los seguidores de Ramanuja (26) que el primer capítulo o "āgama" pertenece a la Upaniṣad. Además muchos manuscritos contienen únicamente los pasajes de la Upaniṣad y la primera parte de las Kārikā.

Gauḍapāda es poco conocido en occidente. La historia de la India le considera el primer filósofo vedántico del primer período post-Upanisádico (27). Maestro ("guru") de Govinda, fué "guru" a su vez de Śāṅkara. Fué discípulo de Nārāyana (28) quien le reveló el vedānta advaita.

(26) Filósofo perteneciente a una escuela vedānta monoteísta.

(27) Hay otro Gauḍapāda, autor de comentarios a las Samkhakārikā de Īsvaraṇa. Es de suponer que no es el mismo, ya que la filosofía de Samkya es dualista y está en evidente oposición con la no-dualidad de las Kārikā.

(28) En el cap. IV de las Kārikā, Gauḍapāda hace homenaje a Nārāyana como era costumbre hacer al Maestro.

Gauḍapāda ha demostrado en las Kārikā que el "Ātman", verdad Suprema de las Upaniṣad, no es un dogma teológico, ni es sólo una experiencia mística incommunicable, 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", Gauḍapāda se apoya en las Escrituras 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 "viśva" abarca la experiencia de los objetos externos, "taijasa" conoce los objetos internos, "prajñā" es una masa de conciencia indiferenciada. Esta conciencia es por tanto una misma entidad que conoce a través de tres estados diferentes." (29)

El sujeto, el Ser del hombre o "jiva", 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 Upaniṣad: las teorías acerca del origen de las cosas.

Se habla del Ser Supremo como Creador. Aquí "Puruṣa" 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 -- ("bogha"), el juego ("Krida") o el deseo ("iccha") del Señor, 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, Gauḍapāda 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. El aliento de vida ("Prāna") engendra todas las cosas. El espíritu ("Puruṣa") crea bajo formas diferentes las conciencias individuales." (30)

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, 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, tienen origen. "Brahman", como Absoluto, no puede tenerlo, 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.

"Ya que el sonido "om" es considerado también "Brahman" no Supremo y al mismo tiempo se considera también el Brahman Supremo no habiendo nada antes de él ni después que él, sin existir nada fuera de él, ni como efecto de él. El sonido "Om" está más allá de todo cambio." (31)

Siguiendo el tema de la Upaniṣad se anticipa a los capítulos posteriores con el concepto de Absoluto,

- El capítulo 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. Esta 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.

"Cuando se confunde (al ser) por el aliento vital -- ("prāna") o por otros innumerables objetos; esta confusión se debe al efecto de la ignorancia ("māyā") del Ser resplandeciente." (32)

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 aquí que no pueda ser catalogada entre las idealistas esta metafísica por el mismo motivo que no puede ser catalogada entre las realistas.

"

2.3. Relación de las Kārikā con el budismo

2.3.1.- 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-vada" y "viñāna-vada" o del vacío (33)

El Absoluto es visto a través de la discriminación -- ("viveka") de lo ilusorio, lo mismo en el estado de "turiya" al que se refiera 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.

¿En qué difiere el Absoluto sin atributos del vacío o "sunyavada" budista? Llegados a este punto de abstracción, el Ser=

(33) Expuestas en los textos "Kārikā de Nāgārjuna" y "Jankavatara" respectivamente.

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.

Gauḍapāda que está en la línea más pura "ad-vaita" se inclina en su explicación por el método negativo mucho más que Śaṅkara 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 fué 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 físico.

"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 parte del Ser ("Ātman") (34)

Aquí aparece la doctrina del no devenir o no-nacimiento ("ajāti") que es común en el budismo y la 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 (Śaṅkara, 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 y que no obstante alguna expresión debe emplearse para explicar las cosas desde la dualidad.

- 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.

2.3.2.- El budismo de Gauḍapāda según Dasgupta

Dasgupta ha estudiado en su conocida obra "Historia de la filosofía de la India" las Kārikā de Gauḍapāda, llegando a la conclusión de que coinciden con la doctrina budista e incluso de que Gauḍapāda era budista (35). Esto último parece un poco exage-

(35) "I believe that there is sufficient evidence in his Karika, for thinking that he was possibly himself a buddhist, and considered that the teachings of the Upaniṣad tallied with those of Buddha." (Dasgupta. A history of Indian Philosophy. Cambridge, 1963. Vol. I. Cap. X. Pág. 422)

rado, 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 vedantista - (36).

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 19, se dice:

"La incapacidad de dar una respuesta, la ignorancia, y la imposibilidad de determinar el origen de sucesión, hacen establecer la evidencia de la no-evolución ("ajāti") que mantienen los sabios."

Pero puede referirse Gauḍapāda 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 "apariciencia", Nihilananda lo entiende como sustancia y en el texto es sinónimo de la sustancia del hombre o "jivā", según Śāṅkara. 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 cuarto, hace alusión al conocedor de la verdad, al iluminado, y no al buddha histórico como afirma Dasgupta.

(36) Nihilananda. Prefacio a la "Māṇḍūkya Upaniṣad avec Kārikā de Gauḍapāda". Trad. M. Sauton. Paris, 1952

2.3.3.- El vacío igual al Absoluto

En las Kārikā 25 a 27 del capítulo IV, Gauḍapāda adopta una posición análoga al idealismo budista para combatir a los que afirman la realidad de las cosas múltiples. Es la refutación de la causalidad, del devenir, pero en las 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 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 Upaniṣad. Pero además la metafísica budista está más próxima a las interpretaciones de Gauḍapāda que a otras interpretaciones. (37)

(37) Dasgupta lo entiende así:
"Gauḍapāda assimilated all the Buddhist sunyavada and Vijñavada - teachings, and thought that these held of the ultimate truth that these held of the ultimate truth preached by the Upaniṣads.
"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.
Gauḍapāda took the smallest Upaniṣad 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. O.c.P.429)

Las Upaniṣad son un trans fondo donde puede rastrearse el origen tanto del vedānta absolutista y no-dual como de las doctrinas del vacío 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 el aspecto límite de ambas.

En cuanto a la filosofía vedānta este límite es la advaita, de Gauḍapāda, como estamos viendo.

40

3.- METAFISICA NO-DUAL Y EPISTEMOLOGIA

3.1.- La esencia común entre la metafísica griega y la vedānta

3.2.- La búsqueda de lo Real.

3.3.- Una metafísica práctica

3.4.- La posibilidad de superar la relación del conocer.

3.4.1.- Conocimiento dual

3.4.2.- Conocimiento no-dual

3.1.- La esencia común entre la metafísica griega y la vedānta

Los griegos a partir del siglo VI, centran su investigación filosófica en la búsqueda del fundamento único de todas las cosas. Este fundamento es divino en los griegos como ha mostrado Jaeger en la "Paideia" (38), igual que el principio universal para la filosofía indú.

En ambos casos hay una búsqueda de la Realidad Absoluta por la necesidad de dar significado a la multiplicidad inconexa de las cosas.

Esta 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 adelante en este trabajo. (39)

En Sócrates hay una preocupación predominante por el "Sí mismo" del ser humano como fundamento de su conducta; esto en

(38) Libro tercero: En busca del centro divino. Tra. J. Xirau y W. Roces. Mexico, 1957.

(39) Cap. 9.3.

laza perfectamente con el interés práctico de la metafísica vedānta. Tanto en Sócrates como en los filósofos vedantas, la especulación metafísica no tiene otro interés sino el de provocar la interiorización del hombre conectándole con una atención u observación que proviene de lo profundo del alma o del Ser, el discernimiento viveka en la Advaita.

Con Platón la metafísica se desarrolla como un estudio de la Realidad Verdadera o mundo divino de las ideas y su relación con la 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 Platonismo donde el alma y la Realidad divina (el "nús") llegan a unificarse, está 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 se encuentra en la metafísica, como fundamento del conocer, aunque no tenga el carácter que tiene la vedānta (40).

(40) "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 said, a relationship, or similarity, between them which makes knowledge possible. If in Plato it is the must which recognises the Ideas, before this Parmenides had already established a direct relationship between the phronein or "thinking" and the highest worth man can obtain, and his way, is, for Greek philosophers, the highest worth man can obtain, and has even religious value. Aristotle openly claims this when he says the theoretical way of life is the highest model, since it is God's."
(Adrados F. R. "Indian and Greek philosophy". Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona, 1977-78. p.p. 1-8)

3.2.- La búsqueda de lo Real

Las Upaniṣad más antiguas (41) dan diversas explicaciones sobre aquel principio indeterminado del que todo proviene.

Dos términos se emplean bajo diferentes aspectos: Brahman (42) 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. (43)

En las Upaniṣad intermedias (44) 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. Aparecen la separación entre el espíritu universal (Purusa) y la materia primordial (prakṛiti) (45) Y esta misma separación se hace en el estudio del hombre.

De la dificultad de unificar cosas tan distintas en apariencia surgió la metafísica sankhya que ya está planteada en el análisis de la materia y la psique de la Maitri Upaniṣad.

La misma intención primordial de las Upaniṣad antiguas se encuentra en las clásicas más recientes: la búsqueda del cono-

(41) Bṛihadārnyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kaushītaki

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

(43) Br. Up. II, 5, 19; Ta. Up. I, 5, 1

(44) Īshā, Katha, Shvetāsvatara, Muṇḍaka, Maitri, Māṇḍūkya

(45) En Sv. Up. IV, 10

cimiento 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 Ishā Upaniṣad se expresa la renuncia (46). 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 Māṇḍūkya Upaniṣad 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.

3.3.- 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

(46) Is. Up. I

importante papel. Es la ley del Karma (acción) de amplia difusión en la filosofía indú.

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 dura la preocupación por la causa y el efecto en la mente. Pero cuando se acaba esta adhesión mental, dejan de existir causa y efecto." (47)

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 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, seremos eternos e incondicionados por su misma naturaleza, son idénticos sin distinción alguna, por lo tanto son la Realidad eterna, idéntica ella misma y perfecta." (48)

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.

3.4.- 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 Vedanta, 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, es decir, la conciencia siempre se refiere a un objeto.

Las metafísicas que tienen esta base epistemológica, y podríamos enumerar todas las metafísicas occidentales, son consecuencia de las distintas maneras de entender la relación sujeto - objeto. Muchos sistemas metafísicos, parten de un realismo innuovo 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 estructurada." (49)

La definición de Cassirer del conocimiento, tal como el realismo lo ve, expresa perfectamente esta relación con el objeto.

Pero el objeto dirige al sujeto, en el realismo, 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 "Cojito 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 aún 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.

(49) Cassirer. "El problema del conocimiento". México, 1953. - p. 11

La metafísica teniendo en cuenta siempre la experiencia, se ha limitado a un sector de esta experiencia: la experiencia en el estado de conciencia vigílica, 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, como San 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 epistemología 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 extremos." (50)

"

En la advaita la síntesis del conocer y lo conocido - se dá 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 de la "advaita" distingue dos - vías:

- a.- La del conocimiento relativo o dual.
- b.- La del conocimiento absoluto o no-dual.

3.4.1.- Conocimiento relativo dual

El conocimiento dual, es el ámbito en que están insertas todas las metafísicas occidentales, según hemos visto y también muchas metafísicas indúes como la Samkhya y la Mimamsa, e incluso las escuelas del Vedānta monoteísta. Pero en la advaita el conocimiento relativo tienen su ámbito de validez dentro de la realidad dual. (51)

(51) El conocimiento relativo o empírico se divide en varios niveles (pramāṇa). En la enumeración de estos niveles la filosofía advaita sigue a la filosofía Mimamsa. En ella se reconocen seis conocimientos válidos.

- 1.- Percepción (pratyakṣa) que puede ser externa o interna. Conocimiento inmediato.
- 2.- Inferencia (anumāna). Es un conocimiento mediato.
- 3.- Testimonio verbal ("sabda" 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 de el 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.

El conocimiento empírico, con la distinción entre cono-
cedor ("pramātā") objeto conocido ("prameya") y conocimiento --
("prāmīti"), 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 desembo-
ca en un escepticismo como demostró Hume. Es un conocimiento de -
impresiones e ideas fundamentadas en sensaciones, como impresio--
nes privilegiadas. Es ciencia de creencias subjetivas y no de Ver-
dad absoluta.

La filosofía advaita demuestra que no se puede buscar=
una verdad absoluta a nivel de conocimiento de experiencia relati-
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 correspon--
diente. Y ningún nivel contradice a otro. Por lo tanto, toda teo-
ría del conocimiento que se ha hecho partiendo del estado de con-
ciencia víçlica no contradice la epistemología advaita.

"Los dualistas obstinadamente apegados a las conclusio-
nes, a las que les ha conducido su metodología, se con-
tradicen unos con otros, mientras que el punto de vis-
ta no-dual, no entra en conflicto con ninguno de ellos."

(52)

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 relativas a su tipo de conocimiento.

La unidad de la Advaita las engloba todas desde una visión diferente pero no contradictoria. La contradicción sólo surge entre distintas conclusiones a un mismo nivel de conocimiento.

3.4.2.- Conocimiento no-dual

El conocimiento no-dual solamente es posible cuando se ha trascendido el estado de conciencia dual, que es el estado habitual.

La trascendencia 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.

Una metafísica está incluida en la investigación sobre el conocer. 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 filosofar.

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

1° "śvarana" o el estudio.

2° "manana" o la reflexión sobre lo estudiado.

3° "nīdīdhyāsana" o la meditación para intuir y realizar el Ser.

El primero y segundo estadio requieren un trabajo con la razón exclusivamente, sin el cual no es posible un advenimiento natural, espontáneo del tercero o meditación, en el cual la razón da paso a la intuición o 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 meditación (nīdīdhyāsana), cien veces más eficaz que la reflexión. En cuanto al nirvīkalpa-smādhi (estado de conciencia de turīya) los resultados son infinitos." (53)

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 a los textos advaita a vivenciar la verdad no-dual, no a aceptar irracionalmente sus afirmaciones. Sólo así en el tercer estadio de la -

(53) Śāṅkara. V. S. M. "La joya suprema del discernimiento". Trad. R. Pla. México, 1980. Stoka, 364. p. 174.

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, lo que es plenitud sin dualidad, el sonido "om", es el cuarto estado (de conciencia) "turiya", el cual es idéntico al Ser ("Ātman"). El que conoce esta identidad, penetra en el Ser por medio del Ser". (54)

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 Śaṅkara ----

ha llamado a esta filosofía no-dual es porque va más allá de la distinción Unidad-multiplicidad, como va 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: "todo esto es verdaderamente "Brahman", "Sarvam Khal vidam Brahman".

"Todo esto se basa en el espíritu, el espíritu es el fundamento del universo, el espíritu es Brahman." (55)

"

4.- LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO EN LA ADVAITA

4.1.- Conocimiento espontáneamente válido

4.2.- El criterio de no contradicción

4.3.- La Verdad del conocimiento y los estados de conciencia

4.4.- La falsedad. Superposiciones

4.1.- Conocimiento espontáneamente válido

La filosofía vedānta considera la validez del conocimiento como intrínseca a ese conocimiento svaṭṭh-prāmānya. El conocimiento es válido por sí mismo svaṭṭh-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 válido (56) 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 conocer (57).

Por ello el criterio de validez del conocimiento es la no-contradicción (abādhita) y no la correspondencia al objeto.

4.2.- El criterio de no-contradicción

Las teorías del conocimiento de la filosofía occidental, han estado siempre más cercanas a la teoría de la escuela

(56) En sánscrito dos palabras se usan para designar conocimiento jñānan que puede ser conocimiento válido o inválido y pramā que es conocimiento válido solamente.

(57) Un estudio de la validez del conocimiento está en Vedānta paribhasa de Dharmaraja Adhvarindra. University of Calcuta. Cfr. - Satprakashananda. SW. Methods of knowledge. According to Advaita Vedānta. Calcuta, 1974. IV. p.p. 112-113

Nyaya indú 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 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.

4.3.- La verdad del conocimiento y los estados de conciencia

De acuerdo con los textos de la Māṇḍūkya 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 Māṇḍūkya 4) tiene un conocimiento válido relativo al ámbito que a barca (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 advaita, debe entenderse como no-contradicción durante el estado de conciencia que el ser humano "jīva" tenga en ese momento.

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 "turiya" mediante la liberación "mōkṣa" de la dualidad. Porque allí, la Conciencia está libre de toda relación.

"La dualidad que consiste en un sujeto que percibe y un objeto percibido, no es más que una producción de la mente. La conciencia es sin objeto. Es incondicionada y está fuera del tiempo, según ha sido declarado".

(58)

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 como "esto es" sino como "esto no es" como veremos en el capítulo 9 de este trabajo.

4.4.- 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 al concepto de realidad que deriva de la experiencia empírica. También, y ésta es la falsedad que más declara la Advaita, cuando se confunde con el Ser del hombre Ātman, al cuerpo.

"Ātman es verdaderamente uno, sin partes, mientras el cuerpo consta de muchas partes y sin embargo la gente confunde estas dos cosas. ¿A qué otra cosa puede llamarse ignorancia sino a esto? (59)

(59) Śaṅkara. Aparōksānubhūti. (Autorrealización). Advaita Ashrama. Calcuta, 1973. 17 p. 11

La superposición que está en la base de todas, es la de objeto y sujeto en la experiencia diaria de la conciencia dual.

"Ya que el objeto, "visaya" y el sujeto "visayin", dominios de la noción de "tu" y "yo", opuestas por naturaleza como las tinieblas y la luz, no pueden interpretarse y que sus propiedades (dharma) pueden interpretarse menos todavía; debe considerarse como erróneo el "superponer" al sujeto, esencia espiritual (cit) (dominio de la noción del yo), el objeto, e inversamente superponer al objeto el sujeto y sus propiedades.

Por tanto superponer a uno la esencia de otro y sus propiedades, sin distinguir entre dos categorías (dharmin) y sus propiedades, cosas absolutamente distintas; unir así la Verdad y la falsedad diciendo "Yo soy esto" o "esto es lo mío" es una práctica innata de la vida corriente que deriva de un conocimiento erróneo" (60)

Las superposiciones o identificaciones producen un conocimiento falso. La advaita las señala como punto de referencia en la investigación de la Verdad, desde el punto de vista de su realización.

Enumeraremos las más generales:

(60) Śaṅkara. "Prolegómenos an Vedānta". Trad. del sansc. de Ranou Paris, 1951. Introd. p. 1

- 1.- 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..
- 2.- La identificación del Ser con el cuerpo, identificación que se establece al pensar: "experimento placer o dolor", "veo con los ojos", etc...
- 3.- La identificación con estados mentales y emocionales; como al pensar "estoy triste", "soy feliz", "soy torpe", "soy virtuoso", "yo pienso", etc..
- 4.- La superposición de las propiedades de los órganos de los sentidos: "soy sordo" etc..
- 5.- 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" están referidas a relaciones particulares con los objetos o con las personas tomadas como objetos. Podrían 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 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 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 trasferencia de la noción de yo aham 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.

5.- ESTADOS DE CONCIENCIA

5.1.- Estados duales: de vigilia y de sueño.

5.2.- Estado de sueño profundo.

5.3.- El cuarto estado de conciencia: Turiya

5.4.- Estados no-habituales de conciencia y
conciencia originaria

5.1.- 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 conciencia (61). Desde el estado de vigilia, aparece el Ser como dividido en cuatro partes según el estudio de la Māṇḍūkya. La conciencia, es sin embargo, indivisa en sí misma.

"El estado de viśva abarca la experiencia de los objetos exteriores, taijasa conoce los objetos internos, prajñā es una masa indiferenciada de conciencia. Esta conciencia es por tanto una misma entidad que conoce a través de tres estados diferentes". (62)

El primero, y punto de referencia para los demás es el llamado jaḡrat 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.

(61) La psiquiatría experimenta, 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 esta 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.

(62) Kārikā, I, 1

El primer movimiento en el Ser aparece en la Māṇḍūkya como viśva y produce la experiencia de la realidad empírica "jaḡa rita-sthana"

"El primer cuarto (pāda), es viśva (cuyo campo es el estado de vigilia), conocimiento en el que se experimentan los objetos externos... (63)

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 ("antakaraṅga") objetiva este conocimiento, produciendo la experiencia de un mundo fenoménico.

Si la mente se divide a sí misma, sin proyectarse a través de los órganos de los sentidos, entonces conocemos los llamados objetos internos.

Gauḍapāda dice:

"Tanto los objetos que existen en la mente (como imaginación subjetiva), que se consideran no-manifestados,-

como los que existen fuera como manifestados (como objetos percibidos), no son sino simples imaginaciones, - la única diferencia deriva de los órganos sensoriales - por medio de los cuales, los de la segunda categoría - son conocidos." (64)

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, ideación e incluso los sueños.

El estado de sueño "svapna-sthana", corresponde al segundo cuarto (pāda) de la Māṇḍūkya. 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.

"Cada "jīva", tiene imaginaciones distintas objetivas - y subjetivas, y son percibidas y memorizadas según el conocimiento." (65)

(64) Kārikā II, 15

(65) Kārikā O. c. II, 16

Aquí coincide la Mandukya con la Brihdaranyaka, 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". (66)

Imaginar es conocer una cosa de una manera distorsionada, éste es el modo de conocer tanto del estado de vigilia como del de sueño.

Son 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.

El mismo Ser (Ātman) dividido en conocedor, conoci---miento y objeto conocido da apariciencia de realidad a este movi---miento de la conciencia. Si este movimiento 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 verdadero.

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. Pero si tuviéramos acceso a un nuevo estado de conciencia ¿cómo consideraríamos la experiencia del de vigilia?

5.2.- Estado de sueño profundo

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

"En el estado de sueño profundo, el que duerme no desea ningún objeto, y no ve ningún sueño. Es el tercer= cuarto prajñā; en él, todas las experiencias se unen y diluyen, llegando a ser una masa de conciencia indiferenciada." (67)

Es un estado de síntesis de experiencias, donde éstas=

se identifican disolviéndose (ekībhūta). Por ello se habla de él como de una masa indiferenciada (prajñāghana) (68).

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:

1.- svapna, que es el sueño habitual de los dos primeros estados y se caracteriza por la aceptación errónea de la realidad.

A través de este sueño, se ve una serpiente donde hay una cuerda, con el ejemplo clásico de la Advaita.

2.- nidrā, definido como oscuridad el cual se caracteriza por la ausencia de conocimiento de la Realidad.

Al primero svapna, corresponde el mundo de los efectos y al segundo nidrā, el mundo de las causas.

Los estados de viśva y taijasa, están identificados con los dos tipos de sueño. Pero prajñā, el sueño profundo solo=

(68) Esta disolución e indiferenciación se ha analizado experimentalmente. La psico-fisiología, ha estudiado el sueño profundo, midiendo por encefalograma los movimientos más lentos que en el estado de sueño con ensueños.

"El periodo 2 del sueño, se identifica por la presencia de los u sos del sueño, el periodo 3 se caracteriza por 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 períodos más ligeros, es decir, desde el periodo 1 al 4. El 4 es el periodo del que es más difícil= despertar." (Isacson Douglas Jubar y Schmaltz. Introducción a la psicología fisiológica. Madrid, 1974. p.386)

está condicionado por el sueño causal nidrā (69). Es por lo tanto un estado en el que no se capta la Realidad pero tampoco se tiene conocimiento erróneo de ella.

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 (susupta-sthana)

Con una bella metáfora se describe esto en una Upaniṣad;

"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." (70)

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

(69) Cfr. Com. de Śaṅkara. Kārikā I, 14

(70) Br. Up. IV, 3, 19

allá de las percepciones sensoriales y del pensamiento. La experiencia es de plenitud o beatitud, tal como se describe en las Upaniṣad, y tal como la explican también en todas las tradiciones, los místicos, yoguis, sufíes, sabios y religiosos 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 y 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 menos 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.

Estas palabras de Śāṅkara 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 inacabable." (71)

(71) Śāṅkara. "Viveka-sūda-māni. La joya Suprema del discernimiento." Trad. R. Pla. México, 1980. Śloka 526. p.237

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

Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo
Yo no supe donde entraba,
pero cuando allí me ví,
sin saber donde estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo
toda ciencia trascendiendo." (72)

5.3.- El cuarto estado de conciencia: turīya

La Mandukya sitúa al Absoluto como un cuarto estado del Ser (73)-
y a ella se refieren, respecto a este punto, los textos de filoso-
fía Vedānta (74).

La Maitrāyana Upaniṣad, que pertenece como la Māṇḍūkya
a los últimos, entre las Upaniṣad clásicas, habla también de cua-
tro condiciones del Ser y se refiere a la conciencia absoluta co-

(72) San Juan de la Cruz. Obras Completas: Madrid, 1966. p. 1033

(73) Ma. Up. 7

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

mo la cuarta aunque no lo diga explícitamente. Dice así en Mai. -
Up. VII, 11.

"El es el que vé, quien pasea como en sueños, quien es
tá en sueño profundo y quien está más allá del sueño.-
Esas son las cuatro condiciones del Ser, y la cuarta -
es la más importante de todas... Por la dualidad de lo
verdadero (la cuarta condición) y lo falso (las otras=
condiciones), el Gran Ser (Ātman) aparece como si fue-
ra dual".

Cuando la Chāndogya Upaniṣad habla de lo Real, lo Abso-
luto como "Uno sin segundo" (75); esta expresión indica una concien-
cia 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 re-
lativo. Es el uno sin opuesto.

Por eso cuando Gaudapāda define el estado de turiya co
mo no-dual, tiene exactamente la misma intuición de la Conciencia
absoluta que pueda encontrarse en las antiguas Upaniṣad, ya que -
la expresión no-dual apunta en la misma dirección que aquella o -
tra expresión del absoluto "el uno sin segundo"

A pesar de haber llegado a esa concisión en estas fór-
mulas sintéticas, hay intentos de explicar el inexplicable Absolu-
to a base de definiciones casi siempre negativas e incompletas. -
Como cuando Gaudapāda dice en el capítulo dedicado a la no-duali-
dad:

"A causa de esto voy a explicar ahora lo que está li-
bre de limitaciones, atemporal e idéntico siempre a sí mismo..."

(75) "En el principio hijo mío, lo Real (sāt) era uno sin segundo."
(Ch. Up. VI, 2, 1)

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.

5 4.- Estados no-habituales de conciencia y conciencia originaria

En estos últimos años se viene aplicando la denominación de "estado de conciencia" a la inexpresable Conciencia no-dual a la que estamos llamando aquí turiya.

Las más de las veces no se aplica el término con propiedad. Las alusiones que hace 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 Māṇḍūkya Upaniṣad.

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

"El proceso correcto del llegar a ser nos recompensa una y otra vez mediante experiencias cumbre. Ser y llegar a ser no son contradictorias 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. (del desarrollo y la trascendencia, del cielo que queda atrás (el de la regresión). El "Nirvāna superior" es completamente distinto del "nirvana inferior" aun cuando muchos clínicos los confunden." (76)

La experiencia del primer grupo deben 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 de la conducta, estarán incluidas en el estado de prajñā con mayor o menor lucidez, como se explicó en el capítulo anterior.

La conciencia Absoluta de turīva, 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.

(76) Maslow A. "Toward a Psychology of Being". Princeton, 1962. El hombre autorrealizado. Barcelona, 1976. p. 210.

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" a la que se refiere la tradición del budismo Zen.

"El significado más profundo de la práctica de los métodos del ASC (Estados alterados de conciencia) puede que lleven a comunicarnos con el territorio más profundo de nuestra conciencia o existencia psicológica que rige nuestras innatas funciones homeostáticas y la realización del "verdadero Ser". En el Zen este territorio se llama "Conciencia Suprema", "Conciencia de la existencia pura", "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 él (77)

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 la palabra estado está incluida. Teniendo esto presente la Conciencia turiya debería considerarse, no un estado más, sino la verdadera naturaleza de la Conciencia absoluta.

(77) Altered states of Consciousness. Ponencia para Coloquio internacional "Science et Conscience." Córdoba, 1979

6.- EL CONOCIMIENTO DE LO MULTIPLE Y LA ILUSION

- 6.1.- Causalidad y creencia en un mundo múltiple.
- 6.2.- Conciencia y existencia.
- 6.3.- El origen de la experiencia de lo múltiple.
- 6.4.- Māyā, la ilusión cósmica.
- 6.5.- Avidyā, la ignorancia fundamental.

6.1.- Causalidad y creencia en un mundo múltiple

Una diferencia fundamental entre la Advaita y otras metafísicas es que la Advaita no encuentra ningún fundamento para creer que el proceso de devenir es 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.

Gauḍapāda dedica un buen número de Kārikā a refutar las doctrinas basadas en la causalidad que fundamenta un mundo múltiple.

La filosofía occidental en general, ha afirmado la existencia del mundo externo basándose en la causalidad (78)

A lo largo del capítulo IV de las Kārikā, se demuestra que la causalidad no puede aplicarse a las realidades que -

(78) 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 existence, 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." (Hume D. "A treatise of human nature." Oxford, 1968, I. part. II. Sec. VI. p.p. 66-67)

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." (79)

Gauḍapāda ha visto, que la causalidad no puede fundamentarse en la Verdad. 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.

El motivo por el cual un universo causal se ve como real habitualmente, nos ha dicho Gauḍapāda que es el temor a la Realidad absoluta.

"Las enseñanzas sobre la causalidad han sido enseñadas por aquellos que fundamentan la realidad en la experiencia empírica, por temor al Absoluto inmanifestado". (80)

El temor lo produce precisamente la creencia en la dualidad. Porque en otra Upaniṣad se analiza psicológicamente -

(79) Kārikā IV, 42

(80) Kārikā IV, 42

este miedo que desaparece en la conciencia no-dual. Dice así:

"Tuvo miedo. Por tal razón el que está solo tiene -
miedo. Reflexionó: "si no existe nadie distinto a mí
¿de qué tengo miedo?" Entonces su miedo desapareció=
pues ¿de qué había de tener miedo?. En Verdad el mie
do lo produce otro." (81)

6.2.- Conciencia y existencia

Existir según la etimología latina, tiene el signifi-
cado de "estar ahí" este significado general, sin adentrarnos en
las diferenciaciones entre esencia y existencia que la filosofí
a vedanta no hace, concuerda con la expresión de "lo real".

"De lo irreal no hay existencia; de lo real no hay -
no-existencia." (82)

Para la filosofía Vedānta, en la que "lo real" coin-
cide únicamente con el Ser absoluto, sólo se puede hablar de e-
xistencia por referencia a la Realidad absoluta (83). sin embar

(81) Br. Up. I, IV, 2

(82) Bhaḡavad-Gītā, II, 16

(83) "Existence, in Vedānta is a term which indicates the nature
of the highest Reality. Brahman - Ātman is existence, sat (Sams
crit) Ulladu (tamil). It is not bare existence; it is existence
that is consciousness. (cit) and bliss (ananda). (Mahadevan T.M
P. "Ramana Maharshi and his philosophy of existence". Sri Ramanas
raman, Tiruvanāmalai South India, 1976. P.6)

go como la realidad, o lo 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.

En el sueño la mente aparece como doble, un sujeto - que conoce y un objeto conocido, sin haber salido de la conciencia individual del que sueña.

Gauḍapāda explica que en el estado de vigilia, aunque no vemos que la dualidad es ilusoria, funciona igualmente: La dualidad sujeto-objeto que nos parece real, no es sino una visión errónea de la conciencia única.

"Todas las cosas, las que se mueven y las que están inmóviles, son percibidas por la mente. Y no son más que la propia mente. Porque cuando la mente cesa de ser mente, la multiplicidad no se percibe nunca más"

(84)

En el sueño profundo no hay deseos ni objetos de ninguna clase. Por eso dice Gauḍapāda en el capítulo IV:

"La dualidad que consiste en un sujeto que conoce y un objeto conocido no es más que una producción de la mente!" (85)

La declaración es tajante: no se tiene la 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 vivido ese estado de conciencia lo expresa directamente. La conclusión que saca 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 no produce un mundo de objetos existentes, por sí misma. 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.

Se nombra en el vedānta al Ser como "sat-cit-ānanda" - lo que viene a significar que es una unidad, que cuando se desdobla en sí misma, es existencia idéntica a la esencia (sat). Conciencia pura (cit), y totalidad que se vive subjetivamente como beatitud o felicidad (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.

"La Realidad no es existencia inerte ni una subjetiva serie de representaciones. Es sat-cit, existencia-conciencia. Incluso una realidad no es una existencia sino "existencia", por lo tanto no es "conciencia como". En otras palabras, lo real es pura existencia y pura conciencia." (86)

63.- 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 solo 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, jīva, ha nacido, porque no hay ninguna causa que lo produzca. Esta es la Verdad Suprema: nada ha nacido jamás." (87)

Gauḍapāda 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 de la manifestación a partir de una entidad existente, otros sabios afirman que esa evolución procede de la no-existencia.

Y Gauḍapāda en su adhesión a la Verdad absoluta, llega a esta conclusión inmediatamente:

"Lo que es no puede devenir, lo que no es tampoco. Los que disputan (dualistas) razonando de esta manera demuestras la ausencia de evolución." (88)

(87) Kārikā III, 48

(88) Kārikā IV, 3 y 4

Es muy común que las diferentes doctrinas metafísicas recurran a un origen divino, como fundamento del universo. Pero Gauḍapāda 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 vígílica, 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 corresponde la realidad relativa que conocemos y que mientras no se trasciende este nivel de conciencia, será la única.

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 Krishnamurti (89).

La conciencia representativa o dual produce una realidad múltiple. Y cuando la Conciencia se vacía de esa realidad sólo entonces la Verdad está ahí. Gauḍapāda reserva el término "Lo Real", como estamos viendo para referirse al Conocimiento Verdadero no-dual.

(89) Truth and Actuality. London, 1977. Verdad y Realidad. Madrid, 1979

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. Śāṅkara ha explicado la percepción de la multiplicidad en los Brahma-sūtras (90)

Pero para saber de dónde nos viene lo que creemos que vemos, tenemos que investigar más allá de la percepción.

6.4.- Māyā, la ilusión cósmica

Gauḍapāda 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 turiya), pero la dualidad no es sino ilusión (māyā) ya que la no-dualidad es la suprema Realidad." (91)

(90) Br. Sū. Com. Śāṅkara II, 2, 28 y 29. pp. 418 a 425

(91) 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 Gauḍapāda, de que sólo existe la Realidad absoluta. 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 impermanente? Se pregunta Gauḍapāda.

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-samastī" controlada por Brahman manifestado, el Dios personal (Īśvara). La creación del universo físico y psíquico se deben 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.

"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 profundo, 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 realidad." (92)

Śāṅkara ha desarrollado el tema de māyā en sus comentarios a los Brahma-sūtras, evitando el concepto de irreal aplicado al mundo

(92) Von Glasenapp H. La filosofía de los indúes. Madrid, 1977. Trad. F. Tola. p. 209

Lo real es "sāt" (93) 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 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 realmente ni por ilusión."-
(94)

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 Gauḍapāda coincide esencialmente con la doctrina budista de la escuela "vijñāna-vadin"

(93) Sāt significa a la vez bueno y real.

(94) Kārikā III, 28

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 Śāṅkara 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. Śāṅkara 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 Bramasūtra. Mientras que Gaudapāda en las Kārikā pone más interés en destacar la existencia de una Realidad absoluta y la posibilidad de un conocimiento verdadero que lleve al Ser humano a esta única Realidad.

Sólo hay una Realidad y distintos niveles en el conocer. Esta 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"

6.5.- 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") (95)

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 del firmamento o el amarillo a la concha. A este tipo de ilusión tenemos que suponer un sustrato verdadero porque

(95) "adhyāsa nama atasmin tadhiddhih" conocer una cosa diferente de como es. (Brahman-sūtras. Bhāṣya. Com. Sankara. Cap. I. Se. I Preámbulo)

sin él no se podría superponer el falso atributo (96). Así comenta Śāṅkara la Kārikā II, 33 donde Gauḍapāda dice:

"Este ser es concebido a la vez como objetos irreales y como no-dual, incluso esos mismos objetos son concebidos en la no-dualidad. Porque la no-dualidad es la Plenitud."

Ya que la no-dualidad del Ser es lo único real. Es 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, en este caso 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.

(96) Cfr. Śāṅkara. Com. a Man. Up. y Kārikā de Gauḍapāda. Calcuta, 1973. p. 261

Esta es una ignorancia común a todos los seres humanos, porque pertenece a la memoria del pasado. Esta "avidyā" es falta de atención o distracción que ocasiona un recuerdo (smṛti).

"¿A qué se llama superposición? La respuesta es: es una inatención, que surge a diferentes niveles como resultado de alguna experiencia pasada." (97)

Y continúa explicando que cuando se confunde el nacer por la plata, la plata es un recuerdo de una pasada experiencia que se asocia al nacer por el parecido de ambas. Se ven como una misma cosa el recuerdo de plata y esto (el nacer), porque la diferencia no es captada.

Al sustrato nacer se 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:

- 1.- 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 producen en mayor o menor grado.
- 2.- Es el estado de sueño la identificación es con el cuerpo sutil cuyas envolturas son, a) "prāna-māyā", formado por el aliento vital. b) "mano-māyā", de sustancia pensante y "viñāna-māyā" o envoltura racional.
- 3.- En el sueño profundo, la identificación es 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".
- 4.- Estado trascendente "turīya". No hay identificación, no hay ignorancia. Es la Realidad Unica 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 recubre, 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 avidyā 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 vere--
mos más adelante, de eliminar la ilusión y dejar al descubierto=
lo Real.

7.- LA CONCIENCIA TESTIGO Y LA INTELIGENCIA

7.1.- El testigo "Sākṣī"

7.2.- La estructura psicológica del conocer.

7.3.- Buddhi

7.4.- La intuición del Ser.

7.1.- El testigo "sākṣī"

Según la Advaita 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. De el Ser la mente recibe la radiación de la conciencia e ilumina todo, incluso la luz." (98)

El Ser conoce por sí mismo, la relación sujeto-objeto, está involucrada 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 acto de conocer.

Las Upaniṣad hablan de un testigo, más allá del ego empírico, y este testigo es idéntico al Ser, "sākṣī", la función de este testigo es precisamente iluminar al individuo desde el Ser, sin dejar de ser uno con él.

(98) Satprakashananda. "Methods of Knowledge according to Advaita - Vedānta." p. 82

"El Ser trascendental no tiene límites. No está incluído dentro del sistema psicofísico. 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-sākṣi (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 ventana." (99)

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 "sākṣi".

Este testigo, puesto que ilumina por sí mismo, no puede ser otro que el Ser, único a pesar de su desdoblamiento en 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 di

ce que un solo y mismo "Ātman" es percibido como tri-
ple en un solo y mismo cuerpo." (100)

En el acto de conocer la conciencia pura se desdobra
en dos: el testigo "sākṣi", y el yo reflejado "cidābhāsa". Pero
esto es sólo en el conocimiento dual. El estado de conciencia -
"turiya", cuarto "pāda" de la Upaniṣad, no es percibido por el
testigo porque es la conciencia pura en sí misma.

7.2.- La estructura psicológica del conocer

El punto de contacto del Ser como testigo con el co-
nocimiento mental es el intelecto superior "Buddhi". Después en
un proceso de mayor densificación de la conciencia o mayor oscu-
recimiento, se pasará a "antaḥkaraṇa", la sede del "ego", indivi-
dual 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 pro-
gresiva 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 Kattha Upaniṣad (101) se da la explicación psico-

(100) Ma. Up. O.c. I, 12

(101) Ka. Up. III, 3, 4.

lógica 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 "indriyani". "Buddhi" es el intelecto capaz de discernimiento "viveka" porque está en contacto con el ser que "brilla por sí mismo" (102)

7.3.- Buddhi

La noción de "buddhi" no se explica en las primeras Upaniṣad. (103) El significado, siempre que aparece en las Upaniṣad, es el de inteligencia capaz de intuir el Ser "Ātman".

"Sólo puede verse por la inteligencia, no existe aquí la diversidad." (104)

(102) Esta teoría del conocimiento como iluminado por sí mismo "svataḥpra-kāśa-vada", se encuentra desarrollada sobre todo en el sistema sāṃkhya. El conocimiento en este caso es reflejo de "Puruṣa" o el ser inteligente en el "buddhi vṛtti". Hay una analogía con Platón incluso en el ejemplo del coche.

(103) En Maitrāyaṇi 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 "antaḥkaṇara" como ego o personalidad. En esta Upaniṣad aparece el aspecto psicológico del conocer más de tallado, seguramente por influencia de la filosofía Sāṃkhya.

(104) 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, "vajña - raspanđitam" produce sobre la inteligencia (buddhi) la experiencia del conocimiento dual.

"Como el movimiento de un tizón ardiente parece crear líneas rectas, o curvas, así el movimiento de la conciencia aparece como conocedor y conocido." (105)

7.4.- 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 de objeto." (106)

En el mismo sentido se habla en la metafísica vedanta de intuir al Ser.

La intuición del Ser es el conocimiento que tiene al Ser del hombre por objeto inmediato.

(105) Kārikā O. c. IV, 47

(106) Abbagnano. N. Diccionario de Filosofía. F. C. E. Buenos Aires, 1963. p. 699. Más adelante leemos que Leibniz dijo que se conocen por intuición las "verdades primitivas" (Nouv. Ess. - IV, 2, 1) es decir sin mediación de otras. Y Stuart Mill aclara: "Las verdades nos son conocidas de dos maneras, una directamente o por sí mismas, otras por mediación de otras verdades, las primeras son objetos de la Intuición o conciencia, las segundas de la inferencia." (Logic, introc. 4)

Es una visión representativa todavía, que se produce en la "buddhi" o intelecto superior. Es anterior o posterior a la conciencia de unidad o realización 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 del propio Ser "Ātman" en el estado de conciencia víglica - (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".
(107)

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 -- "sākṣi" 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".

(108)

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 yo empíricos están necesitados de esta donación de sentido y de significado. Sólo el Yo trascendental, aparece de inmediato a sí mismo como una evidencia." (109)

Lo mismo sucede con el Ser "Ātman", el cual mantiene

(108) En nuestro libro: "Jīva, el ser humano a través de los cuatro estados de conciencia." Madrid, 1979. P. 58

(109) De G. Berger. Phénoménologie du temps et prospective. P.P. 94 - 95. Citado por S. Ravade. O.c. p. 129

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 libera del conocimiento erróneo o "avidyā" y revela 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 vivenciada y como veremos en la tercera parte de este trabajo, 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.

8.- EL SER DEL HOMBRE

8.1.- ¿Qué es Ātman?

8.2.- El descubrimiento del Ser del hombre "vichara"

8.3.- "Ānanda" la plenitud del Ser.

8.1.- ¿Qué es el Ātman?

En las Upaniṣad 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:

- 1.- Aliento, en el sentido de espíritu. (110)
- 2.- El origen de toda acción en el hombre e idéntico al Absoluto. (111)
- 3.- Lo interno en el hombre e idéntico a lo Absoluto.
"Mi Ātman que está en el interior de mi corazón, es=
Brahman (112)
- 4.- El que gobierna todos los seres (113)
- 5.- Lo inmortal en el hombre.

"Aquel que estando en la tierra es distinto de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es= la tierra, y que rige desde dentro de la tierra, a--

(110) Av. Up. X, 8, 44

(111) Kau. Up. III, 8

(112) Ch. Up. III, 14, 4

(113) Br. Up. II, 5, 15

quel es tu Ātman, el Gobernante interno, el inmortal."
(114)

6.- La unidad de todo: "...en él (Ātman) todo se unifica (115)

7.- Ser, origen del amor: "No es por amor a otro por lo que se ama a otro, sino por amor al Ser" (116)

8.- Sujeto que trasciende al sujeto empírico:

"Tú no podrías ver lo que ve la visión, no podrías oír a aquél que oye la audición, no podrías pensar a aquél que piensa el pensamiento, no podrías conocer a aquél que conoce el conocimiento. Es tu Ser, Ātman que está en el interior de todo." (117)

9.- Lo Absoluto: Ayam Ātma Brahman" (el Ser es lo Absoluto) (118)

"Para el conocedor de la Verdad, todas las cosas llegan a ser el Ser" (119)

Después de la lectura de las Upaniṣad, 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. Estos son los dos aspectos que se encuentran en todas las definiciones, porque lo eterno, lo inmortal, lo originario, la unidad, coincide con el Absoluto.

(114) Br. Up. III, 9, 10

" (115) Br. Up. I, 4, 7

(116) Br. Up. II, 45

(117) Br. Up. III, 4, 2

(118) Ma. Up. 2

(119) Is. Up. 7

8.2.- El descubrimiento del Ser del hombre "vichara"

El descubrimiento del Ser en el hombre, finalidad principal de la Māṇḍūkya, 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 (upādya) (123) 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". - La temporalidad por ejemplo. El ser por el contrario es el mismo, Pleno de toda la realidad sustancial.

(123) 8 Upādya en capítulo 4.4 de este trabajo.

"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. 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 a conocerse tiene diferentes modos que varían con el pasado, presente y futuro. - El conocedor permanece inmutable, ya que tiene la naturaleza de estar siempre presente." (124)

La incompatibilidad de Ātman con el cuerpo y con el yo empírico, la fundamenta la 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 tiempo.

Ya que el individuo o yo empírico es lo limitado y - el Ser es lo permanente, que en el lenguaje vedanta 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. -
(125)

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 fundamental.
(126)

Esta investigación mediante la pregunta ¿quién soy yo? y durante una constante y minuciosa observación, va poniendo de manifiesto lo falso. Aquello que yo 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 fenó-

(125) Pour le sage indou... c'est en se désappropriant de toute propriété que tout l'être deviendra nôtre en nous meme. Nous serons alors emplis du tout, de l'infini (bhuman, anantam, purnam) et nous goûterons un bonheur entier paisible." (Hoang-Sy-Quy O.c. p. 146)

(126) El método de autodescubrimiento Vichara, ha sido ampliamente empleado por Ramana Maharshi. Osborne A. Ramana Maharshi and the path of selfknowledge. London, 1954. Trad. Scholz y A. Blay. Barcelona, 1963. Revista Viveka n°4 y 14. Madrid, 1978 - 1980

menos?. El camino de autodescubrimiento puede ser más largo o más corto pero la meta no está dada de antemano. La respuesta a la pregunta por el Ser del hombre no pertenece a "lo donocido", Es algo por descubrir.

8.3.- Ānanda, la plenitud del Ser

La felicidad es la plenitud del Ser uno.

Al producirse la unidad de conciencia, ānanda surge espontáneamente:

"Cuando la división entre objeto y sujeto, producida por la ignorancia, ha sido destruída por la sabiduría=vidyā", no queda sino "ānanda", felicidad espontánea y plena, sola y sin segundo." (127)

La unidad que es 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 compacta de conciencia la cual es plena y por ello feliz.

En la diversidad de la ignorancia la experiencia no es plenitud.

La búsqueda de la felicidad que en la tradición ética occidental es el móvil de toda acción, es en el 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 confundirla con el deseo o amor a los objetos.

Esto está expresado en una Upaniṣad con una belleza evocadora de la Verdad.

"No es por amor al esposo que se quiere al esposo, sino por amor al Ser...

"No es por amor al poder que se quiere al poder, sino por amor al Ser...

"No es por amor a los seres, que se quiere a los seres, sino por amor al Ser...

Por tanto querida Maitreyi, debemos descubrir el Ser, debemos escucharlo, reflexionar acerca de él, meditar en él. Ya que mediante el descubrimiento del Ser, escuchándolo, reflexionando y meditando, todo se conoce." (128)

Lo mismo que sucede tomando 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 realización de "Ātman", cesa la búsqueda de la felicidad, porque no queda nada que buscar, ya que nada hay fuera del Ser.

"El que está en estado de total omnisciencia (Brahman), la no-dualidad sin principio ni fin ¿qué más puede desear? (129)

9.- LA CONCIENCIA ABSOLUTA

- 9.1.- La vía negativa "neti, neti"
- 9.2.- El discernimiento. Viveka
- 9.3.- Paralelo con el Poema de Parménides
- 9.4.- Conocer es Ser
- 9.5.- La conciencia sin objeto

9.1.- Vía negativa: "neti, neti"

Toda la investigación filosófica de la 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 Māṇḍūkya Upaniṣad.

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" séptimo de la Māṇḍūkya:

"El cuarto estado de Conciencia "turiya" es el que no es conciencia global, ni es un simple conocer.

"Turiya" no es ni percibido, ni ligado a nada, lo 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.

Śaṅkara distingue dos tipos de expresión, la expresión indirecta "lakṣana" 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 de 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 solo 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 Upaniṣad con la vía de afirmación por analogía:

Negación: "Ahora la enseñanza es: "Esto no, esto no." (neti, neti) pues no existe otra definición sino la que niega."

Afirmación: "Su nombre (el de lo Absoluto) es lo Real de lo real. Los sentidos son lo real, y él es lo Real de ellos." (130)
En las Kārikā, Gauḍapāda remite a la tradición para definir lo Absoluto:

"El pasaje de la tradición que dice "El no es ni esto ni aquello", niega todas las ideas que tratan de describirlo (al Absoluto) por la naturaleza inaccesible de lo eterno." (131)

Lo mismo que sucede con el concepto de Brahman, sucede con la experiencia del estado de "turiya". Para señalar un

(130) Br. Up. II, 3, 6

(131) Kārikā III, 26

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 vígilica, 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 bhikkus 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." (132)

La vía de negación "neti,neti" no se aplica directamente al estado de conciencia absoluto 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 "turiya" 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"

"Como sólo se puede aplicar la negación a las cosas limitadas ya enumeradas, puede surgir la pregunta: si esto no es Brahman, ¿qué otra cosa puede ser?. Pero cuando se usa la "repetición" (neti, neti), todos los objetos de conocimiento son negados, y se sigue que nuestro más profundo ser, que no es un objeto de conocimiento, es Brahman. Entonces la curiosidad de conocer más, cesa.

De ahí la conclusión de que las expresiones fenomenológicas imaginadas de Brahman, se niegan y Brahman, permanece fuera de la negación.

El significado es: puesto que no existe nada, además de este Brahman, Brahman es llamado "Esto no, esto no". Ello no significa que el mismo Brahman no exista."

(133)

La Conciencia absoluta, queda en su estado puro (turīya) cuando las contradicciones del estado dual desaparecen. -

Mientras esto 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 mente." (134)

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, o positivo porque no se puede negar.

9.2.- 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 Upaniṣad. En realidad no es nada de lo que podamos concebir; el conocimiento se extingue

(134) Nisargadatta, Maharaj. I am that. Trad. M. Fryelman. Bombay, 1976. 2ºVol. p. 89.

La obra de Nisargadatta se fundamenta en el análisis del "Yo soy eso" de la tradición vedānta advaita, negando todas las superposiciones como método de investigación de la conciencia.

cuando desaparece la dualidad.

"Donde existe dualidad... Uno conoce a otro... pero cuando se convirtió en el Ser ¿con qué conocería y a quién?, ¿cómo podría conocer a aquel que es el que conoce? (135)

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 el 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 mismo."
(136)

El discernimiento es una visión desde el Ser que ilumina el campo de visión. Mediante el discernimiento se ve lo -

(135) Br. Up. II, 4, 12

(136) Taimi I. K. "La realidad primaria". Com. a los Shiva Sūtras Trad. W. Ballesteros. B. Aires, 1978. II, 2. p. 81

falso como falso (137)

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 se produce llevando el centro de la conciencia a un nivel más profundo, donde no hay dualidad 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 funcionamiento de la mente cuando está bajo control, es decir, cuando está libre de juicios, y capaz de discernimiento." (138)

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 ejercitamiento.

(137) Cfr. Viveka or discrimination. Rev. Prabudha Bharata Awakened India. Adv. As. Calcuta. (Vol. LXXXIV. 1979)

(138) Kārikā, III, 34

Las afirmaciones de la filosofía vedānta "Todo esto es Brahman" o "Yo soy el Ātman" (139) 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 la discriminación entre el Ser y el no Ser." (140)

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.

"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,

(139) Ch. Up. 3, 14, 1; Br. Up. 4, 4, 12

(140) Śāṅkara. Upadeśa Sāhasrī. Madras, 1873. Trad. Jaḡadananda XVIII, 90 p. 230

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." (141)

El discernimiento surge a partir del nivel de conoci-
miento dual, en la conciencia en que nos encontramos habitual-
mente. Pero no se trata de una capacidad intelectual, es la luz
de la inteligencia antes de ser aplicada a pensamientos concre-
tos. Aparece no obstante, a través de la reflexión intensa y -
constante sobre lo que se percibe en la conciencia dual. Cuando
aparece el discernimiento se transforma "el modo de ver" y deja
paso a un distinto nivel de conciencia.

El discernimiento culmina en una nueva visión, la vi-
sión de lo Real, que es una misma cosa con la Realidad, es de -
cir, "lo que es".

Por eso en síntesis, Śāṅkara puede decir:

"Se designa como Viveka, el discernimiento entre lo=
Real y lo irreal, la firme convicción de que Brahman
es Real y el Universo irreal." (142)

(141) Ch. Up. 8, 3, 2

(142) Viveka-Sūda-Mani. O.c. Sloka 20. p. 41

9.3.- Paralelo con el poema de Parménides

Las raíces de la investigación metafísica 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 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 una diosa, ("daimon" es brillante y luminosa) en su investigación. 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 Upaniṣad por ejemplo dice "con su luz todo es iluminado" (143)

Lo primero que hizo la metafísica griega con Parménides es usar el discernimiento para distinguir lo Real de las apariencias, y lo hizo como era de suponer diferenciando el cono

(143) Ka. Up. II, 2, 15

cimiento verdadero del 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" 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 Parménides (144) 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, se encuentra con que "la misma cosa y no la misma cosa parece ser y no ser." Mientras que aquel que avanza por el camino del conocimiento verdadero desemboca en el Ser. Porque sólo el Ser es.

El criterio de la Verdad del Conocimiento es la no contradicción para Parménides. El Verdadero camino es "que del ente es ser y del ente no es no ser" (145). Es decir: sólo el

(144) Parménides. Poema Ontológico. Fragmentos filosóficos de los Presocráticos. Trad. Y.D. García Bacca. Univ. Central de Venezuela

(145) O.c. I, 2

Ser es, el no-ser no es. No hay aquí distinción entre esencia y existencia, como no la hay en la metafísica vedānta advaita. El ser, 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 advaita:

1.- 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.

2.- El camino de la Verdad: para-vidyā, es vía de sabiduría y de confianza según Parménides, porque conduce al Ser.

Siguiendo el conocimiento verdadero llegamos a descubrir que:

"Es una misma cosa el pensar con el 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." (146)

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

"Una sola cosa queda como camino: el Ser es. Y en este camino hay múltiples indicios de que el Ser es ingénito e imperecedero, total y único, imperturbable e infinito; ni fue ni será, ya que es ahora total, uno y continuo." (147)

Aquello a lo que "una y otra vez habré de llegar es a la Conciencia única; Brahman en el Vedanta, o el estado de tu riya de la Māndūkya, donde coinciden conocer y Ser.

9.4.- 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." (148)

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 multiplici

(147) O.c. I, 7

(148) Mun. Up. III, 2, 9

dad del conocimiento relativo, la verdad deviene también relativa a ese nivel del conocer.

El conocimiento de la conciencia manifestada "vṛitti-caitanya" 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 fundamental."

(149)

La tradición vedānta fundamenta la Verdad absoluta en esta coincidencia entre el conocer y el Ser; y la mayoría de las Upaniṣad se refieren a ella a menudo para fundamentar todo lo conocido.

"Para el conocedor de la Verdad, todas las cosas llegan a ser el Ser." (150)

Y también:

"Todo esto (el universo manifestado), es movido por la Conciencia, fundamentado en la Conciencia, dirigido por la Conciencia, y tiene su ser en la Conciencia." (151)

9.5.- La Conciencia sin objeto

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

"El conocimiento del hombre iluminado no está condicionado por los objetos ya que ni los seres ni el conocimiento, nada ha sido declarado por aquel que está iluminado." (152)

Gauḍapāda hace referencia a la Conciencia sin objeto como el nivel donde el conocedor coincide con lo Real. Es un co

(150) Ia Up. 7

(151) Aí. Up. III, 1, 3

(152) Ma. Up. IV, 99

nocimiento desde el punto de vista de la no-dualidad, es decir= que 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 vígílico.

"Si por una hipótesis que en éste 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 alguna." (153)

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 (154). 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 cap. 6.

"El sueño y la vigilia representan los modos dinámicos de la Conciencia pura y lo que se considera como

(154) Un filósofo de la Universidad de Harvard afirma:
"Pero ¿hay quizás 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 racial. 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 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. Pues la crítica filosófica no es autoridad absoluta competente para cerrar la puerta al testimonio de la fuente de lo directo".
(Merrell - Wolf. F. The Philosophy of Consciousness without an Object. New York, 1.973.

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 idéntica. (155)

Los estados aparecen diferentes pero la conciencia -- permanece como la Realidad que hay en ellos.

Aunque para la tendencia dual de la mente veamos conciencia y mundo como separados, ninguno de los términos es separable uno del otro.

La Conciencia separada de la existencia relativa no sería una ilusión, una irrealdad.

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 si--

(155) Krishnaswamy Iyer. K.A. Les modes de la pure conscience en Etre n° 3, Levallois - Perret. France, 1.978. p. 19

guiente viene a la existencia, el estado anterior dis
minuye en memoria, el estado presente recibe en su mo
mento la marca de la Realidad. Así la pura conciencia,
lejos de llegar a ser una no entidad en ausencia de -
un mundo percibido, es por el contrario el mundo -
quien se reduce a nada cuando es sustraído de la Con-
ciencia pura". (156)

10.- LA REALIDAD DEL ESTADO DE TURĪYA

10.1.- El itinerario de la conciencia según las Upaniṣad.

10.2.- Realidad no-dual y realidad relativa.

10.3.- La apertura a lo desconocido

10.4.- Realidad atemporal

10.5.- La posibilidad de vivenciar lo Real.

10.1.- El itinerario de la Conciencia según las Upaniṣad

El camino de descubrimiento de la verdad que proponen las Upaniṣad es simultáneo a una transformación en la conciencia del que lo investiga. Las Upaniṣad 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 upaniṣádicas 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 está la intuición de lo Absoluto como principio supremo de la existencia. "Todo esto es en Verdad= Brahman" (157). 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 Upaniṣad es la intuición de la conciencia o el Ser.

Es el descubrimiento de la propia identidad.

¿Es posible vivenciar lo Absoluto a través del propio Ser?.

La intuición del Ser se presenta como algo indepen--
diente del pensamiento lógico, como una inspiración (158).

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 Ab-
soluta.

La constatación de este descubrimiento es el tema -
fundamental de las Upanisad.

"Mi Ātman que está en el interior de mi corazón es -
Brahman" (159).

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 cuer-
po y acercándose a la luz suprema, aparece bajo su -
verdadera forma, aquella es el Ser (Ātman); es la in-
mortalidad, la ausencia de temor, Brahman; y el nom-
bre de Brahman es "Realidad" (160)

(158) Il faut faire l'expérience de cette identité et se l'apro-
prier par une connaissance intuitive qui se présente à l'adepte=
comme une inspiration. La vie religieuse de ces hommes qui cher-
chaient l'unité était fondée sur l'expérience directe; ils atten-
daient l'expérience soudaine de la "plenitude", de la nouvelle=
naissance, ou transfiguration parfaite, de la conscience de leur
définitive indépendance par rapport à toute espèce de relativité
propre aux créatures." (Gonda I. Les religions de l'Inde. Pa-
ris, 1962. I. p. 244)

(159) Ch. Up. 3, 14, 4

(160) Ch. Up. 8, 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" (161)

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 Upaniṣad.

Yajñavalkya dice:

"Es tu Ātman, que está en el interior de todos los seres. (162)

Y también: "Yo soy el Ātman." (163)

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 Sanatkumara para que le ayudara en el descubrimiento de su propio Ser, a pesar de ser Narada un conocedor de todos los libros sagrados. Se

(161) Br. Up. I, 4, 10

(162) Br. Up. 3, 4, 2

(163) Br. Up. 4, 4, 12

presentó a él así:

"Yo conozco los textos, señor, pero no conozco el Ser (Ātman) y he oído a personas como usted, que aquel que conoce el Ser supera el dolor. Y yo sufro, señor: hacedme atravesar allende el sufrimiento."

(164)

Nada hay tan próximo al ser humano como su ser que es 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 por identificación con el cuerpo físico, 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. (165). En esta desidentificación nada real se pierde, sólo lo falso se ve como falso.

(164) Ch. Up. VII, 1, 3

(165) Cfr. Ch. Up. II

10.2.- Realidad no-dual y Realidad relativa

Ya que como hemos ido viendo hasta aquí, la constitución de lo Real, desde un punto de vista ontológico, no se da en el conocimiento dual de la conciencia de vigilia, tenemos 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 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 la realidad la obtienen de la conciencia misma. Por eso el camino de la investigación de la conciencia es a la vez el estudio del desdoblamiento de la Realidad absoluta en realidades relativas.

"Estos diez elementos existentes están en relación a la conciencia: los diez elementos de la conciencia están en relación a la realidad. Si los elementos de la realidad no existieran, los elementos de la conciencia no existirían, pues ninguna forma podría realizarse independientemente." (166)

La unidad de Conciencia es Realidad absoluta. En las Upaniṣad se explica mediante analogías.

Una de las más claras es la analogía del espacio. Se describe así:

"Lo que se llama Absoluto (Brahman) es este espacio "ākāśa" que es exterior al hombre. Pero este espacio que es exterior al hombre... es el mismo que está en el interior del hombre." (167)

La descripción coincide con la de las Kārikā. Gauḍapāda se basa en las escrituras, quizá en esta misma Upaniṣad cuando dice:

"Según las escrituras, el Ser Ātman es semejante al espacio "ākāśa" y los seres individuales "jīva" a los espacios varios contenidos en los cántaros." (168)

Esta unidad de conciencia de lo interno y lo externo o el Ser y la existencia es lo que significa Realidad en los textos que estudiamos Y también es el significado que a veces se ha dado

(167) Ch. Up. III, 8

(168) Kārikā, III, 3

a la palabra realidad en la filosofía occidental. (169)

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 resultado (170); lo cual nos hace sospechar que lo mismo 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.

(169) En el Diccionario de Filosofía de Abbagnano O.c. p. 991, dice refiriéndose al significado del término "Realidad" en los apartados 2 y 3

2.- En contraste con apariencia, ilusión, Realidad significa a veces el Ser en uno cualquiera de sus significados existenciales"
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."

(Encyklopadie der philosophischen wissenschaftem im Grundrisse. Ed. 1827. p. 142. Trad. Ovejero Y Maure, - Madrid, 1972)

(170) 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 a l'envers", comme structure - objet - 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 "surpaciél" de la perception visuelle et de la connaissance scientifique. Il prend pour "endroit" (right side) l'envers (wrong side) des êtres. (Ruyer R. La gnose de Princeton. Paris, - 1974. p. 34 y 35)

El ámbito de la causalidad al que pertenece la realidad empírica puede ser superado, y mientras no se supere, el conocimiento será un conocimiento relativo de verdades referidas a realidades relativas también.

"La Verdad absoluta, no admite la causalidad como algo verdadero, la realidad no es más que una relación entre verdades relativas (171)

Las Kārikā de Gauḍapāda determinan claramente que hay estados distintos de conciencia que corresponden a tipos diferentes también de realidad.

a.- El estado de conciencia vigílica que tiene por correlato la aparición de la realidad empírica, una realidad relativa.

"El ordinario estado de vigilia se reconoce como la dualidad de los objetos y la dualidad de las percepciones de esos objetos." (172)

b.- El estado de sueño que produce una realidad mental relativa también.

(171) Kārikā IV, 40

(172) Kārikā, IV, 87

"El ordinario estado de sueño se reconoce como la dualidad de la percepción de los objetos sin los objetos mismos." (172)

c.- Al sueño profundo no se refiere porque, en su estado ordinario es inconsciente.

d.- El estado de turiya o Conciencia no-dual la cual es idéntica a la Realidad.

"Hay otro 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." (172)

En efecto, en una de las Upaniṣad más antiguas, los sabios a que - alude Gauḍapāda, 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". Los sentidos son - lo real. El es lo Real de ellos." (173)

10.3.- La apertura a lo desconocido

El cuarto estado de "turiya" es algo nuevo, desde el 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 "turiya" 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 incoñoscible según la manera habitual del conocer, porque es el conocedor que a la vez es lo conocido y el conocer mismo.

"El no dualismo y el dualismo no pueden decidirse sobre bases teóricas únicamente. Si se realiza el "Yo" (El Ātman), la cuestión no se suscitará". (174)

Muchas veces, a lo largo de la historia de la filosofía se ha intuído 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 lugar (175)

Es marcando esta imposibilidad del conocer dual con toda claridad y destacando a la vez la posible apertura a lo desconocido, a lo nuevo, como 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 reservando el descubrimiento de lo Real.

"Tal cosa existe (lo desconocido), sólo cuando la mente y el corazón están libres de lo conocido y por con-

(175) Jiva. El Ser humano a través de los cuatro estados de conciencia. IV

siguiente hay vasto espacio... y sólomente en este estado puede el hombre escuchar y realizar una dimensión que de otra manera no puede encontrar haga lo -- que haga (176)

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 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 ayudar-- nos a despertar?.

10.4.- 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 ..

(176) Krishnamurti J. "El despertar de la sensibilidad o el arte de ver." P. Rico. 1967. p. 159

significa por lo 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 perfectamente." (177)

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 Realidad estará vedada para nosotros porque es incognoscible para el conoci--- miento 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 la realidad aparece partida en mil pe

dazos y separada en momentos. El cuarto estado de Conciencia pura es lo atemporal.

La experiencia de apertura de la conciencia ha sido explicada en la filosofía vedanta como una liberación Mōkṣa. Y es una liberación de la mente temporal y del yo empírico que esta mente crea.

El proceso 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 la muerte.
(178)

10.5.- La posibilidad de vivenciar lo real

Antes de vivenciar o al menos intuir, el estado de conciencia real, o "turiya", como se llama en Ma. UP., no es fácil, ni siquiera plantearse la posibilidad de su realización. Desde el conocimiento representativo de la conciencia vígilica esta necesidad no aparece. Porque el Ser no puede ser conocido mediante el -

conocimiento dual.

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 Upanishad que estudiamos y de las Upanishad en general. (179)

Cuando se habla de realización en este contexto no se hace referencia a la realidad (180), sino en el sentido que venimos dando a esta palabra es decir que hay una posibilidad real, verdadera de vivenciar un estado de conciencia de unidad. Tradicionalmente se ha venido llamando a este estado en occidente: "realización mística". En las Kārikā se habla de ella como la realización del Ser; es la realización de una conciencia pura, a la cual no se puede llamar mente, ya que la mente es representativa. Es una liberación de la dualidad que implica la liberación de la relación del conocer. Se llega a la Verdad median-

(179) "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, they are objects of mystical realisation."

..(Renade R.D. A constructive survey of Upanishadic philosophy)
Cap. I. p. 35.

(180) 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." Este es el significado más generalizado, el cual no tiene nada que ver con el significado que se da al término en este trabajo.

te la liberación del error del conocer y no de otra manera.

"Cuando la mente deja de imaginar por la realización - de la Verdad del Ser (Ātman), entonces la mente deja - de ser la mente y al no tener más objetos que conocer= se libera del acto de conocer (181)

La liberación "mōkṣa" de la que se habla bajo distintos aspectos en las Upaniṣad, no es sino salir de la esclavitud - de "avidyā" al conocimiento erróneo.

"Un hombre que se conocer 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 "mōkṣa" del mundo." (182)

En algunos textos se habla de esta liberación después= de la muerte (183) pero también se describe el estado de un liberado en vida (jīvanmukti)

"Aquel cuya mente siempre alerta y libre de las características del estado de vigilia, siempre exenta de todo deseo, vive constantemente en Brahman, es reconocido como un "jīvanmukti" (184)

(181) Kārikā, III, 12

(182) Sv. Up. VI, 15 y 16

(183) Ch. Up. III, 14, 4; Isa. Ud. 2

(184) Śāṅkara. Viveka-sūda-mānī . Sloka 429 O.c.

"Jīvanmukta" 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.
(185)

Gauḍapāda se refiere a esta liberación como un despertar del sueño de "avidyā"

Como se trata de un estado de conciencia, lo mismo que hay un despertar del estado de sueño al de vigilia, hay un despertar al nuevo estado de no-dualidad.

"Cuando el Ser humano "jīva", que estaba durmiendo por la influencia de la ilusión "māyā" sin origen, sale del sueño, despierta a la no-dualidad, sin principio, sin ningún sueño." (186)

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: el Ser, o lo Real.

(185) Astāvakra Samīta. Trad. Niryaśwarupananda. Calcuta, 1979, - II, 8, p. 21

(186) Kārikā I, 16

Sin embargo a la vez 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. El Maestro Eckhart dice:

"Es así como ocurre, en verdad: si quieres encontrar en tí a ese noble hijo (al Ser), es preciso que abandones la multiplicidad y vuelvas a tu punto de partida, al fondo de donde has venido." (187)

Pero ¿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 alcanzar, como para dirigir la mente en esa dirección y mantenerla sin distracciones.

"Sólo aquellos que poseen la sabiduría mantienen inquebrantable su convicción en el Ser eterno, idéntico a sí mismo; pero el hombre común no comprende esto." (188)

En cuanto a la disciplina mental, si se puede hablar aquí de disciplina (ya que la palabra suele emplearse para ajus

(187) Eckhart. Del nacimiento eterno. O.c. p. 107

(188) Kārikā, IV, 95

tarse 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 los medios adecuados, la mente que está dispersa por el deseo y la satisfacción, debe ser dirigida hacia su equilibrio. También hay que hacer lo mismo con la mente sumida en la oscuridad del Sueño, pues el estado de sueño es tan nocivo como el de deseo."(189)

Ante el primer obstáculo tradicionalmente se ha hablado de la necesidad de la renuncia, el desprendimiento, en sánscrito "vairagya". 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 esta Conciencia liberada.

El desapego, la renuncia, tan empleados en la accesión 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 hemos visto en el punto 9.2. de este trabajo)

"Por la creencia en la existencia de lo irreal, la mente se identifica con los objetos. Pero cuando comprende la irrealdad de tales objetos, deja de apegarse a ellos." (190)

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

"El que ha realizado la verdad de que no existe ninguna meta en particular. De esta manera llega al estado que está libre de deseo, sufrimiento y miedo." (191)

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

(190) Kārikā IV, 79

(191) Kārikā IV, 78

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.

"Una vez que han sido conocidos los tres objetos de conocimiento (los tres estados), por un hombre de gran inteligencia, el conocimiento de la Realidad surge espontáneamente." (192)

1-1

MĀNDŪKYA UPANIṢAD Y KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA

Traducción de los textos y comentarios "

(Comentarios con margen mayor)

Māṇḍūkya Upaniṣad

1.- La sílaba "om" es todo lo que es. Hay una explicación clara de ello: lo que ha existido, lo que existe, lo que existirá, to do es "om". Y lo que está más allá de los tres modos del tiempo esto también es "om".

Este primer capítulo de la Maṇḍūkya Upaniṣad, es una explicación de la palabra "om", como medio de com---prender a Brahman o el Absoluto.

2.- Todo lo que es, es lo Absoluto (Brahman), el Ser (Ātman) es lo Absoluto y el Ser tiene cuatro cuartos (pāda).

Cuatro estados de ser. Esta división en cuatro cuartos de algo indiviso, el Ser, es una concesión al es tudio, enumerando los distintos niveles que aparecen en nuestra conciencia. Se trata pues de cuatro niveles de conciencia.

3.- El primer cuarto es "viśva", estado de vigilia (1) conoci-- miento en el que se experimentan los objetos externos a través= de los siete miembros y diecinueve aberturas (2).

(1) Es el nivel de conocimiento sobre el que se ha -
construido la interpretación de la realidad científi
ca, filosófica o común.

El estado de vigilia es llamado también, "jagarita - sthana" que corresponde a "Viśva" en esta división de cuartos.

(2) Siete miembros corporales corresponden a los sentidos (indriyas) las diecinueve bocas son instrumentos para la experiencia:

- 1.- Los cinco órganos de percepción (buddhindriya)
- 2.- Los cinco órganos de acción (Karmendriya)
- 3.- Las cinco funciones del aliento vital (prāna)
- 4.- La parte del mental que se asocia a los órganos sensoriales (manas)
- 5.- El intelecto (buddhi)
- 6.- El sentido del "yo" (aḥankara) factor de individuación.
- 7.- La sustancia madre de la que se componen las formaciones mentales receptáculo de todas las tendencias innatas (citta)

4.- El segundo cuarto (pāda) es "taijasa", estado de sueño (1) con conocimiento interior en el que se experimentan los objetos sutiles a través de siete miembros y diecinueve aberturas (2)

(1) Estado de sueño con sueños, según los experimentos electroencefalográficos. En sánscrito este estado "svapna-sthana"

(2) Son los sentidos internos correlativos de los externos ya enumerados.

5.- En el estado de sueño profundo, el que duerme no desea ningún objeto ni ve ningún sueño (1). Es el tercer estado "prajñā" en él todas las experiencias se unen y se diluyen, llegando a ser una masa de conciencia indiferenciada. En ese estado se experimenta la plenitud o felicidad y es la causa del conocimiento (2).

(1) El sueño profundo o "susupti" en el que desaparece todo objeto externo o interno de conocimiento. Es indiferente a la percepción y a la no percepción como explica Śaṅkara, pero no es el estado de realidad Ver Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad IV, 3, 19

(2) La conciencia indiferenciada es la causa del conocimiento exterior y del ensueño. Más allá de este estado no rige la causalidad.

6.- Es el Señor, el conocedor de la totalidad, ordenador interno, fuente de todo lo que existe, el origen y la disolución de todos los seres.

El estado de pura conciencia es llamado por Śaṅkara el estado natural. En cuanto Conocedor es Dios "Iśvara", uno con el universo manifestado y uno con cada ser individual, causa última del conocimiento relativo o dual

7.- El cuarto estado (Turiya) 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.

"Turiya" no es ni percibido ni ligado a nada, es impensable, in-descriptible; 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 descubierta.

Sólo por vía negativa puede hablarse del cuarto estado de conciencia o "turiya". Porque en realidad hablar de cuatro estados es ya una concesión al lenguaje y al conocimiento relativo que se adquiere desde el estado dual de conciencia vigílica. El tratar de diferenciar, clasificar en distintos niveles o definir un estado es un acto que pertenece al conocimiento dual, único en que es posible el lenguaje racional. Sólo puede expresarse una indicación del cuarto estado o "turiya" a través de la negación de los otros tres, es decir a través de la negación de lo conocido. Este es el método advaita "neti - neti" (esto no, esto no) que conduce la investigación de lo irreal a lo Real.

En cualquier caso no hay nada que no sea el Ser en el hombre, y cualquier estructura de conocimiento in-telectual que se construya al respecto (en este caso la de los cuatro estados) no tiene más finalidad que el inducir al descubrimiento del Ser.

8.- Este mismo Ser (Ātman) considerado desde el punto de vista de las sílabas es idéntico a "om" (aum). La palabra "om" está compuesta de partes desde el punto de vista de los sonidos (matra) (1)

Los cuatro estados del Ser son los sonidos de "om" y los sonidos son los cuatro estados. Estos sonidos son "a", "u", y "m".

(1) "Matra" son sonidos o letras de la palabra "om". - en general significa medida.

9.- "Viśvanara", en cuanto es estado de vigilia, es también "a" - el primer sonido (de "om") (1). Se llama así porque tiene la primacía y porque todo lo penetra (2). El que conoce esta identidad realiza todos sus deseos y obtiene la primacía de todo.

(1) El sonido "a", según afirma la tradición indú, es la totalidad del lenguaje articulado.

(2) El estado de vigilia penetra todo el universo manifestado ya que a partir del estado de vigilia conocemos los demás estados.

10.- "Taijasa" el estado de sueño, es la letra "u" (la segunda letra de "om")' Se le llama así por su superioridad y por su posición intermedia. El que conoce ésta identidad eleva su conocimiento (1), llega a ser considerado igual por todos (2) y en su descendencia nadie ignorará a "Brahman".

(1) "Tajasa" se asocia a las ideas del estado de sueño; por eso es en este estado en el que se descubre la verdad de que el universo es una ideación (manah-span-dana) y no una realidad objetiva como aparece en el estado de vigilia.

(2) Es mirado de la misma manera por todos los hombres

11.- "Prajñā" el estado de sueño profundo, es la letra "m". Se le llama así por el hecho de que es la medida de todo aquello en que es absorbido (1). El que conoce esta identidad es capaz de medirlo todo y por otro lado lo contiene todo en sí mismo (2)

(1) Así como las letras "a" y "u" se unen y se absorben en la letra "m", del mismo modo los estados de vigilia y sueño con ensueños se unen y se absorben en el estado de sueño profundo, el cual es causa de todo.

(2) Según explica Śaṅkara en sus comentarios, el que realiza este conocimiento se descubre él mismo, como causa de todo.

"Ātman" en cuanto causa de todo, coincide con "Īvara" causa última del universo.

12.- Aquello que no puede separarse en elementos (1), lo que es inaccesible (2), lo que disuelve las apariencias, lo que es plenu- tud sin dualidad, el sonido "om", es el cuarto estado (turiya) el

cual es idéntico al Ser (Ātman). El que conoce esta identidad penetra en el Ser por medio del Ser (3)

(1) Ni elementos ni sonidos hay; es el silencio indivisible.

(2) No puede alcanzarse por los medios habituales sensoriales o mentales.

(3) El Ser individual (Ātman) penetra en el Ser universal (Brahman) al realizar esta identidad.

KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA

CAPITULO I.- LA REALIDAD SEGUN LAS ESCRITURAS. AGAMA

CAPITULO II.- LA APARIENCIA DE REALIDAD. VAITATHYA

CAPITULO III.- LA NO-DUALIDAD. ADVAITA

CAPITULO IV.- LA EXTINCION DEL TIZON ARDIENTE . AĪĀTA-SĀNTI

I.- LA REALIDAD SEGUN LAS ESCRITURAS "AGAMA"

I.1.- El estado de "viśva" abarca la experiencia de los objetos exteriores, "taijasa" conoce los objetos internos, "prajñā" es una masa indiferenciada de conciencia. Esta conciencia es por tanto una mínima entidad que conoce a través de tres estados diferentes.

I.2.- "Viśva" es el conocedor situado en el ojo derecho (1), -- "taijasa" el conocedor que está en el interior de la mente, "prajñā" está en el eter y en el corazón. Así un solo conocedor es conocido como triple en el cuerpo.

1) El ojo derecho representa todos los órganos sensoriales a través de los que se perciben los objetos. Según las escrituras indúes el ojo derecho es el que -- principalmente percibe.

I.3.- "Viśva" tiene experiencia constantemente de lo físico. -- "Taijasa" en lo sutil y "prajñā" de la plenitud ("ānanda"). Daros cuenta de que se trata de tres géneros de experiencia.

I.4.- "Viśva" encuentra su satisfacción en lo físico. "Taijasa" en lo sutil y "prajñā" en la plenitud ("ānanda"). Daros cuenta de que la satisfacción es de tres géneros.

I.5.- Aquel que conoce a la vez el sujeto y a los objetos de expe

riencia, que se han descrito como asociados a los tres estados, - no es afectado por los objetos de cada estado, ni siquiera mientras los está experimentando.

Conocer a la vez el sujeto que experimenta y el objeto experimentado, significa haber traspasado la ilusión - de dualidad conocedor-conocido. Significa también que no se está en ninguno de los tres estados.

I.6.- Es un hecho establecido que sólo los seres existentes tienen un origen (1). El aliento de vida (prāna) engendra todas las cosas. El espíritu (Puruṣa) (2) crea, bajo formas distintas, las conciencias individuales (jīva) (3).

(1) Se sobreentiende aquí que no hay una realidad sin origen. En este caso existir sería ser en el tiempo, - no ser en cuanto a realidad absoluta.

(2) El usar el término "Puruṣa" en lugar del de "Brahman" es extraño y hace pensar en interposiciones de - lenguajes filosóficos paralelos. El significado no obstante permanece idéntico.

(3) Como los rayos del sol las diversas conciencias individualizadas (jīva) son emanaciones del Espíritu, según comenta Śāṅkara.

En el texto se señala la diferencia entre el origen de

los "jīva" o individuos conscientes y el origen de las cosas que es la vida o "prāna". El origen o causa última de los dos principios es "Brahman", el cual se designa con un nombre u otro, según se refiere a la manifestación consciente o inconsciente.

I.7.- Algunos que reflexionan sobre la creación, consideran el origen de las cosas como una expansión (de Dios) (1) mientras que otros ven la creación como una ilusión o sueño (2).

(1) Es la teoría creacionista-emanacionista de las Escuelas Nyaya y Vaiśeṣika que postulan un dios creador (Iśvara) como causa eficiente del universo. Como se basan en la búsqueda de una causa, es válida únicamente para los tres niveles de conciencia relativos.

(2) Aquellos que se apoyan en la teoría de "māyā" o la gran ilusión para explicar la existencia del mundo los "Mayavadín" que afirman exactamente que el universo es de la naturaleza del sueño y la ilusión (svapna-māyāsa rūpa).

Desde el punto de vista de la no-dualidad, todo lo que en los tres niveles de conciencia aparece como creación es una ilusión. Pero considerar que el universo tiene como causa a la ilusión es otra cosa, porque de la ilusión y el sueño que son irreales no puede surgir nada.

I.8.- Los que consideran la creación como real la atribuyen a la voluntad divina (1), mientras que los que se dedican a estudiar el tiempo, consideran que todos los seres nacen del tiempo.

(1) Esta declaración puede verse en el Rigveda, X, 129

4

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

Se refiere a teorías de la época sobre la causa de la creación y emanación del universo.

- Las Kārikā 6 y 7 presentan cuatro filosofías creacionistas cosmológicas que tratan de explicar la causa del universo.

- 1.- Como manifestación del poder divino.
- 2.- Como manifestación de la naturaleza del sueño y la ilusión. (Kārikā, 7)
- 3.- Como manifestación de la Voluntad divina que se cumple. (Kārikā, 8)
- 4.- Como manifestación con origen en el tiempo (kārikā, 8).

Esta Kārikā 9 se refiere a una filosofía teleológica.

La creación tiene por finalidad:

a.- la felicidad que Dios obtiene de ella.

b.- Un juego de Dios.

Buscar una finalidad a la Realidad es igual que imaginar que Brahman que es felicidad suprema (paramananda) puede tener un deseo que le haga salir fuera de sí. Y - ésto es absurdo.

I.10.- Aquel que es Señor inmutable, inalterable de todos los seres, el que pone fin a todos los sufrimientos (1); éste que es no dual brillante y omnipotente es al que se designa como "turiya" - o cuarto estado.

(1) "Işana", Señor de la liberación, es la palabra para designar aquel que produce la cesación de todo sufrimiento.

El estado sin ignorancia (turiya) es el fin de este sufrir.

I.11.- Los estados de "vişva" y "taijasa" están condicionados a la causa y al efecto, pero el estado de "prajñā" no está condicionado más que por la causa. Y en el estado de "turiya" no hay causa ni efecto.

Los estados de "vişva" y "taijasa" son el efecto de una percepción errónea de la realidad. Tomar la cuerda por una serpiente es el ejemplo clásico del vedantismo. Mientras que en el tercer estado "prajñā" no hay percepción de la realidad. Están por lo tanto estos tres esta

dos condicionados por la causa (la no-percepción), pero el tercero no es consecuencia del efecto, es decir de la percepción errónea.

En cuanto al cuarto estado, está más allá de la causa es decir de la no-percepción de la realidad, tanto como del efecto de esta ignorancia o percepción errónea de la realidad.

I.12.- "Prajñā" no tiene conciencia ni del yo ni del no-yo, de la verdad ni del error (1). "Turiya" es el que ve eternamente la totalidad. (2)

(1) No existe la dualidad que es el efecto de la ignorancia "avidyā".

(2) Śāṅkara dice que el cuarto estado es el "Espectador eterno universal" porque permanece en los tres estados y porque todas las entidades de las distintas percepciones no están sino en "turiya" o Realidad. La tradición dice: "No hay más espectador que Este"

I.13.- La no-percepción de la dualidad es común en "prajñā" y en "turiya". Pero en "prajñā" está unido al sueño en cuanto causa (1) mientras que en "turiya" no hay este sueño (2)

(1) "Bija-nidrā-yuta". La relación causal produce la dualidad, un universo múltiple. Es el sueño de la igno

rancia o el desconocimiento de la Realidad la causa de las causas.

(2) En "turiya" no hay sueño de ignorancia, luego es un estado libre de la causalidad.

I.14.- Los dos primeros estados están afectados por el sueño con ensueños y por el sueño; "prajñā" se caracteriza por el sueño sin ensueño. Los que conocen la verdad no ven ninguno de estos dos tipos de sueño en el cuarto estado (1)

(1) Se refiere a la necesidad de vivenciar la Verdad, es decir, el cuarto estado de conciencia, para salir de los distintos tipos de sueño. Sólo el que conoce la verdad por haberla vivido sabe qué es lo Real y puede diferenciar lo que es sueño de lo que no lo es.

I.15.- El sueño con ensueños (svapna) es la percepción errónea de la realidad; el sueño sin ensueños (nidrā) es el estado del que ignora lo que es la Realidad. Cuando desaparece la percepción errónea de estos dos estados, se realiza el cuarto estado.

I.16.- Cuando el ser humano (jīva) (1) que estaba durmiendo (2) por la influencia de la ilusión (māyā) sin origen, sale del sueño (3), despierta a la no-dualidad sin principio, sin ningún sueño (4).

(1) "Jīva" es el hombre, la conciencia, individualizada.

(2) Dormir es en este caso estar sumido en la ignorancia, no ver la Realidad.

(3) Despertar es salir del sueño de la ignorancia, irrumpir en lo real.

(4) Realizar la no-dualidad es ir más allá de los tres estados estudiados de vigilia, sueño con ensueño y sueño profundo. Es entonces cuando el ser humano encuentra su verdadera naturaleza como "Ātman". Este estado está más allá de todo cambio (nacimiento, crecimiento, madurez, muerte). Es por tanto un descubrimiento del ser del hombre como eterno.

I.17.- Si la multiplicidad que se percibe, existiera, desaparecería sin duda (1). Pero la dualidad no es sino ilusión (māyā) (2), ya que la no-dualidad es la suprema realidad.

(1) La multiplicidad no existe, ni tampoco la dualidad por eso no puede decirse que al entrar en el estado de "turīya" o conciencia real, desaparece la realidad. Decir esto sería admitir que la dualidad tiene alguna realidad.

Para el vedanta advaita la dualidad y con ella la multiplicidad son percibidas por efecto de la ignorancia,

pero no tienen existencia real. El universo fenoménico ni aparece ni desaparece. Si es percibido correctamente es lo real (Brahman), si se percibe incorrectamente se ve como múltiple. "La diferencia entre un conocedor (Jñānin) y un ignorante (ajñānin) es que el primero ve el universo en tanto que Brahman, y como consecuencia él no percibe ni aparición ni desaparición, mientras que el ignorante cree en la realidad del universo como distinto de Brahman y por ello habla de la desaparición del universo. (Swami Nikhilananda. Notas a Man. Up. p. 145. Trad. francesa)

(2) La multiplicidad es dualidad y ésta no es sino el efecto de no percibir la unidad real o realidad suprema.

I.18.- Las ideas de multiplicidad que alguien imagina, se pueden hacer desaparecer (1). Esta explicación tiene como objetivo el facilitar esta enseñanza (2). Cuando se descubre la suprema verdad la dualidad no existe.

(1) El instructor vedanta-advaita trata siempre de que el alumno rompa estas ideas de dualidad para que pueda intuir la unidad.

(2) Enseñanza basada en las Upaniṣad, en este caso en la Māṇḍūkya Upaniṣad.

I.19.- Cuando se trata de descubrir la identidad de "viśva" y el sonido "a", esta identidad está basada en el hecho de que cada uno ocupa un primer lugar (1). Además, la identidad está dada, porque cada uno abarca la totalidad (2)

(1) En la serie de sonidos y en la serie de estados de ser.

(2) La totalidad de la serie en cada caso.

I.20.- La identidad de "taijasa", y el sonido "u" es evidente por la mayor elevación de ambos (1). También se identifican por el lugar medio que ocupan (1)

(1) Siempre dentro de la serie correspondiente a cada uno.

I.21.- La identidad de "prajñā" y "m" se basa en que los dos son medida (1). Otra razón de identidad es que todo se funde y disuelve en "prajñā" lo mismo que en "m".

(1) Son medida en cuanto a la construcción y disolución del universo. Son pues causa.

I.22.- El que conoce lo que es común en los tres estados, merece ser venerado y considerado como un gran sabio (muni) por todas las criaturas.

I.23.- El sonido "a" conduce a "viśva" el sonido "u" a "taijasa", y el sonido "m" a "prajñā"; pero para el silencio no hay nada a conseguir.

Se hace referencia aquí a aquéllo que se encuentra más allá de las causas evocado por el silencio, que no conduce a ningún estado porque es pleno en sí mismo.

I.24.- El sonido "om" debe conocerse parte por parte. Las cuatro partes (1) son idénticas a los sonidos.

Cuando el sabio ha aceptado el significado del sonido "om" parte por parte, no debe pensar en nada más allá (2)

(1) Cuatro estados de conciencia del ser.

(2) Más allá de las partes no hay nada que puede ser pensado o estudiado. Estudiar parte por parte no incluye la Realidad la cual no es una parte y por estar más allá de toda causalidad no puede ser abordada mediante el pensamiento racional

I.25.- El pensamiento debe ser absorbido por el sonido "om" no supremo (1) y al mismo tiempo se considera también el "Brahman" supremo (1) no habiendo nada antes que él ni después que él, sin existir nada fuera de él, ni como efecto de él. El sonido "om" está más allá de todo cambio.

(1) Brahman no-supremo es el llamado "apara Brahman" - la realidad sujeta a la causalidad. Mientras que "Brahman" supremo "para Brahman" es la realidad incausada, o "turiya" el cuarto estado.

I.27.- "Om" es en verdad el comienzo, el medio y el fin de todo.- Conociendo el sonido "om" se llega a realizar la unión con la realidad suprema.

I.28.- Hay que saber que el sonido "om" es el Señor (Išvara) siempre presente en cada corazón, y cuando el sabio ve la presencia - de este sonido en todas las cosas, supera para siempre el sufrimiento.

Al describir la Verdad por medio de la discriminación= entre lo real y lo irreal, el sabio se hace uno con la realidad donde ninguna causa de sufrimiento subsiste.

I.29.- La palabra "Om", silenciosa (1) cuyo sonido es inconmensurable (2), palabra que es plenitud porque niega toda dualidad,- hace que sólo aquel que la conoce sea un verdadero sabio (3)

(1) El verbo, la palabra primordial.

La palabra silenciosa sin sonido, es "turiya", la realidad absoluta.

(2) Amatra sin medida.

(3) Sólo es verdadero sabio quien ha vivenciado el estado de realidad "ningún otro, por versado que esté en las Escrituras, merece tal título", dice Śaṅkara en sus comentarios al finalizar el capítulo (āqama-prakaraṇa)

II.- LA APARIENCIA DE LA REALIDAD "VAITATTHYA"

II.1.- Los sabios han afirmado que en el sueño todos los objetos son irreales, porque estos objetos están situados en el interior- (1) y por su abreviación.

(1) Dentro del cuerpo del que sueña, según la percepción habitual. En el sueño lo que vivimos como objetos son ideas en nuestra mente, que no trascienden lo que llamamos nuestra individualidad cuerpo-mente.

II.2.- Dada la brevedad del Tiempo, el que sueña no puede ver lo soñado fuera de su cuerpo, y cuando se despierta no reconoce nada de la escena de su sueño.

II.3.- Las Upaniṣad, apoyándose en la razón, afirman que los carros, etc... que se perciben en el sueño, no existen (1). Por lo tanto la irrealdad de las experiencias del sueño queda establecida y demostrada racionalmente.

(1) En Brhadāranyaka Up. IV, 3, 10 se lee: "Donde no hay ni carros ni enganches, ni caminos, crea carros, enganches y caminos. Donde no hay ni placeres ni alegrías, ni delicias, crea placeres, alegrías y delicias. Donde no hay realmente ni lagos, ni lagunas, ni ríos, crea lagos, lagunas y ríos, únicamente él los crea."

II.4.- Así como los múltiples objetos que ve el que sueña son ilusiones porque son percibidos como si fueran reales, 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.

II.5.- Los sabios afirman que el estado de vigilia y el de sueño son idénticos. La similitud de la diversidad de objetos percibidos en ambos casos ya ha sido probada (1)

(1) la prueba consiste en la dualidad que se establece entre el que experimenta y lo experimentado, lo cual subsiste en los dos estados (vigilia y sueño). Śāṅkara dice en sus comentarios "...en los dos estados, la experiencia de los objetos está asociada a la relación de sujeto y objeto."

II.6.- Lo que no existía en el origen, no existirá en el fin, ni existe tampoco actualmente (1). Siendo objetos (2) semejantes a las ilusiones (3), sin embargo los consideramos reales.

(1) No existen realmente los objetos que no tienen existencia anterior ni posterior a la experiencia. Esto se aplica lo mismo a los objetos de los sueños que a los objetos empíricos, los cuales están en constante cambio.

(2) Objetos percibidos en el estado de vigilia es decir el mundo fenoménico.

(3) Las ilusiones son los objetos que vemos en sueños.

II.7.- Los objetos (de la experiencia de vigilia) tienen una motivación, lo cual se contradice con lo que sucede en el sueño (1). = Debe admitirse sin duda que ambos objetos (2) son ilusorios puesto que tienen un comienzo y un fin.

(1) Śāṅkara explica esta contradicción con el ejemplo de un hombre que coma despierto hasta saciarse y sin embargo durante el sueño puede sentir hambre, o la inversa.

Desde un estado, el otro resulta falso.

(2) Los de vigilia y el sueño.

II.8.- Lo que es nuevo (en el sueño) se debe a las condiciones de la actividad mental del sujeto, como por ejemplo la visión de los habitantes del cielo.

El soñador experimenta los objetos del sueño tal como lo haría el que después de haber sido bien informado, se encontrara allí (1)

(1) Se trata pues de elementos condicionados de antemano por el trabajo mental, los cuales se basan en la memoria.

II.9.- En el sueño lo que es imaginado como interior mentalmente es irreal, lo que es percibido como exterior (mentalmente también)

parece real. Pero imaginaciones y percepciones son igualmente ilusorias.

III.10.- En el estado de vigilia sucede lo mismo, lo que se imagina como interno mentalmente es irreal, y lo que se percibe mentalmente como externo parece real. Pero la razón nos dice que en ambos casos son ilusorios.

El argumento consiste en deducir que tanto cuando se imagina (objetos internos), como cuando se percibe (objetos externos), se trata de una actividad mental, la realidad soñada y la percibida, son pues creaciones de la mente.

II.11.- Si en estos dos estados, los fenómenos son ilusorios, -- ¿quién conoce los fenómenos? ¿quién los imagina?

II.12.- Por el poder de su propia "māyā" (1), el Ser (Ātman) que brilla por su propia luz, conoce e imagina en él mismo y por él mismo. El es el único conocedor de los fenómenos, tal es la certeza de la Vedanta.

(1) "Māyā" es la ignorancia, causa de que el Ser a través de la mente haga aparecer un universo manifestado.

II.13.- El Señor, (El Ser o "Ātman"), dirigiendo la mente hacia fuera, manifiesta todas las cosas limitadas; también dirigiendo la mente hacia dentro las imagina.

II.14.- Puesto que los fenómenos interiores que tienen el pensamiento por medida, y los fenómenos exteriores que tienen por medida los dos tiempos (1), no son sino imaginaciones, no hay ninguna causa para diferenciarlos.

(1) Pasado y futuro.

II.15.- Tanto los objetos que existen en la mente y a los que se considera no-manifestados, como los que existen en el exterior - considerados manifestados, no son más que simples imaginaciones; - la única diferencia entre ellos deriva de los órganos sensoriales
(1)

(1) Los objetos del mundo exterior a la mente, son conocidos a través de los órganos sensoriales, a diferencia de los objetos puramente mentales.

Pero esto no supone una diferencia real entre los objetos no manifestados (los objetos físicos).

Esta posición de la filosofía advaita denota una teoría del conocimiento que está más allá de las corrientes habituales, tanto las realistas como las idealistas. En efecto, la mente y todo el mundo mental interno -- (pensamientos, ideas, conceptos, etc...) son objetos, - por tanto irreales.

II.16.- Cada "Jiva" tiene imaginaciones distintas: objetivas y subjetivas, y son percibidas y memorizadas según el conocimiento (1)

(1) "Jīva" bajo el efecto de "māyā" la ignorancia, imagina múltiples objetos, los cuales son relacionados como causa y efecto por la memoria.

Imaginar es conocer de una manera distorsionada. El ejemplo de la cuerda que se toma por una serpiente es un caso de imaginación. Según el conocimiento así son las cosas memorizadas, que se perciben como realidades. Cuando el conocimiento no es verdadero, la realidad que se percibe es errónea.

II.17.- Lo mismo que una cuerda en las tinieblas puede imaginarse como una serpiente u otros objetos, así sucede con el Ser (Ātman) que se imagina de diferentes formas.

El Ser no es conocido en su verdadera naturaleza, lo que se conoce son los fenómenos enlazados por la relación causa y efecto.

II.18.- Cuando se revela la verdadera naturaleza de la cuerda, todas las ilusiones en torno a la cuerda se desvanecen, y se tiene la certeza de que allí no hay más que una cuerda; así es la certeza al realizar el Ser (Ātman)

El descubrimiento de lo Real, a través del Ser "Ātman" coincide con la evidencia de la Verdad del conocimiento.

II.19.- Si se toma (al Ser) por el aliento vital, "prāna" o por otros innumerables objetos, es por efecto de la ilusión "māyā" mediante la cual el Ser se confunde a sí mismo.

II.20.- Los que sólo conocen el aliento vital (prāna) lo llaman "prāna" (1) los que no conocen más que los elementos (bhuta), lo llaman "bhūta" (2), los que no conocen sino las cualidades (guna) lo llaman "guna" (3), los que sólo conocen las categorías (tattva) lo llaman "tattva" (4).

(1) Los filósofos "Vaisesika" consideran "prāna" la causa suprema.

(2) Los elementos considerados causa del universo, según muchas filosofías de la época, como las atomistas= Tierra (prithivi), agua (ap) fuego (agni) y aire (vayu)

(3) Las tres cualidades de la materia (guna) según la filosofía Samkhya son: "sattva", "Rajas", "tamas".

(4) Las categorías consideradas como causas supremas: Ātman, avidyā y Siva. Los seguidores de esta teoría eran los sivaítas o adoradores de Siva.

II.21.- Los que conocen los cuatro estados, dicen que son los cuatro estados (1). Los que conocen los objetos de los sentidos (2) dicen que son ellos. Los que conocen los mundos dicen que los -

mundos (loka) (3) son Atman. Y los que conocen los dioses (devas)

(4) dicen que son los dioses "Ātman"

(1) Los cuatro estados (viśva, taijasa, prajña y turiya) no pueden ser "Ātman" que es indivisible, son maneras de ver y de establecer lo real sin la ignorancia o con la ignorancia (avidyā).

(2) Son los discípulos de Vatsyayana, autor de los "ka
masutras".

(3) Se trata de los que admiten la existencia de varios mundos correspondientes a los niveles de conciencia. Al estado de "viśva" correspondería el mundo físico. Lo mismo que los distintos niveles de conciencia, tampoco los mundos pueden ser la realidad suprema (Ātman)

(4) Las distintas divinidades o "devas" que aparecen en los Vedas simbolizando fuerzas de la naturaleza o impulsos psicológico-espirituales, como el dios Agni que simboliza el fuego, son entidades cósmicas o simbólicas, limitadas y divididas que obviamente no pueden considerarse la realidad una (Ātman)

II.22.- Aquellos que son instruidos en los Vedas, los llaman Vedas

(1) los que están acostumbrados a los sacrificios lo llaman sacrificios (yajña) (2), los que están familiarizados con la noción -

del sujeto que goza (3) consideran a "Ātman" como el sujeto o el objeto de gozo.

(1) Vedas: cuatro libros de la tradición sagrada indú, "riṣ", "yagur", "saman" y "atharvan".

(2) Sacrificios o ceremonias sagradas. Ejemplo: "jyo - tis - stoma"

(3) Se trata de los "samyaka"; según estos filósofos - el Ser (puruṣa) o realidad suprema es quien goza el acto y no el actor. Para la advaita hay una gran contradicción ya que el gozo implica cambio en el sujeto que goza y el cambio es impropio del Ser eterno (Ātman)

II.23.- Los conocedores del elemento sutil (1) dicen que éste es el Ātman y los conocedores del elemento físico (2), llaman así a la realidad suprema. Los que están familiarizados con una forma determinada lo llaman como esta forma y los que no creen sino en lo "sin forma" lo llaman "vacío" (3)

(1) Esta teoría limita la conciencia a una parte que es lo sutil.

(2) Una secta materialista que considera el cuerpo físico como lo Real.

El cuerpo no puede ser la realidad suprema ya que es perecedero y aún con vida puede ser expresión de una

mente consciente o inconsciente, mientras que "Ātman"-
es pura conciencia.

(3) Hace alusión el texto al budismo. La última realidad es para el budismo el vacío absoluto. Se llama vacío a lo Real para diferenciarlo profundamente de lo -
relativamente real, pero esto no implica que lo Real -
sea algo negativo, sólo que es diferente de lo conocido.

II.24.- Los que conocen el tiempo (1) lo llaman el tiempo, los -
que conocen el espacio lo llaman el espacio (ākāśa) (2), los que
conocen las palabras lo llaman palabras (3), los que conocen las
esferas lo llaman esferas (4)

(1) Los astrólogos.

(2) El tiempo es algo indivisible y no está más allá -
de la mente, no puede ser lo Real. Lo mismo sucede con
el espacio.

(3) Son los que consideran suprema Realidad a los "man
tras" o palabras sagradas.

(4) La teoría de las esferas considera que existen diferentes esferas relacionadas con los diferentes niveles de conciencia.

II.25.- Los que conocen la mente (manas) (1) lo llaman mente; los que conocen el intelecto superior (buddhi) (2) lo llaman intelecto superior; los que conocen la inteligencia (citta) lo llaman inteligencia; los conocedores del bien y del mal lo llaman así "dharma" y "adharma" (4)

(1) "Manas" corresponde al nivel del pensamiento o intelecto superficial. Está condicionado a los objetos, a través de los órganos de los sentidos.

Para la teoría del conocimiento Advaita el mental es un instrumento pensante del Ser que es el que conoce. La mente es por lo tanto un objeto de conocimiento y no lo Real.

(2) El que contempla las ideas. Es la mente abstracta. Aún permanece en "buddhi" la dualidad del que ve y lo visto. No puede ser por tanto considerado lo real, sino sólo una manifestación de aquello. En buddhi se produce según la Advaita, la intuición de la Verdad del Ser pero no deja de ser un objeto de conocimiento.

(3) "Citta" es el órgano interno de la mente que no se expresa en forma de ideas y de pensamientos sino a través de "buddhi" y "manas". también es objeto del conocimiento.

(4) Estos que consideran el bien y el mal o la virtud y el vicio como la realidad son los "mimamsakas". Esta teoría sitúa como absoluta a la moral y no como relati

va al lugar y al momento, como la ve la Advaita.

II.26.- Algunos dicen que está compuesta de veinticinco partes (1) y otros de veintiséis (2), incluso algunos la consideran compuesta de treinta y una categorías (3), y también hay otros que afirman que las categorías son infinitas (4)

(1) Según la filosofía "samkhya" la realidad se compone de veinticinco categorías: "Puruṣa" (sujeto espiritual) "Prakṛiti" (materia primordial), "Mahat" (inteligencia), "Ahankāra" (ego), "tan-matra" (los cinco elementos), los cinco órganos de percepción, los cinco órganos de acción, cinco objetos de los sentidos, y la mente.

(2) De acuerdo con Patanjali hay que añadir a las categorías anteriores, a "Īsvara" o Dios personal.

(3) Los "pasupatas" añaden a las categorías de la filosofía "samkhya", seis más: "raga" (apego), "avidyā" (ignorancia) "Kala-Kala" (divisiones del tiempo), "Māyā" (ilusión cósmica) Y "niyati" (el orden).

(4) 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 absolutamente.

II.27.- Aquellos que sólo conocen una cosa, el ayudar a las personas, consideran la única realidad estos placeres (1); los que conocen los distintos modos de existencia (asrama) (2), la llaman así; los gramáticos lo llaman el masculino, el femenino y el neutro, y otros lo consideran como el absoluto trascendental (para) o como inminente (apara) (3)

(1) Los que se limitan a valorar los actos morales.

(2) "Asrama". Los modos de existencia son las reglas de la vida brahmanica (Manu, III)

(3) "Para": es "Brahman" trascendente. "Apara": Brahman inmanente. Pero en la Realidad absoluta no puede haber divisiones. La filosofía advaita sólo acepta estas divisiones como explicaciones derivadas del intelecto y por tanto dualistas y relativas, pero no como la suprema realidad de que aquí se habla.

II.28.- Los que todo lo entienden como creación (1), llaman a la Realidad la creación; los que lo entienden como disolución, la llaman disolución (2). Los que creen en la conservación (3) hablan de la realidad como conservación; todas estas ideas sin excepción son imaginadas en el "Ātman" (4)

(1) Son los pauranikas", los cuales admiten la realidad de la creación, conservación y disolución del universo

según los mitos del "Purana".

(2) Puede hacer referencia a alguna secta Shiva.

(3) Alguna secta de Visnu.

(4) Cualquier idea que se tenga de la Realidad es conocimiento erróneo en el Ser, el conocedor.

II.29.- El que investiga no conoce sino la idea que se le enseña, o lo que se presenta bajo la forma de realidad (el fenómeno). Protegido por una idea y compenetrado con ella, llega a realizarla -

(1)

(1) Śankara dice en sus comentarios: "toda concepción-relativa al Ātman, que se revela al investigador, le parece como la única esencia y le protege contra todas las otras ideas porque esta idea le parece ser el Bien Supremo). Por la devoción a su ideal, el estudiante termina por realizar este ideal como la única esencia; adquiere así la condición de que él es uno consigo mismo. Esto explica el sistema básico que bajo diferentes ideas es enseñado en la filosofía indú para llegar a la unidad de conciencia. Ejemplo la repetición "mantras". Es la conciencia del que investiga lo que hay que unificar, sus ideas no son sino instrumentos para lograr el objetivo.

II.30.- El Ser (Ātman) que aparece como distinto de todas estas cosas (1), no es distinto en realidad de ellas. Aquel que posee verdaderamente este saber interpretará los significados sin ninguna duda.

(1) O todas estas ideas imaginadas por el "Ātman" como se dijo en la sloka 28

II,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 instruído en los Vedas.

Vyasa dice: "La dualidad del universo que percibe el sabio como un hoyo en la penumbra, es tan impermanente como las burbujas, que se forman en un charco de agua durante un chaparrón; estas burbujas están en cada instante arrastradas hacia la disolución; están siempre desprovistas de felicidad y cuando brillan dejan de existir para siempre." (Cita de la tradición, que da Śaṅkara a sus comentarios)

II.32.- No hay disolución ni creación, nadie está esclavizado, y nadie lucha por salvarse, no hay aspirante a la liberación ni liberado; esta es la verdad suprema.

Esta Kārikā dice exactamente lo mismo que otra Kārikā de Nagarjuna en la Madyamikavritti (XVI. 5) citada por Dasgupta en el capítulo X de "A history of Indian Philosophy".

Es una conclusión a la que puede llegar tanto el budismo como la Advaita si son consecuentes en la negación del universo fenoménico. Sin conocer los supuestos previos y dentro del conocimiento del estado de vigilia aparece absurda esta afirmación.

Esto sólo es posible decirlo desde la visión de no-dualidad. Es la verdad en que culmina el Vedanta advaita.

Si sólo es real el Ser (Ātman) todo el universo de nacimientos y muertes, cambios, luchas y metas a conseguir está dentro de un modo relativo de visión, es un mundo de apariencias; la realidad de este mundo de apariencias depende únicamente de la visión equivocada que lo produce como en el caso de la serpiente - que se vé en lugar de la cuerda. La dualidad sólo existe en la imaginación. Depende de la ignorancia "avidyā" de la mente que la percibe.

II.33.- Este Ser es concebido a la vez como "objetos irreales" y= como no-dual (1); e incluso esos mismo objetos son concebidos en= la no-dualidad. Por lo tanto la no-dualidad es la Plenitud (2)

(1) Puesto que desde el punto de vista de la Verdad nada hay sino el Ser, este único Ser es concebido o imaginado como un mundo de objetos aparentes, es decir de fenómenos y además en tanto que "uno sin segundo" como dice la filosofía advaita, o Ser en sí, sustrato de todas las percepciones irreales. Así como la cuerda es imaginada como el sustrato de la ilusión de la serpiente.

(2) Las ilusiones en la percepción, análogas a la ilusión de la serpiente ante la cuerda, son causa de sufrimiento.

Las apariencias en la dualidad hacen surgir el miedo, mientras que en la no-dualidad no hay miedo. La no-dualidad es por eso llamada aquí plenitud o felicidad suprema.

II.34.- La multiplicidad no está realmente en el Ser (Ātman) ni existe por sí misma (1); no es distinta ni tampoco no-distinta (2) al Ser. Esto es lo que declaran los que conocen la verdad.

(1) No puede afirmarse que la multiplicidad aparente - del mundo (la dualidad) sea idéntica al Ser, a lo Real, de la misma manera que no podría decir que la serpiente imaginada es igual a la cuerda. Tampoco puede afirmarse que la dualidad existe por sí misma va que es - una percepción irreal de la realidad y no la realidad= misma.

(2) No es por tanto distinta ni idéntica al Ser, puesto que no es de ninguna manera. La idea misma de distinción es irreal, dice Śāṅkara.

II.35.- Para los sabios, que conocen bien los Vedas y están libres de deseos, miedo y pasión el Ser está exento de toda imaginación, es libre de la ilusión de multiplicidad, es no-dual.

Previo a la realización de la Verdad del Ser, es un estudio de la tradición y una purificación de orden moral.

II.36.- Por consiguiente, habiendo reconocido esto, se debe fijar la conciencia en la no-dualidad. Y después de haber realizado la no-dualidad comportarse en el mundo como no siendo nada (1).

(1) "Comportate a la mirada de los otros como un hombre ignorante de la verdad; que los demás no sospechen siquiera lo que eres o lo que has llegado a ser", dice Śaṅkara.

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 entre el saber y el no saber de los hombres. Es decir, verá la unidad donde la mirada ordinaria ve diferencias. ¿Será necesario entonces a tal sabio recomendarle la humildad ?.

II.37.- El sabio estando por encima de las alabanzas y libre de los ritos tradicionales (1), teniendo como soporte lo perecedero y lo imperecedero (2) acepta las circunstancias que la vida le va presentando.

(1) La investigación de la Verdad de la Advaita libera de las obligaciones religiosas.

(2) Lo perecedero, el conocimiento de lo físico, y lo

imperecedero, el conocimiento de sí, soporte del Ser --
(Ātman)

II.38.- Habiendo comprendido la verdad tanto de lo exterior como de lo interior (1), llega a ser uno con esa verdad (2) y no se aparta de ella.

(1) El conocimiento de las cosas exteriores o el mundo de los objetos y el conocimiento de lo interno como - sensaciones, sentimientos, etc...

(2) Llegar a ser uno con la Verdad, en la filosofía Advaita es ser uno con la Realidad, es decir, es simplemente Ser.

III.- LA NO-DUALIDAD "ADVAITA"

III.1.- Aquel que se dedica a ejercicios de devoción, permanece -
ligado a Brahman manifestado, pero antes del devenir todo era Brah-
man inmanifestado. El que admite esto está equivocado.

"Brahman" manifestado es sinónimo del Dios personal o=
"Īsvara" de la religión devocional "bakti". Esta doc--
trina implica la concepción de una creación en el tiemu
po o un devenir.

Según esta doctrina, "Brahman" primero era inmanifestau
do (antes de la creación) y después llegó a ser "Brah-
man" manifestado. Y el aspirante devoto cree que des--
pués de la muerte alcanzará al Dios inmanifestado.

Desde la visión de no-dualidad las explicaciones que -
dan los religiosos devocionales acerca de Dios y la -
meta del hombre, son inadmisibles. En el Absoluto ---
(Brahman) no puede haber devenir en el tiempo, creación
ni cambios de ninguna clase.

III.2.- A causa de esto, voy a explicar ahora lo que está libre -
de limitaciones, intemporal e idéntico siempre a sí mismo (1) y -
por ello se comprenderá que nada ha empezado a ser en ninguna paru
te, aunque parece estar siendo en todas partes. (2)

(1) Intento de una explicación no-dual o advaita para=
entender el absoluto.

(2) Nada ha nacido, no existe el devenir, el llegar en el tiempo.

Se pone de manifiesto el contraste entre la visión de un universo múltiple y en constante cambio o devenir, propio del conocimiento en la dualidad, y la verdad no dual, imposible de captar mediante este conocimiento.

III.3.- Según las escrituras, el Ser (Ātman) es semejante al espacio (ākāśa) (1) y los seres individuales (jīva), a los espacios contenidos en los cántaros.

Así como las cosas (cántaros, etc) parecen ser producidas por el espacio (ākāśa) de la misma manera los agrupados corporales parecen proceder del Ser. Este es un ejemplo para explicar lo manifestado.

Esta misma comparación del espacio aparece en Chāndogya Upaniṣad.

"Lo que se llama "Brahman" es este espacio que es exterior al hombre. Pero este espacio que es exterior al hombre, es el mismo que está en el interior del hombre."

(Ch. Up. III, 12, 7-8)

Para explicar lo relativo, la multiplicidad como manifestación de lo Absoluto o "Brahman" se da este ejemplo del cántaro y el espacio contenido en él, clásico en la tradición vedanta. La filosofía advaita no admite esta relación de causalidad ni como creación ni como emanación. Todo lo referente a la producción de fenómenos mediante la causalidad pertenece, según la advaita, al campo de lo irreal, es la dualidad producida=

por el error en la visión. Śaṅkara dice en sus comentarios que toda explicación de causalidad es asunto de simple imaginación.

Los seres individuales, es decir, los "jīva" no son pues producidos por "Ātman" como los distintos cántaros lo son a partir del espacio ilimitado. Esto es lo que quiere dejar claro esta "sloka"

(1) La palabra "ākāśa" que significa espacio, ha sido traducida (por el Prof. Dasgupta) como vacío para acentuar las analogías de la enseñanza de Gauḍapāda con el budismo sunya-vada y vijñāna-vada. Pero el papel que hace aquí y en las Karika que siguen, "el espacio" es el de metáfora para explicar lo ilimitado del Ser.

III.4.- Lo mismo que los espacios contenidos en los cántaros, al ser éstos destruidos, vuelven a reabsorberse en el espacio indiferenciado (ākāśa), del mismo modo los individuos (jīva) se funden en el Ser (Ātman)

La advaita considera que los pasajes de la tradición vedanta que se refieren a explicaciones de la creación disolución y conservación del universo; no están escritos desde el punto de vista de la Verdad absoluta, es decir, desde la no-dualidad, sino que son concesiones del conocimiento empírico dual. Admite por tanto la existencia empírica del universo pero sólo desde el punto de vista de un conocimiento basado en la ignorancia,

no en la verdad, un conocimiento relativo.

Śāṅkara dice, comentando esta estrofa,: "conviene entender aquí, que desde el punto de vista del Absoluto ni la creación ni la destrucción son reales propiamente hablando."

III.5.- Como los espacios contenidos en varios cántaros pueden estar o no contaminados de polvo, humo, etc... así sucede con los seres individuales; la felicidad, etc... de unos puede afectar a otros.

La felicidad, el sufrimiento, el deseo, etc. están a nivel mental, allí donde hay pluralidad de seres, de emociones y de cosas, y no afectan al Ser que es uno e inmutable, más allá de la mente.

Parece que la filosofía "sāṅkhya" en un intento de explicar las diferentes experiencias internas de los seres, ha dividido el Ser en una multiplicidad de seres (puruṣa). Esto no es necesario puesto que la unidad de "Ātman" está a un nivel de "Conciencia pura" no afectada por las experiencias empíricas.

III.6.- Aunque las formas, las funciones y los nombres son diferentes no hay diferencia alguna en el espacio (ākāśa). Su conclusión es la misma en lo que se refiere a los seres individuales. "

Este texto da una explicación a las distinciones entre

los individuos, las cuales son debidas a condicionamientos circunstanciales y no al Ser.

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

III.8.- Como a los ojos del inexperto el cielo está ennegrecido - por las impurezas (1) del ambiente, así el ser humano en su ignorancia cree que el Ser "Ātman" puede ser impurificado.

(1) Impurezas del ambiente como humos, brumas, etc., las cuales no manchan el cielo que está detrás.

III.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.

III.10.- Todos los agregados (upādhi) son creados por la ilusión del Ser (1), lo mismo que el sueño. No hay argumentos lógicos que demuestren su realidad ni a nivel de igualdad ni de superioridad.

(1) La ignorancia (avidyā) que está en el que percibe produce los agregados como el cuerpo, emociones, ideas, etc., los cuales no existen desde el punto de vista de la Realidad.

III.11.- Las envolturas, envolturas físicas (rasa) (1) etc., que describen el Taittiriya Upaniṣads tienen como esencia el Ser (Ātman) que se manifiesta en el ser humano de manera análoga al espacio, según se ha visto ya.

(1) Son como cuerpos, llamados "koṣas": anna-rasa-māyā koṣa o envoltura física, "prana-māyā-koṣa" o envoltura vital "mano-māyā-koṣa" o envoltura mental "vijñā-namaya-koṣa" o envoltura de la inteligencia (buddhi) y anadamāyā-koṣa" o envoltura de plenitud o felicidad.

III.12.- Como el espacio que se manifiesta en la tierra o en el estómago es el mismo, así el Absoluto (Brahman) siendo uno, se manifiesta a través del conocimiento dual; esto enseña el "Mandhu - brahmana".

Es el capítulo del Briharanyaka Upaniṣad que trata del conocimiento de "Brahman". Hay una comparación de los seres con la miel (madhu) que equivale también a efecto, y de "Brahman" supremo con el espacio, que lo mismo penetra en la tierra que en cada Ser viviente.

"La tierra es la miel de todos los seres; todos los seres son la miel de la tierra.

Lo mismo aquel Ser resplandeciente e inmortal que está en la tierra, y aquel Ser individual, resplandeciente e inmortal que está en el cuerpo.

El "Ātman". el inmortal, Brahman, es todo esto." (Br.-
Up. II, 5, 1)

Los dos aspectos del Ser el individual o "microcosmos" (adhyātma) que es el del "jīva" o ser humano, y el Universal o "macrocosmos" (adhidaiva) que es el Dios personal o mente cósmica, "īvara" en la tradición vedanta, todo eso no es sino el Absoluto (Brahman)

III.13.- De hecho el Ser (Ātman) y el ser humano (jīva) son considerados como idénticos, y la multiplicidad es condenada, (1) lo único verdadero y razonable es la no-dualidad.

(1) En la tradición vedántica, (śruti) lo que es condenado por las Escrituras no es verdadero.

III.14.- La distinción entre el ser individual (jīva) y el Ser Supremo (Ātman) que ha sido descrita en los textos védicos que se refieren a la creación del universo, (1) debe entenderse como entsido figurado, ya que describen lo que sería la creación partiendo de un punto de vista dual. No tiene sentido considerarla real. (2)

(1) Alude a los textos relativos a los ritos (karma - kānda) en los que se habla de la creación de los distintos seres.

Según Śaṅkara tienen un valor metafórico únicamente.

(2) Aquí aparece claramente la distinción entre la realidad relativa que produce el conocimiento dual, (producido por la ignorancia) y la Realidad absoluta que coincide con el conocimiento verdadero o no-dual.

III.15.- La creación que ha sido ilustrada con la ayuda de ejemplos de la tierra, el hierro, las chispas y otras analogías (1), no tiene más finalidad que dar una explicación de las cosas. Pero la multiplicidad no existe de ningún modo.

(1) En el Brihdāranyaka Upaniṣad

III.16.- Hay tres estados de existencia (asrama) que corresponden a un grado de comprensión inferior, medio y superior. Y las Escrituras por compasión, han enseñado doctrinas para cada uno de ellos.

Los distintos "āsramas" o formas de vida por los que la vida de un hombre debía atravesar, que estaban establecidos por la sociedad védica son los siguientes:

1) la etapa de discípulo aprendiendo de un maestro Brahman. 2) la etapa de padre de familia y miembro de la sociedad. 3) La etapa de monje que se retiraba a vivir en comunidad en el bosque (vanaprastha). 4) La de los monjes mendicantes o "samyāsi" que renunciaban a toda vida social para dedicarse a la meditación exclusivamente.

III.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 conflictos con ninguno de ellos.

Los dualistas son en el ambiente de la época, primero, los que siguen la filosofía "sāṅhkyā" con dos principios: espíritu "puruṣa" y materia "prakṛiti". En esta filosofía se basa toda la Yoga o ejercicios ascéticos. Sankara en sus comentarios señala como dualistas a los seguidos de Kapila, Kanada, Buddha, y Jina. Es sorprendente que Buddha esté incluido ya que él repudiaba las especulaciones intelectuales y no tiene doctrina filosófica cosmológica, sino sólo ética.

III.18.- Ya que la no-dualidad es la Verdad última, la dualidad es el punto de vista que deriva de la no-dualidad. Los dualistas conciben dos maneras de conocer, por lo tanto la posición no-dual no se opone a la dual.

Las filosofías dualistas admiten dos modos de conocer la Verdad, uno relativo y otro absoluto; deben aceptar por lo tanto el conocimiento no-dual como absoluto sin contradicción con el relativo o dual.

Lo importante aquí es la amplitud o capacidad de explicación de una doctrina como la advaita la cual puede armonizar en una explicación racional todas las doctrinas. Esto es lo que Gaudapada quiere hacer notar.

III.19.- Unicamente por la ilusión (māyā) y no por otra razón, aparece la diversidad en el principio eterno; ya que si la diversidad de las cosas fuera real lo inmortal sería mortal.

La ilusión consiste en que el principio eterno, lo inmortal, es decir el Absoluto o "Brahman", idéntico a "Ātman", por limitación en la conciencia del "jīva" conoce lo Real a través de la dualidad.

III.20.- Los intelectuales admiten el cambio de una cosa eterna, pero ¿cómo algo no-nacido, inmortal puede llegar a ser mortal?

III.21.- El absoluto que es eterno e inmortal, según ciertas teorías se transforma en un universo de multiplicidad. En esto consistiría lo que se llama la creación o la emanación. "Brahman", será según estas teorías inmortal en cuanto causa y mortal, en cuanto efecto, es decir, después de la creación.

III.22.- Lo inmortal no llega a ser mortal ni lo mortal a ser inmortal porque no es posible un cambio de naturaleza.

Sería hacer la unidad múltiple y combinante lo que resulta imposible en la filosofía no-dualista, y según la lógica.

III.23.- Si aquello cuya naturaleza es inmortal, llega a ser mortal, ¿cómo podría después de ese cambio mantenerse inmortal?

III.24.- La existencia puede ser real o ilusoria. La tradición - (gruti) señala las dos concepciones. Pero la única correcta es la que además de estar en la tradición es demostrada racionalmente y excluye la otra.

La existencia está en constante devenir, lo que existe existe en el tiempo, es cambiante. Lo eterno no existe, es.

La existencia es ilusoria desde el punto de vista absoluto.

El vedanta advaita es una filosofía ya que da más importancia a la investigación racional que a la tradición. Es decir, acepta una tradición religiosa cuando coincide con las conclusiones racionales.

III.25.- En ciertos pasajes de las Escrituras se lee: "en el Ātman" no hay pluralidad, "Indra" (1) es producido por la ilusión.- Es por la ilusión (māyā) por lo que lo eterno aparece múltiple.

(1) El dios "Indra" es sinónimo en este contexto del dios supremo o "Īvara". Aunque también es en particular el dios del fuego.

III.26.- Negando la creación (sambhuti) (1) se niega el nacimiento. La causalidad es negada en estos términos ¿qué podría determinar (al absoluto) a nacer?

(1) "Sambhuti" quiere decir aquel que posee todos los poderes. Se considera el primero de todos los efectos producidos en la creación y está simbolizado en una divinidad "hinranya-garbha" (el germen de oro)

III.27.- El pasaje de la tradición (gruti) que dice: "El no es ni esto, ni aquello" (1), niega todas las ideas que tratan de describirlo (al absoluto) por la naturaleza inaccesible de lo eterno.

(1) "Neti, neti, nahyestamad iti neryanyat param asti"

(Br. Up. II, 3, 6)

Se trata de la vía negativa, única posible para hablar del Ser, el cual está más allá de toda definición.

En la tradición filosófica occidental Plotino emplea - esta misma vía negativa y después le siguen los escolásticos como el Pseudo-Dionisio, Escoto Eurigena y Tomás de Aquino.

III.28.- A causa de la ilusión y no desde el punto de vista de la Realidad, lo que es eterno parece nacer. Si este nacimiento fuera real, habría que afirmar que lo que es eterno tiene un principio.

III.29.- 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 realmente ni en ilusión. "

Esto repite la opinión de la irrealidad de todas las cosas. Algo tiene que ser real puesto que algo percibimos como universo aunque la percepción sea errónea o por ilusión.

III.30.- Lo mismo que en el sueño, la mente a través de la ilusión de dualidad aparece como una multiplicidad en la vigilia; también por la ilusión de dualidad la mente aparece como multiplicidad.

III.31.- Sin duda en el sueño la mente, que es una, aparece como dual y por la misma ilusión (māyā) en la vigilia esta mente única aparece como dual.

La mente se presenta en el sueño como doble: un sujeto que conoce y un objeto conocido. Pero verdaderamente la mente está proyectando esa dualidad. No existe sino una mente soñando, imaginando realidades. Gauḍapāda quiere demostrarnos que aunque en el estado de vigilia parezca esta dualidad (sujeto y objeto) como real, no se trata más que de una apariencia, al igual que en el sueño producido por la mente única.

III.32.- Todas las cosas, las que se mueven y las que está inmóviles son percibidas por la mente, y no son más que la propia mente. Porque cuando la mente cesa de ser la mente, la multiplicidad no se percibe nunca más.

III.33.- Cuando la mente deja de imaginar, por la realización de 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.

Aparece algo nuevo: la posibilidad de trascender el conocimiento dual donde desaparece el sujeto y el objeto. La conciencia se libera de ser "conciencia de algo" y se mantiene en la realidad de sí misma. Se ha encontrado entonces un nuevo estado de conciencia donde no existe ya el conocimiento dual que divide la Realidad Una.

III.34.- El conocimiento no conceptual (jñāna), que es eterno, es inseparable de lo conocido (Brahman). Siendo "Brahman" el único objeto de conocimiento, el cual es eterno y sin cambios, concluiremos que el eterno (jñāna) es conocido por aquel que es él mismo eterno.

El conocimiento de lo Absoluto no es diferente de lo Absoluto mismo. Esto responde a la pregunta que según Śāṅkara puede uno hacerse: ¿si toda dualidad es ilusoria, cómo podemos llegar a realizar el conocimiento del Ser?

El Ser sólo es conocido por sí mismo. Lo que prácticamente podría aclararse diciendo que: conocemos el Ser por un conocimiento innato en lo profundo de nosotros mismos, el cual no puede venir sino del propio Ser. Śāṅkara dice: "como el Sol cuya naturaleza, es la luz"

perpetua, no necesita otro instrumento para iluminarse, así "Brahman" se ilumina por sí mismo."

III.35.- Se debe observar el funcionamiento de la mente cuando es tá bajo control, es decir, cuando está libre de juicios y capaz - de discernimiento.

La condición de la mente durante el sueño profundo es diferente y no debe confundirse con la anterior.

La mente permanece en la ignorancia mientras no se ha descubierto la Verdad del Ser. Ya sea en estado de vigilia, proyectando un universo de multiplicidad ilusoria, ya sea durante el sueño profundo, cuando esta ignorancia se encuentra en estado latente pronta a reaparecer.

Cuando la mente funciona bien, es decir, a partir de la verdad del Ser, no se diversifica en ideas, juicios e imaginaciones sino que desde la luz de la inteligencia se abre camino correctamente en cualquier momento y circunstancia. Esto es pleno discernimiento.

III.36.- Porque la actividad mental se pierde durante el sueño profundo, pero no es así cuando la mente está bajo control. Una mente así, está exenta de miedo y llega a Brahman la luz sin eclipses de la pura conciencia.

La mente de aquel que se ha identificado con la Verdad

durante el sueño no se pierde en la oscuridad potencial, característica del sueño profundo, sino que queda iluminada por la conciencia luminosa y por fin llega a ser una con esta conciencia pura o "Brahman". Śāṅkara dice que se trata de la mente de aquel que se ha disciplinado mediante el discernimiento, al cual llama "jñānin".

III.37.- Él es eterno, siempre despierto, sin nombre ni forma, resplandeciente y omnisciente. Para él no hay ninguna prescripción.

Aquel que es uno con "Brahman" no necesita practicar ninguna disciplina, ni tiene ningún deber a cumplir, porque al llegar a la unidad todo ha sido cumplido.

III.38.- Él está más allá de toda expresión verbal (1) está completamente sereno, siempre lleno de luz, inmutable y libre de miedo, con la mente absorbida en la conciencia.

(1) Śāṅkara dice en sus comentarios que aunque la palabra sánscrita "abhilāpa" significa expresión verbal o lenguaje, en este caso se refiere también a toda clase de conocimiento senso-perceptual o intelectual. El texto quiere entonces decir que aquel que es uno con el Ser supera los órganos de los sentidos externos y el órgano interno (antaḥkāraṇa) o el intelecto. Superarlo es no estar ya identificado a él. Utilizarlo en liber-

tad y no ser utilizado por descontrol, como es el caso habitual

III.39.- No puede haber ni el acto de aceptar ni el de abandonar, allí donde ha terminado toda operación mental. Entonces el conocimiento se establece en el Ser (Ātman) llegando a ser inmortal y libre de todo cambio.

Durante el tiempo que dura la disciplina encaminada a unificar la mente con la verdad, se requiere un constante discernimiento: aceptar lo verdadero y abandonar lo falso; pero terminada la dualidad mental no hay nada que aceptar ni rechazar, puesto que la Verdad es que la conciencia es una y sin cambios. Cuando termina toda actividad mental, que es dual, el conocer se identifica con el Ser y se realiza la unidad.

III.40.- Esta yoga que es sin contacto, es difícil de comprender= incluso para muchos yoguís (1). Porque estos yoguís ven miedo donde no lo hay, y se asustan (2)

(1) "Yoga" significa unión, o disciplina para llegar a la unión, "yogui" es el que sigue esta disciplina. El yoga implica siempre una relación; es la unión con algo. Pero existe un "yoga sin contacto" en el que no hay relación alguna, donde no hay que llegar a unirse o contactar con nada. De este yoga se habla en el Bhagavadgītā como el yoga del conocimiento (Jñānavoga), al=

al lado del yoga de la acción (karma-yōga) o de la devoción (Bakti-yōga).

Este yoga es difícil de comprender puesto que implica la superación del conocimiento dual. Sólo quien viva, o al menos intuya la unidad comprenderá a que se refiere.

(2) El miedo a que se alude aquí es sin duda al miedo que un "yogui" tiene normalmente a perder su conciencia individual. No debíamos tener miedo de perder algo inexistente, el yo individual. Sin embargo este miedo absurdo impide al ser humano realizar la verdad, la conciencia una.

III.41.- Esos "yoguis" controlan la mente para liberarse del miedo, terminar con el sufrimiento y adquirir el conocimiento del Ser.

Mientras se ve "el conocimiento del Ser" como una meta a alcanzar mediante el control de la mente, el buscador está sumido en la ignorancia propia del conocimiento dual. No obstante en los Vedas, se recomiendan siempre las prácticas "yóguicas" para controlar la mente, a todos los buscadores mientras no tengan suficiente madurez de inteligencia para distinguir lo real de lo irreal.

Es decir, para los que no tengan una mente de "jñānin". El "jñānin" no necesita estas prácticas, Nikhilananda - dice en las notas a su traducción de este texto al inglés: "Por ignorar la naturaleza real del mental, los yoguis luchan con su sombra. Por otro lado, el "jñānin" descubre que el mental y sus actividades son idénticas a "Brahman" sin segundo; en consecuencia, las actividades del mental no se levantan ya como obstáculo en el camino de la inalterable Felicidad."

III.42.- La mente no podrá ser controlada sino por un esfuerzo incesante como el que sería necesario para vaciar un océano gota a gota con una brizna de hierba.

Es necesario entender este esfuerzo en su sentido debido pues si no conduciría a una contradicción.

Generalmente el esfuerzo de la voluntad para llegar a conocer está dirigido a los objetos y su posesión y fortalece la ilusión de un sujeto que conoce y se apropia de esos objetos. Esta es la clase de esfuerzos que la civilización occidental ha desarrollado y ha conducido a un progreso técnico o material. Se trata de una disciplina aplicada por la mente para hacerla más eficiente. El esfuerzo incesante al que se refiere este texto es en sentido opuesto. Se trata de una vigilancia sobre los procesos mentales para deshacer con la visión las ilusiones que se van produciendo en estos procesos del conocer. Controlar la mente no es disci-

plinarla para que sea más eficiente para conseguir nuestros deseos. Es por el contrario vaciarla de toda ilusión como un océano que se vaciara "gota a gota" para que pueda transparentar la verdad que es.

III.43.- Con los medios adecuados, la mente que está dispersa por el deseo y la satisfacción, debe ser dirigida hacia su equilibrio. También hay que hacer lo mismo con la mente sumida en la oscuridad del sueño, pues el estado de sueño es tan nocivo como el de deseo.

Se da aquí una orientación muy clara acerca de la dirección en que debe hacerse el esfuerzo mental. No es posible definir positivamente la meta de este "trabajo mental" pues esto es algo a descubrir por la propia mente. Negativamente sí puede darse una aclaración señalando los obstáculos a sobrepasar, como hace aquí Gaudapāda.

III.44.- Recordando constantemente que todas las cosas están acompañadas de sufrimiento, el ser humano (Jīva) debe alejar su mente de los placeres y diversiones, y al darse cuenta en cada momento de que "Brahman", el eterno, es todas las cosas, dejará de ver lo perecedero.

Sólo mediante el desapego de los objetos cambiantes o "lo perecedero" puede cesar el sufrimiento.
En efecto, la raíz de este sufrimiento es la ignorancia

que ve multiplicidad de objetos cambiantes donde sólo está la unidad absoluta de "brahman", el eterno o el no-nacido como dice literalmente el texto. La ambición y la búsqueda de placer de la mente aparece por una visión errónea o ilusión mediante la cual la mente produce un objeto que se siente separado de unos objetos (el mundo). La visión correcta es no-dual y en ella no existe la carencia de algo, que produce la tensión del deseo.

III.45.- Es necesario despertar la mente cuando está apagada por el sueño, serenarla cuando está dispersa. Y hay que saber cuándo los deseos están en estado latente. Pero si la mente se encuentra en un estado de equilibrio, no debe ser perturbada.

Śāṅkara dice en sus comentarios que la manera de despertar la mente que ha caído en estado de sueño (susupti) es practicando el discernimiento (viveka) que conduce a la realización de la Verdad. Discernir, es decir, distinguir lo verdadero de lo falso en todo instante - coloca la mente más allá de la atracción que los objetos de deseo producen. Cuando la mente está desapegada está serena.

En la práctica por el constante mantener alerta la mente de las ilusiones y el mantenerla serena por el desapego ante el deseo, se produce un estado intermedio. - En él la serenidad no se debe a que la mente esté esta

blecida en el Ser. Los deseos están todavía en ella en un estado latente y también la inercia propia del sueño. El paso siguiente es un equilibrio permanente. Cuando el investigador está a punto de penetrar en este equilibrio se aconseja no volver la mirada mental hacia los objetos de los sentidos hasta que se establezca el equilibrio permanente.

En el "samādhi" la mente está apagada por el sueño (la ya)

Para Gauḍapāda el "samādhi" o "éxtasis" es un obstáculo para la realización de la verdad. Supone ver la mente como distinta del Ser Absoluto "Ātman". La Verdad debe ser vista "con los ojos abiertos" no sólo con ellos cerrados. Esto es lo que proclama la filosofía Vedanta de la no-dualidad.

III.46.- No se ha de permitir en este estado el apego a la felicidad, por el contrario hay que mantener el desapego mediante la práctica del discernimiento. Si la mente que ha llegado a la inmovilidad, trata de proyectarse hacia el mundo exterior, debe reabsorberse en la Unidad.

Incluso en el estado de "samādhi" o éxtasis, es necesario aplicar la luz del discernimiento para que la mente no quede atrapada por el apego a la felicidad.

Siempre que hay experiencia hay ignorancia, pues la experiencia, aún la más alta experiencia de beatitud del éxtasis, está dentro de la dualidad sujeto-objeto. La verdad sólo puede darse en la unidad y para realizar -

el desapego a los objetos debe ser total. Lo experimentado es objeto para la mente. En el equilibrio de la no-dualidad no hay experiencia.

III.47.- Cuando la mente no se pierde en la inercia del sueño, cuando no tiene ninguna meta y no hace surgir el mundo de apariencias, entonces llega a ser "Brahman"

El estado de unidad o Real, el estado en que puede decirse: "soy Brahman", adviene cuando la mente no proyecta un mundo de apariencias. El mundo de los objetos exteriores no es otra cosa que un movimiento en la mente misma. Por ello el equilibrio de la mente es el estado de conciencia real, y no el conocimiento empírico en el que la actividad mental hacia fuera produce ilusión.

Śaṅkara pone una bella metáfora, para que se vea con la imaginación, en qué consiste esta mente quieta en sí misma: "cuando la mente como la llama de una lámpara que se mantiene al abrigo del viento, ya no vacila, no es sino una con Brahman". (Comentario a Kārikā n°46 de la Man. Up)

Una mente en perfecto equilibrio no es movida por el viento de la ilusión en ninguna circunstancia.

III.49.- Esta plenitud suprema es una con el propio Ser. Es serenidad y libertad más allá de toda descripción. Sin embargo se le

describe como idéntica al omnisciente "Brahman" y es el último objeto de conocimiento.

Gaudapada se refiere a la plenitud o felicidad que surge ante la proximidad del Ser. Es una última experiencia de libertad y serenidad indescriptible (éxtasis).- La unidad, no obstante, no ha sido realizada aún, puesto que todavía es un objeto de conocimiento. Sin duda en la mente en este estado, está a punto de derribarse la relación sujeto-objeto de conocimiento.

III.49- Ningún Ser individual (jīva) ha nacido, porque no hay ninguna causa que lo produzca.

Esta es la verdad suprema: nada ha nacido jamás.

Sólo es real el Ser y es sin causa, el individuo es producto del conocimiento dual que crea la ignorancia "avidyā".

Si consideramos al "jīva" como un individuo o sujeto de conocimiento opuesto al mundo, es obvio que desde la doctrina ad-vaíta es una ilusión provocada por el error que proyecta nuestra mente. Mas si consideramos que "jīva" es el Ser humano cuando está libre de ilusión (jīvamukta); entonces no es distinto de "Brahman" o la Realidad última. Es "Ātman"

En ambos casos es sin causa y nunca pudo haber nacido. En esta afirmación, budismo y advaita coinciden plenamente.

IV.- LA EXTINCION DEL TIZON ARDIENTE "ALĀTA - SĀNTI"

IV.1.- Admiro a aquél que ha comprendido los fenómenos como semejantes a las nubes por medio del conocimiento análogo al espacio; aquél que no ve como distintos al acto de conocer del objeto conocido. Porque es el mejor de los hombres.

Es costumbre en los tratados de filosofía indú empezar un capítulo con una salutación al maestro (guru). En este caso Gauḍapāda se refiere a su maestro de filosofía Advaita: Nārāyaṇa, el cual realizó la verdad de la "Advaita" y se la transmitió a su discípulo.

En esta primera "Kārikā" se presenta la meta de esta filosofía: la unidad de conocimiento y cosa conocida.- El sujeto que conoce se identifica aquí con el conocer

IV.2.- Admiro al Yoga que está libre de relaciones de dualidad y conduce a la felicidad a todos los seres, aquel yoga que enseñan las Escrituras y en el cual no hay ni oposiciones ni contradicciones.

Se trata del llamado "asparsa-yōga". El significado de esta palabra es no-dual o exento de toda relación o contacto. El "yoga" que significa unión siempre relaciona al que lo practica, con algo. La aparente contradicción de estos últimos términos se emplea para dar a entender un yoga incondicionado, desde el punto de vis

ta de "Brahman" o el Absoluto. En efecto, se trata de un conocimiento libre de la oposición de los contrarios que caracteriza al conocimiento relativo. Es el yoga de la Realidad, que sólo puede ser comprendido por aquellos que han llegado a vivenciarlo.

IV.3.- Entre los que disputan, unos admiten la evolución de la manifestación a partir de una entidad existente, otros sabios afirman que esa evolución procede de lo no-existente.

Las distintas teorías contradictorias, entre sí se deben a los que adoptan un conocimiento dualista. Para la ad-vaíta no hay disputas posibles, ya que la no-dualidad no tiene contrario.

IV.4.- Lo que es no puede devenir (1), lo que no es tampoco. Los que disputan (2) son también no-dualistas pues razonando de esta manera muestran la ausencia de evolución (3)

(1) Nacer, morir y volver a nacer. El término nacer que se usa en el texto tiene el sentido de llegar a ser, es decir, devenir. Lo que es, no puede llegar a ser porque para ello tendría que no haber sido alguna vez lo que es una contradicción. Lo mismo sucede con lo que no es; si no es no puede llegar a ser tampoco -

pues ¿de dónde viene el ser?

(2) Son los dualistas los que mantienen la opinión de que el universo tiene una causa. (existente para unos= no existente para otros)

(3) No evolución, no creación "ajāti". Desde el punto de vista de la verdad, no hay evolución. Ya que el ser es y el no ser no es, como decía Parménides. Sin embargo todo aparece como si hubiera evolución, devenir, tiempo y relación de causa y efecto. Este es el conocimiento relativo del estado de conciencia común. Parménides en su célebre poema llamaba a este conocer "la opinión de los mortales" para distinguirlo del nivel de la Verdad.

El texto coincide también con la doctrina budista que afirma el no-nacimiento (ajāti) de todo lo percibido. Se encuentra por ejemplo en el texto de Nagarjuna; "Madhyamikavrtti".

IV.5.- Nosotros aprobamos esto que los que argumentan proclaman, la ausencia de devenir. No estamos en contradicción con ellos. Escuchad por qué no hay contradicción.

IV.6.- Los que disputan pretenden que algo que es eterno (1) puede sufrir un cambio, llegar a devenir, pero ¿cómo lo que es inmortal, inmutable podría llegar a ser mortal, cambiante? (2)

(1) No nacido literalmente, tiene el significado de eterno, fuera del tiempo e inmutable. Llegar a nacer una cosa, devenir es sufrir un cambio.

(2) El argumento consiste en poner en evidencia que el Absoluto o Dios no puede ser la causa de lo relativo o el universo manifestado. Se niega por lo tanto la creación.

IV.7.- Lo que es mortal no puede llegar a ser inmortal, ni lo inmortal puede llegar a ser mortal. Porque una cosa no puede cambiar su propia naturaleza.

IV.8.- Si aquello cuya naturaleza es inmortal llegara a ser mortal, ¿cómo podría mantenerse como inmortal, sin cambios?.

IV.9.-Por naturaleza debe entenderse lo que es permanente, intrínseco, espontáneo, autónomo e inmutable, es decir aquello que constituye la esencia de algo.

IV.10.- Todos los seres humanos (jīva)son por naturaleza libres de vejez y de muerte, pero ellos piensan que están sometidos a estas circunstancias y este mismo pensamiento les aparta de su propia naturaleza.

IV.11.- La causa llega a ser el efecto para aquellos que sostienen que la causa es en sí misma el efecto (1). ¿Cómo, lo que llega a ser puede ser eterno? (2), y ¿cómo, lo eterno puede estar sujeto al cambio?.

(1) Alude a los "sāmkhya" que admitiendo que la causa - del universo es eterna, declaran además que se trans - forma en efectos. "La causa se transforma en el efecto Y ¿cómo es posible -argumenta el autor- que la causa - sea a la vez inmutable y cambiante (cambio de causa y= efecto)?

(2) No-nacido literalmente, es decir, eterno, inmuta - ble.

IV.12.- Si el efecto no es diferente a la causa, como afirman, en - tonces el efecto será eterno también. Y del mismo modo ¿cómo po - dría seguir siendo eterna la causa, si es igual al efecto, que es= cambiante?

IV.13.- No puede haber ninguna prueba para apoyar la opinión de = que el efecto surja 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.

Śaṅkara en sus comentarios dice que manteniendo la opi - nión de que la causa es eterna; no hay prueba ninguna= de que lo eterno produzca lo nacido, lo percedero. Y= la opinión de que la causa es ella misma nacida, es de - cir, que tiene un principio, conduciría a una regresión al infinito ya que esa causa nacida debe surgir de o-- tra causa nacida v así hasta el infinito.

IV.14.- Aquellos (1) para los que la causa es el origen del efecto y el efecto el origen de la causa ¿cómo pueden explicar la eternidad de la causa y el efecto? (2)

(2) Si ambos, causa y efecto, son origen uno del otro, tendrían que ser ambos eternos. La conclusión es el absurdo, siempre que se quiera poner en un mismo nivel lo absoluto (Brahman) que es la realidad según la visión correcta, y lo relativo o la realidad derivada de un conocimiento dual (el universo).

En lo Real absoluto no puede haber causa ni efecto, los cuales no son más que relaciones dadas en el conocimiento dual relativo.

IV.15.- Los que admiten que el efecto es el origen de la causa y la causa el origen del efecto (1), es como si dijeran que en el nacimiento, el padre puede ser originado por el hijo.

(1) Son los de la escuela Mimansa, los cuales afirman que la cadena de causas y efectos de la vida no tienen origen.

IV.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 vaca.

No es posible colocar al mismo tiempo 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, después el efecto. Son por lo tanto dos términos estrechamente vinculados a lo temporal, lo cambiante y relativo. La existencia del tiempo conlleva la de la causa y el efecto. No existe causalidad fuera del tiempo.

IV.17.- Si la causa es producida por el efecto no podría establecerse como causa. Y ¿cómo una causa que no es establecida como tal puede producir un efecto?

Si se piensa el sinsentido de que la causa sea producida por el efecto, efectivamente se cae en el absurdo de que una causa no existente aún, ya que tiene que esperar para existir a un efecto que todavía no se ha producido, produzca un efecto. Ambos serán inexistentes: causa y efecto.

IV.18.- Si la causa surge del efecto y el efecto de la causa ¿cuál de las dos aparece primero para que no dependa del otro?

IV.19.- La incapacidad de dar una respuesta, la ignorancia y la imposibilidad de determinar el orden de sucesión, hacen establecer la evidencia de la no-evolución absoluta (ajāti) que mantienen los sabios.

IV.20.- El ejemplo del grano y el brote es una demostración aparente. Si el término medio, en este caso el ejemplo, carece de exactitud demostrativa, no sirve para nada demostrar el término mayor que está por demostrar.

Lo que se está tratando de demostrar es la relación causal:

En lógica el término medio establece una relación demostrativa entre el término mayor y el menor de un silogismo. En este caso el término medio (hetu) es el ejemplo del grano y el brote. El grano produce el brote así como la causa al efecto.

IV.21.- La ignorancia que se refiere a la sucesión temporal prueba la ausencia de evolución (ajāti). Si un efecto aparece como producido por una causa ¿Por qué no se puede captar esta causa?.

El hecho de no conocer la causa de un efecto es considerado en el texto como prueba de la no-evolución, es decir, de la no-existencia de relación temporal; porque siendo la causa y el efecto inseparables por ser uno producido por el otro, deberían conocerse simultáneamente, y no es así.

IV.22.- 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 o ambas cosas a la vez.

En efecto, ninguna cosa puede ser producida por sí misma porque antes de que la cosa sea producida, la causa no existe para producirla. Tampoco puede ser producida una cosa por otra cosa diferente de sí misma pues va a ser producida y ¿de dónde la sacaría?

La contradicción es manifiesta.. si se trata de una cosa producida a la vez por sí misma y por otra.

Śāṅkara comenta este asunto de la no-evolución en el tiempo argumentando así:

"Si la cosa en cuestión existe desde la eternidad, no nacerá por segunda vez; su misma existencia prueba la no-evolución; (el ejemplo de un padre o el de la arcilla puede ilustrar esta tesis). Por otra parte si estos objetos, fueran no-existentes, no podría decirse que eran producidos; su misma no-existencia prohibiría pensar que pudieran producirse (para ello podría ponerse el ejemplo de "los cuernos de la liebre") ...

Por tanto queda establecido que nada ha sido producido jamás.

La doctrina de la "ajāti" (no-devenir) recuerda la doctrina budista sunyavada.

La no dualidad del Absoluto puede ser vista negativamente como lo hace aquí Gauḍapāda o positivamente considerando la no-dualidad como lo Real.

Radhakishnan dice "en Gauḍapāda la tendencia negativa es más pronunciada que la positiva, mientras que en Śāṅkara están más en equilibrio." Por eso Gauḍapāda está más cerca del budismo.

La no-evolución, la no-existencia puede ser vista como "nirvāna" o como "Brahman" en ambos casos se trata del Absoluto. Siendo la Realidad no-dual cualquier aproximación negativa o positiva es indiferente.

IV.23.- Una causa no nace de lo que no tiene principio: el efecto. Un efecto no puede tampoco nacer de sí mismo; porque lo que no tiene principio no puede ser producido.

Si ambos, causa y efecto carecen de origen hay que admitir que ni la causa ni el efecto han sido producidos.

IV.24.- El conocimiento subjetivo se origina en los objetos exteriores, de otra manera no existirá la dualidad. Además el dolor físico y la percepción demuestran la existencia de los objetos externos que los producen.

Esta es la expresión de la doctrina dualista que admite la realidad de los objetos exteriores. Para la filosofía occidental es el realismo ingenuo, en relación -- siempre con la causalidad. La dualidad o mejor la diversidad de percepciones, experiencias y colores nos lleva a creer en la existencia de objetos a los que pertenecen esas percepciones. La filosofía vedanta admite que este argumento racional es válido si se parte de la dualidad: conocimiento subjetivo y objetos externos o conocedor y conocido. Se trata de una visión condicionada al estado de conciencia dual.

IV.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 Realidad (1) se comprende que esa causa externa no es causa de nada (2)

(1) Unicamente el estado de conciencia real, presenta= el punto de vista de la Verdad.

(2) Los objetos exteriores no pueden ser causa de nada porque ellos mismos son ilusorios según la filosofía - advaita explica. Los objetos son percibidos por un sujeto que se encuentra en tal estado de ilusión (el llamado estado de visalia) que considera realidades las - proyecciones de su mente. "En efecto, dice Śāṅkara, el mundo externo se desvanece cuando no está ese conoci-- miento ilusorio, el hombre que entra en el estado de - sueño profundo y en el "samādhi" (éxtasis), al igual - que el que tiene el conocimiento Real, no experimenta= ningún objeto exterior porque no hay percepción ilusoria; un insensato puede percibir tal o cual objeto - mientras que un hombre en sano juicio no percibirá el mismo objeto. De esta manera se confunde la relativa - causalidad que se funda en la percepción de la diversi dad y también la existencia del sufrimiento. Efectivamente la mente funciona y proyecta imágenes indepen-- dientemente de causas externas. El ejemplo del insensa to es claro y también el del hombre ordinario cuando=

sueña, el cual percibe cosas, y sufre sin que estas -
percepciones y sufrimientos estén causados por nada ex-
terior a su mente. Como se ve en estos ejemplos, es po-
sible traspasar el enfoque del estado de sueño con en-
sueños al estado de vigilia, donde se dará otro tipo -
de sueños a los que se considera realidades.

IV.26.- La mente ni está en contacto con los objetos ni con las a-
pariencias de objetos. Porque los objetos no existen y los pensa-
mientos que aparecen como objetos no son diferentes de la mente.

La proyección de un mundo exterior a la mente no es -
distinto de la mente misma. Esta explicación de la re-
lación del conocer entre sujeto y objeto se entiende -
muy bien, viendo lo que sucede durante el sueño con en-
sueños.

Los objetivos que se perciben en el estado de vigilia=
son tan irreales como los que se perciben en sueños. -
Esto es lo que quiere hacernos ver Gauḍapāda enfocando
lo desde diferentes posiciones a lo largo de este tra-
tado. ¿Qué hay de real y qué de irreal en el conocer?

IV.27.- En ninguno de los tres tiempos (1) la mente tiene rela-
ción causal con los objetos. (2)¿Cómo podría darse un conocimiento
erróneo de unos objetos ilusorios que no son causa de nada? "

(1) Pasado, presente, futuro

(2) Los objetos son considerados, según la opinión general, causa de las representaciones mentales o ideas. Aquí se niega que puedan ser causa de ellas ya que son ilusorios. Y como consecuencia de esto se niega también que pueda haber un conocimiento verdadero de dichos objetos y otro conocimiento erróneo, como una explicación que podría darse al conocimiento del mundo externo. No es posible un conocimiento erróneo de algo inexistente; el aceptar que conocemos el mundo erróneamente es dar una realidad a los objetos separada de la mente. Y esto, se ha visto anteriormente, no es advaita. El mundo de los objetos no son pues representaciones mentales verdaderas o erróneas de una realidad exterior a la mente. Por el contrario objetos y mente son una misma cosa. Se produce un conocimiento erróneo (dual) pero no un conocimiento erróneo de los objetos.

IV.28.- La conciencia no tiene principio ni tampoco lo tienen las cosas percibidas por ella. Los que ven un principio en la conciencia se parecen a los que ven huellas en el espacio.

Las Kārikā 25 a 27 presentan la concepción de idealismo subjetivo "vijñāna-vadin", escuela budista que afirma la existencia de los objetos no como realidades exteriores sino como "vāsanās" (ideas virtuales) en la conciencia. Gauḍapāda está de acuerdo en cuanto a la no existencia exterior de los objetos con el budismo.- Estos objetos no son sino representaciones en la con -

ciencia (citta-spanda) para el filósofo advaita. Pero en esta Kārikā se pone además de manifiesto la diferencia entre el idealismo subjetivo y la Advaita.

La conciencia para el budismo está en devenir, tiene un principio. Tanto las "vasanas" o ideas como el sujeto que las percibe tienen una existencia "momentánea". Para la Advaita sólo existe la Conciencia Absoluta, y ésta, como el espacio, es infinita "sin huellas". Sin duda, Gauḍapāda quiere decirnos que lo Real es la pura Conciencia. Las representaciones cambiantes de la conciencia o las "huellas" son irreales.

IV.29.- Se dice que lo que es sin principio empieza (1) ya que la naturaleza de lo real es sin principio. Pero una cosa no puede ser distinta de lo que es su propia naturaleza.

(1) Decir que el mundo fenoménico tal como lo vemos por el conocimiento dual, es lo real, es aceptar que la Realidad, que por naturaleza es eterna, deviene, empieza a ser y termina, es decir es cambiante. Lo que es no puede dejar de ser y esto es lo Real. No debemos apartarnos nunca del sentido gnoseológico de la Advaita. En ningún caso, aunque así puede parecer a una mirada apresurada, se niega la Realidad, lo que se niega es el que nuestro conocer (en el estado de vigilia) vea la realidad tal como es. En nuestra manera de ver la que produce ilusión, la

Realidad es inmutable y no puede dejar de ser lo que es. En el ejemplo clásico de la advaita: la cuerda siempre fue cuerda, una visión errónea la creyó serpiente en un momento dado, mas la cuerda siempre fué una real cuerda.

IV.30.- Si el mundo fuera sin principio, tampoco tendría fin (1).
Si la liberación tuviera un comienzo no podría ser sin fin.

(1) El mundo es aquí el estado de ignorancia contrario a la liberación. La rueda de "Śaṅkara" o rueda de nacimientos y muertes. Esta vida irreal, en el sentido de ilusoria y cambiante, tiene un principio y un fin, mientras que la vida liberada "mōkṣa" es sin principio ni fin ¿cómo puede entenderse esto?. Sólo comprendiendo que únicamente lo Real (la vida liberada) es; lo irreal (la vida esclavizada por la ignorancia) parece que es.

Sólo hace falta un cambio de nivel de conciencia, si puede hablarse así, para estar en la verdad y reconocer lo que es eternamente.

IV.31.- Lo que no existe al principio ni al fin, tampoco existe en el medio. Eso sucede con lo irreal que es visto como real.(1)

(1) Ver cap. II Kārikā 6

IV.32.- La percepción motivada se contradice con el sueño. Ambas se revelan como falsas porque tienen un principio y un fin (1)

(1) Todas las experiencias, tanto las del estado de vigilia (percepciones motivadas) como las del estado de sueño, son ilusorias pues tienen principio y fin.

IV.33.- Todos los objetos conocidos en sueños son ilusorios porque son percibidos dentro del cuerpo ¿cómo podrían existir seres en un espacio tan reducido? (1)

(1) Ver cap. IV Kārikā 25, donde se explica que la causa exterior a la que podría aludirse como origen de las percepciones oníricas tampoco es causa de nada.

IV.34.- El que sueña cree ir a un lugar pero no se mueve ni en el espacio ni en el tiempo. Por eso lo que ve en sueños es irreal, y al despertar no se encuentra en el lugar de la escena del sueño - (1)

(1) Esta Kārikā es análoga a la n°2 del capítulo II.

IV.35.- El que sueña se da cuenta al despertar, de la irrealidad de las conversaciones que tuvo en sueños con amigos, e incluso no ve ya todo lo que había adquirido en el sueño.

El Swami Nikhilananda comenta así esta kārikā

"Las conversaciones etc., que se tienen en sueños se tornan irreales en el estado de vigilia, lo mismo las discusiones relativas a las Escrituras, etc., sostenidas en estado de vigilia con los sabios, se reconocen como ilusorias cuando se ha alcanzado la realidad última. En efecto, todos los "jīva" son libres desde siempre. Y propiamente hablando no hay esclavitud o ignorancia que el aspirante deba eliminar con prácticas religiosas. El sabio sabe que el estudio de las Escrituras, etc., ejercicio para llegar al Conocimiento es ilusorio lo mismo que la experiencia onírica, ya que "Ātman" no ha dejado nunca de ser libre, puro, luminoso.

Cuando un conocedor de la Verdad se dedica a acciones tales como comer o beber, etc., estas acciones están fuera de la relación sujeto-objeto y lo mismo cuando habla que cuando actúa, etc.,. El conocedor de la Verdad sólo es consciente de "Brahman" sin segundo y nada más. El propósito del estudio de las Escrituras o las prácticas religiosas, es el librar a la mente de la idea fija por la que la ignorancia impera en ella, y esta idea puede formularse así "Yo no soy Brahman".

"IV.36.- El cuerpo del sueño es irreal, pues otro cuerpo se percibe como existente (1). Lo mismo que con el cuerpo, sucede con todas las cosas, cualquier objeto de conocimiento es irreal.

(1) Desde el estado de vigilia el cuerpo del sueño es irreal, pues el cuerpo que aparece como real es el que está en la cama inmóvil. Este ejemplo se aplica a todo objeto de conocimiento que la mente proyecta como real. Así el cuerpo físico, visto desde la Verdad Advaita, (no dualidad sujeto-objeto) es también irreal puesto que es un objeto más de conocimiento para nuestra conciencia.

Si todo lo que conocemos como objeto es irreal, irreales son los objetos que percibimos en estado de vigilia tanto como los que percibimos en sueños.

IV.37.- Como lo que percibimos en sueños es similar a la experiencia en vigilia, se cree que las experiencias de vigilia son la causa de las oníricas. Por eso se tienen como reales las experiencias del estado de vigilia, sin serlo en realidad.

(1) Ambas son experiencias, es decir, un objeto percibido por un sujeto, y como tales irreales desde el punto de vista de la Verdad.

IV.38.- Se ha establecido que todo es sin principio, eterno, porque la evolución no puede ser real. No es posible que lo irreal = surja de lo real.

El admitir que la experiencia de vigilia es causa de los sueños, supone admitir que una cosa irreal (el sueño

ño) ha surgido de algo real. Para el sabio advaita todo es sin principio, no-nacido porque todo es el Absoluto, unidad indivisible.

IV.39.- Cuando se ve algo irreal en el estado de vigilia se lo puede ver también en sueños. Mientras que cuando se ve lo irreal en sueños al despertar al estado de vigilia ya no se ve.

Se trata de demostrar únicamente que no hay relación de causalidad entre el estado de vigilia y el de sueño.

IV.40.- Lo irreal no puede ser causa ni de lo real ni de lo irreal. Lo real no puede ser causa tampoco de lo real y por supuesto lo real no puede ser nunca causa de lo irreal.

Sólo puede haber una relación causal entre el estado de vigilia y el de sueño en el conocimiento empírico o conocimiento dual.

Desde la no dualidad no se puede hablar de causalidad. La Verdad absoluta no admite la causalidad como algo verdadero. La Realidad no es más que una relación entre verdades relativas.

IV.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 deben su existencia a ese

conocimiento erróneo.

En el ejemplo clásico que se repite en el vedanta advaita es el error de percepción de ver una serpiente en lugar de una cuerda. Esta misma falta de discernimiento o percepción de la Verdad es aplicable al estado de sueño. Con esto se quiere demostrar que no hay relación causal entre los dos estados de irrealidad: el de vigilia y el de sueño.

IV.42.- Las enseñanzas sobre la causalidad han sido enseñadas por aquellos que fundamentan la realidad en la experiencia empírica por temor a lo Absoluto o inmanifestado.

Śankara dice que la causalidad es una explicación que dan los Vedas para ayudar a los que no teniendo aún la facultad del discernimiento, no obstante tienen deseos de conocer la Verdad de alguna manera.

Podríamos decir que lo que sucede es que cuando no se puede ver la verdad no-dual directamente por falta de discernimiento, entonces se intenta introducir la verdad en el intelecto dual procediendo a crear relaciones mediante la facultad analítica que corresponde a este estado mental. Creo que el miedo al Absoluto es en realidad una incapacidad de visión en totalidad. Pero en el ser humano existe la posibilidad de trascender al conocimiento sensorial e intelectual para alcanzar una visión directa de la Verdad. Y en esta capaci-

dad se basa esta filosofía.

IV.43.- Para aquellos que se asustan ante la Verdad Absoluta y se desvían del verdadero camino por la experiencia de dualidad, el error de aceptar la causalidad tendrá consecuencias, aunque pueden ser insignificantes (1)

(1) No es fácil descubrir por qué Gauḍapāda menosprecia las consecuencias de este gran error; quizá por ser tan común entre los hombres.

IV.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 son considerados reales porque son percibidos y responden a nuestra experiencia.

IV.45.- La Conciencia parece tener un nacimiento, parece moverse y tener una materia (1), pero realmente es eterna, inmutable e inmaterial; es completamente serena porque no es dual.

(1) Tener materia es ser objeto con cualidades. La palabra materia como sustancia a la que se añaden las cualidades que diferencian un objeto de otro es un término válido únicamente para el conocimiento dual. No es materia ni sustancia la Conciencia porque no es "sustrato" o soporte de nada. Está más allá de la diversidad de sustancias y accidentes del conocimiento relativo.

IV.46.- Como la Conciencia es eterna, los seres no están sujetos a nacimiento ni a cambio. Aquellos que conocen esta Verdad no caen jamás en la confusión.

La Conciencia es eterna, es la Realidad absoluta y "Ātman" lo real en el Ser humano es conciencia pura. Dharma es el término sánscrito en el texto que puede traducirse por "un alma con un destino" según Śāṅkara es sinónimo de "Jīva" o un ser humano. Esta Kārikā pone de manifiesto aquí la verdad siguiente: todos los seres humanos desde el punto de vista de la Realidad son eternos, porque no son realmente sino Conciencia eterna.

IV.47.- Como el movimiento de un tizón ardiente parece crear líneas rectas o curvas, así el movimiento de la Conciencia (1) aparece como conocedor y conocido.

(1) "Vijñaraspanditam" la vibración o el movimiento de la conciencia es el conocimiento relativo o dual debido a la ignorancia, porque ya quedó establecido que la Conciencia es inmutable. En esta apariencia de movimiento de la Conciencia que aparece como un perceptor y una cosa percibida está la raíz de la dualidad o la causa de todo el conocer relativo.

IV.48.- Como el tizón ardiente que no se mueve no produce ningún fenómeno aparente ni cambia, del mismo modo la Conciencia que es

tá inmóvil está libre de apariencias y de cambios.

Es la inmovilidad de la mente la que da acceso al estado de conciencia de unidad, única donde no se da la apariencia de realidad.

IV.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.

IV.50.- Las apariencias no surgen del tizón ardiente porque no tienen sustancia. En el caso de la conciencia sucede lo mismo por tratarse también de una apariencia.

Las apariencias son siempre irreales, lo mismo que el ejemplo del tizón que en el de la Conciencia cuya luz proyecta un universo de multiplicidad. Por ello quedan refutadas aquí todas las doctrinas que tratan de hacer un arreglo racional entre lo Absoluto y lo relativo; - las teorías de emanación, creación, absorción, etc.. En efecto, si las apariencias no tienen ninguna sustancia, si no son reales no se podrá decir de ellas ni que emanan de lo Absoluto, ni que se reabsorben de él etc..

IV.51.- Estando la Conciencia en movimiento, las apariencias que se perciben no provienen de ninguna parte. Y mientras está la -

conciencia inactiva las apariencias no emanan de ella hacia fuera

Las formas que percibimos cuando la Conciencia está activa, es decir, en los estados de vigilia y sueño con en sueños, no vienen de fuera de la Conciencia misma, como parece, pues nada conocimos sino es en nuestra propia Conciencia. Y estas mismas percepciones no salen de nuestra Conciencia cuando está inactiva, como en el sueño profundo, para situarse fuera de ella, ya que no es posible la existencia de objetos de percepción fuera de la Conciencia que los percibe.

IV.52.- Es decir, ni entran ni salen de la Conciencia las apariencias puesto que no tienen sustancia. Están más allá de nuestra comprensión porque no están sujetas a la relación causa y efecto.

La Conciencia no es el origen o la causa donde comienzan las percepciones ilusorias ni tampoco es el receptáculo de ellas. Siendo la Conciencia unitaria (sin segundo dicen los textos advaitas) está más allá de la causalidad, del tiempo y del espacio por lo que no puede ser origen de objetos causales y espacio-temporales.

IV.53.- Una sustancia puede ser causa de otra sustancia y una no- " sustancia puede ser causa de algo que es no-sustancia también. Pero los seres no son sustancias ni no-sustancias.

En el conocimiento dual puede establecerse la relación causal entre sustancias o entre accidentes. Como el Ser (Ātman) no es ni lo uno ni lo otro en él no puede haber relación de causa y efecto.

IV.54.- La conciencia no es la causa de los objetos externos, ni tampoco es el efecto de ellos. Por tanto los hombres de discernimiento consideran que no hay evolución ni causalidad.

IV.55.- La causa y el efecto existen mientras dura la preocupación - por la causa y el efecto en la mente. Pero cuando se acaba esta adhesión mental dejan de existir causa y efecto.

Es muy importante el papel que hace la causalidad en la que se basa todo el conocimiento empírico-racional, y desde el punto de vista relativo no sería posible para nadie prescindir de ella. Pero el Vedanta Advaita no niega la función de la relación causal en el conocimiento empírico. Lo que niega es que con este tipo de conocimiento pueda haber acceso a la Realidad absoluta. Por eso es necesario tener muy claro de que conocimiento se trata, o lo que es lo mismo, desde que estado de conciencia se establece la Realidad. Desde el Absoluto (Brahman) la causalidad no existe. Podemos recordar con relación a la filosofía Vedanta, las críticas que hace a la causalidad. Hume, filósofo empirista. (Treatise of human nature)

IV.56.- Mientras exista adhesión a la causalidad, continuará la - cadena de renacimientos, una vez destruída esta adhesión, naci--- mientos y muertes dejan de existir.

El nacimiento y la muerte en cadena (sansāra) pertenece a la relación causal en que se inserta al tiempo, más allá del estado de conocimiento dual nada de ésto puede existir. Para destruir el apego a esta cadena causal es necesaria la investigación de la Verdad que desemboca en la realización de la Verdad absoluta. Y este es el camino aquí propuesto.

IV.57.- Desde el punto de vista empírico todo nace y muere, nada es permanente. Según la Realidad todo es eterno y por tanto no existe aniquilación.

El punto de vista empírico es en este contexto el mundo de los fenómenos en el que aparecen y desaparecen objetos y personas; este mundo de apariencias tiene su origen en la ignorancia como aparece en el ejemplo célebre que Śaṅkara recuerda una y otra vez, de la cuerda que se ve como una serpiente. El único camino para salir de este mundo de apariencias y con el del nacimiento y la destrucción de personas y cosas, es descubrir la Verdad, darse cuenta de que no hay sino una cuerda tras las apariencias de serpiente. Sin embargo este es un camino que pocos deciden seguir. El camino más común entre los

seres humanos es el de pelear con la serpiente, sin ver que es ilusoria.

IV.58.- Las entidades que parecen nacer y morir, realmente ni nacen ni mueren. La aparición y desaparición de estas entidades es ilusión y la ilusión no es realidad.

Por ilusión (māyā) aparecen y desaparecen los objetos y las personas y la causa de esta ilusión no es otra que la ignorancia.

La desaparición de la ignorancia deja al descubierto - la Realidad, el estado de conciencia unitaria.

IV.59.- Cuando la simiente está hecha de ilusión, la planta que nace es igualmente ilusoria, no es permanente ni indestructible; - el mismo razonamiento puede aplicarse a las entidades (1)

(1) En la palabra entidades podemos incluir cualquier fenómeno que aparece a la conciencia tanto objetos como personas, vistas desde lo aparente y transitorio de ellas, cuerpo, personalidad, etc. y no desde el ser - (Ātman)
Śaṅkara en sus comentarios prefiere concretarse a las personas o "Jīva", para deducir que su nacimiento o muerte son ilusorias.

IV.60.- Desde el punto de vista de los seres que están más allá -

de la dualidad nacimiento-muerte no podemos hablar de permanencia o impermanencia. Allí donde no hay formas que distinguir, las palabras no tienen aplicación.

El "jiva" no-nacido, es decir el Ser en el hombre es no dual, por lo que cualquier palabra del lenguaje dual es inadecuada para designarla.

El Ser es por tanto indefinible puesto que la definición es un conocimiento dual que distingue unas formas de otras ¿qué distinción podrá hacerse de la unidad absoluta?. La Advaita no obstante ha ideado una denominación para el Ser que la traicione lo menos posible, la llama "el uno sin segundo".

IV.61.- Como en el sueño, la mente en movimiento, produce un mundo aparente de dualidad, así en el estado de vigilia el pensamiento produce un mundo de aparente dualidad.

IV.62.- No hay duda de que la Conciencia que es una, aparece en el sueño como dual. Lo mismo sucede en el estado de vigilia, siendo la conciencia una, aparece como dual.

IV.63. y IV.64.- La diversidad de criaturas, nacidas de un huevo, de la humedad, etc (1) que el que sueña ve mientras está errante por las direcciones del espacio de los sueños, esos objetos no son sino percepciones en la mente del que está soñando y no existen fuera de ella. De la misma manera la mente no es más que un objeto de percepción para aquel que sueña.

(1) Las entidades que se perciben como existentes se -
dividen según la tradición vedanta en cuatro categorí-
as: los que nacen de la matriz, los que nacen de un -
huevo, los que nacen de la humedad y los que nacen del
sol.

IV.65. y IV.66.- La diversidad de criaturas, nacidas de un huevo,
de la humedad, etc... que ve el que está en el estado de vigilia,
mientras vaga por las diez direcciones del espacio de vigilia e-
sos objetos no son sino percepciones en la mente del que está en
estado de vigilia. De la misma manera la mente no es más que un -
objeto de percepción para el que está en estado de vigilia.

Desde el estado de Conciencia real, el sujeto que per-
cibe, la percepción y el objeto percibido no son más -
que una sola cosa. La mente que percibe es por tanto u
na entidad creada por la visión de dualidad en los es-
tados de conciencia de vigilia y sueño, basados en la
ignorancia.

IV.67.- Ambos (1) son objetos de percepción uno para otro. ¿Cómo
podrían existir el uno sin el otro? Los dos están vacíos y sólo -
puede conocerse a uno a través del otro.

(1) El perceptor y lo percibido o la mente y los obje-
tos. No se concibe la existencia de objetos de percep-
ción sin una mente que los perciba, ni tampoco es con-

cebible una mente cuya función es percibir sin objetos percibidos. Son pues dos términos relativos uno del otro y según la Advaita dos términos ilusorios, creados por la visión de dualidad. Lo real es lo que no depende de nada para ser, por eso el conocimiento absoluto coincide con la realidad absoluta. Este párrafo pone de manifiesto que todo conocimiento dual, y todo conocimiento lo es, pues supone un sujeto que conoce y un objeto conocido, es relativo y por tanto no real.

IV.68.-IV.69.- y IV.70.- Lo mismo que las criaturas que se ven en sueños por ilusión o por arte de magia, nacen y mueren, así todas las criaturas aparecen y desaparecen.

IV.71.- Ninguna criatura tiene una causa para nacer. La última verdad es que nada absolutamente ha nacido.

Las criaturas nacen y mueren en la realidad relativa según el tiempo y la causalidad que crea el conocimiento dual. La Realidad absoluta, o la realidad desde el punto de vista de la Verdad absoluta, está más allá de este devenir.

IV.72.- La dualidad que consiste en un objeto que percibe y un objeto percibido, no es más que una producción de la mente. (1) La conciencia es sin objeto. Es incondicionada y está fuera del tiempo según ha sido declarado (2)

(1) La relación sujeto-objeto es la característica del nivel de conciencia dual, al que podemos llamar ámbito del pensamiento, o mente condicionada.

(2) La tradición védica declara: "El espíritu está libre de toda relación", según afirma Śāṅkara en sus Comentarios.

IV.73.- Lo que parece existir, las experiencias ilusorias, no tienen existencia realmente. Y lo que parece existir por las experiencias creadas por opiniones o doctrinas, en realidad no existe.

No hay ningún medio en la experiencia empírica (la cual es ilusoria por ser dual) para tener acceso a la Realidad. Ni el conocimiento sensorial, ni el pensamiento racional que está en relación con este conocimiento, - al que alude el texto como opiniones o doctrinas. La única manera de llegar a lo Real es ser lo real. Es decir estar en el estado de conciencia incondicionado.

IV.74.- En opinión de otras doctrinas los seres nacen y mueren - desde el punto de vista empírico, y siguiendo la opinión no-dualista los seres no nacen ni mueren. Pero desde el punto de vista de la Realidad ni siquiera hay eternidad.

Cualquier expresión es dualista, por eso incluso manteniendo la opinión de los no-dualistas, no podemos demostrar la verdad. Eterno es lo que no nace ni muere,-

pero el no nacer (ajā) es un opuesto del nacer y pertenece por tanto a una relación dual. Al decir: el Ser es eterno, no estamos en la Verdad, sólo señalamos una opinión para investigar en una dirección. El resultado de esa investigación de la conciencia puede ser el verdadero estado de conciencia que señala con la palabra eterno o no-dual.

IV.75.- Creer en lo irreal no prueba que la dualidad exista. El que ha comprendido que la dualidad no-existe, deja de creer en lo irreal pues no hay causa para ello.

La creencia en la existencia del mundo empírico como múltiples objetos del conocimiento, tiene su causa o fundamento en la dualidad primera del conocer empírico "yo conozco algo". Si descubro que esta dualidad no es real, que no hay "yo" ni "algo", quedo libre de todas las consecuencias ilusorias que de ahí siguen. Todo un mundo de apegos y deseos se derrumba al mismo tiempo.- La verdadera libertad está en el descubrimiento del proceso del conocer hasta encontrar la raíz del error que distorsiona la Conciencia de unidad.

IV.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?

El no adherirse a ninguna causa en el plano del conocer equivale en el plano de la conducta a no hacer nada, - no tener ninguna meta. Ni superior (ser virtuoso, santo, etc) ni media (conseguir un buen puesto en la vida) o inferior (satisfacer mis deseos o instintos aunque - tenga que hacer daño a otros)

Śāṅkara dice que las tres causas coinciden con: Lo que la religión aconseja (causas superiores), lo que es in diferente a la religión (causas medias), y lo que la - religión prohíbe (causas inferiores). Es evidente que- según el conjunto de causas por el que una persona se- conduzca, así será su vida (sublime, humana o infra-hu mana). Sin embargo todas estas causas pertenecen al ni vel de conciencia de la realidad empírica, pertenecen al mundo de lo relativo. Para la conciencia que ha su- perado este nivel, es decir para el sabio "advaita" no hay metas que cumplir, no hay causas ni niveles de - causas, está libre de todos los efectos que producen - el apego a la causa primordial, la ignorancia. Vive en la plenitud o el vacío de la conciencia unitaria

IV.77.- La no-evolución de la conciencia libre de causa , es cons tante y absoluta. Porque la dualidad de todo lo que está en evolu- ción es una simple objetivación de la mente.

La no-evolución, esto es la Conciencia en estado de li bertad, permanece siempre la misma, no cambia, cualquier

ra que sea el momento por el que pasa la evolución en el fluir de lo relativo, ya que para la conciencia liberada este fluir es una proyección ilusoria de la mente. La luz blanca que proyecta 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.

IV.78.- El que ha realizado la verdad de que no existe ninguna causa, no trata de alcanzar ninguna meta en particular. De este modo llega al estado que está libre de deseo, sufrimiento y miedo.

IV.79.- Por la creencia en la existencia de lo irreal, la mente se identifica con los objetos. Pero cuando comprende la irrealidad de tales objetos, deja de apegarse a ellos.

Una vez descubierta la verdad de que no existe la dualidad sujeto-objeto, y que por lo tanto no hay objetos que desear, surge la indiferencia, el desapego. La serenidad de una mente en equilibrio es el estado que corresponde a la carencia de deseos. La Conciencia vuelve a su estado natural, de donde a pesar de las apariencias, nunca salió.

IV.80.- Inmutable es el estado del que se separa de todo apego y no se identifica ya con la dualidad. Lo que el sabio realiza es -

el equilibrio la ausencia de devenir, y la no-dualidad de la conciencia.

IV.81.- Aquello que es eterno, libre de sueño y de ensueños, es una luz para sí mismo. Este ser es por su propia esencia luminoso.

IV.82.- La bienaventuranza del Ser se mantiene oculta y se revela difícilmente mientras la mente se adhiere a los objetos.

A pesar de la dificultad que existe para que el Ser sea revelado, a causa del apego al conocimiento empírico, el Katha Upaniṣad dice de esta revelación que "para el que la enseña es una maravilla y para el que la recibe es una maravilla también." (Ka. Up. I, II, 7)

IV.83.- Al calificarlo de existente, no existente, existente y no existente o negando la no-existencia (1), quien no tiene discernimiento juzga al Ser a través del estado de cambio inmovilidad, una mezcla de ambos o la negación absoluta.

(1) Hay aquí una referencia rápida a las corrientes de pensamiento de la época, respecto a los atributos del Ser (Ātman). Los que dicen que existe "Ātman" como entidad permanente son los "vaisesika". Los que afirman que no existe ninguna realidad permanente al Ātman - porque todo en la existencia es impermanente son unos budistas llamados los "śāṅkavijñā-avadāna". Otros fi

lósofos, los "jaina", sostienen que Ātman existe y no existe a la vez, es decir existe mientras existe el cuerpo y deja de existir al desaparecer éste, pues participa de las dos naturalezas. También se nombra a los nihilistas categóricos, pertenecientes a una escuela budista, los cuales afirman que nada absolutamente existe sino el vacío absoluto.

IV.84.- Esas son las cuatro teorías que se nos presentan. Pensando así el Ser siempre permanece oculto. El Ser es intocable por ellas y el que lo ve, ve todo en Él.

No se puede alcanzar el Ser mediante teorías. Sólo por visión directa. Quien ve al Ser, ve la totalidad por que el Ser (Ātman) es Brahman, el Absoluto.

IV.85.- El que está en estado de total omnisciencia (Brahman), la no-dualidad sin principio ni fin ¿qué más puede desear?

IV.86.- En este estado de identidad con el Ser, la humildad, el control de los sentidos, adviene naturalmente y la paz fluye espontáneamente. El que ha realizado esto se establece en la serenidad inalterable.

Lo Absoluto, (Brahman) es por naturaleza paz y serenidad. A través de "Ātman" el Ser del hombre, el sabio puede llegar a ser uno con lo Absoluto y entonces la serenidad será su propia naturaleza.

IV.87.- El ordinario estado de vigilia se reconoce como la dualidad de los objetos y la dualidad de la percepción de esos objetos. El ordinario estado de sueño se reconoce como la dualidad de la percepción de los objetos en los objetos mismos.

IV.88.- Hay otro 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.

Se habla aquí del cuarto estado de conciencia (turiya) - el cual está más allá de la dualidad que pertenece a la experiencia onírica.

Si se habla de un conocimiento para señalar la visión verdadera de la Realidad, es necesario distinguirlo del conocer de objetos.

En la tradición vedántica se encuentra a menudo la palabra Conocimiento para designar esta visión o iluminación por la que se penetra en la Realidad. Pero en ningún caso es un conocer de algo. Se refiere a la Conciencia pura, sin objeto.

IV.89.- Una vez que han sido conocidos los tres objetos del conocimiento por un hombre de gran inteligencia, el Conocimiento de la Realidad surge espontáneamente aquí, en todo y para siempre.

Hay tres estados que son objeto de conocimiento, el estado de vigilia, el de sueño y el de sueño profundo. -

Conocer estos tres estados es ver cómo funciona la mente en cada uno, cómo producen respectivamente un mundo de fenómenos empíricos, un conjunto de imágenes, de fenómenos o la ausencia de fenómenos en la quietud de la mente. Para descubrir vivencialmente todo ello se necesita una gran capacidad de discernimiento que va surgiendo por la observación y la vigilancia constante.

Cuando todo el funcionamiento de la mente, a través de los tres estados de conocimiento basados en la ignorancia, ha sido comprendido, la Realidad que es una con el nuevo estado no-dual, se manifiesta. Se trata de la realización final y por eso se señala aquí que permanece para siempre y en cualquier momento, a diferencia de los estados transitorios de "samādhī" o éxtasis en los que la omnisciencia del estado de Conciencia real no ha sido realizada.

IV.90.- Hay que reconocer ante todo el objeto a conocer (1) y luego los objetos que deben evitarse (2), los que hay que aceptar (3) los que hay que neutralizar (4). Excepto el primero, los demás objetos se deben a la ignorancia.

(1) Lo que hay que conocer (jñeya) es la suprema Realidad.

(2) Lo que hay que evitar (heya) son los tres estados de la existencia empírica.

(3) Lo que hay que aceptar (apya) son las disciplinas= necesarias para adquirir una mente meditativa.

(4) Lo que hay que neutralizar (pākyāni) son las impresiones latentes del inconsciente "samskāras" y "vāsa - nās" en la tradición vedántica y descubiertas como causas de la conducta del hombre por la psicología moderna desde Freud. Los tres últimos objetos, existen sólo desde el punto de vista empírico, y son necesarios sólo para tener acceso al primero.

Hay cosas que deben evitarse: el estado de conocimiento dual, el dar realidad a imágenes mentales. Hay cosas que deben aceptarse, los medios para sensibilizar el cuerpo y mantener la mente en equilibrio. y la claridad necesaria para descubrir la Verdad. Hay otras cosas que se deben neutralizar, hay que hacer conscientes las impresiones inconscientes, para estar libre de ellas.

Pero más allá de este conocimiento dual o empírico, para aquel que ha descubierto la Verdad no-dual, no hay nada que evitar, nada que aceptar ni nada que neutralizar. Sólo la Realidad existe, sólo el Absoluto es.

IV.91.- Todos los seres son por naturaleza incondicionados como el espacio. No hay en ellos pluralidad de ninguna clase.

Prescindiendo de las distinciones empíricas superficia

les, como el cuerpo físico, el cuerpo vital, el cuerpo de deseos y las demás envolturas o "Koṣas", el hombre es el Ser (Ātman) y este es incondicionado y por tanto no depende de lugar ni tiempo, no es divisible, es único, uno en sí mismo y uno con la totalidad (Brahman) La pluralidad de los seres es percibida a través del conocimiento senso-perceptual.

IV.92.- Todos los seres son por naturaleza iluminados desde el principio, y su esencia está bien determinada. Aquel que sigue en esta dirección, libre de todo conocimiento añadido, se hace capaz de la inmortalidad.

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 el conocimiento dual. La evidencia del Ser le hará capaz de vivir en la Verdad no-dual. Esto es liberación "mōkṣa" o inmortalidad amṛtatvaya.

IV.93.- Los seres desde un principio, serenos, eternos e incondicionados por su misma naturaleza; son idénticos, sin distinción alguna, por lo tanto son la Realidad eterna, idéntica ella misma y perfecta.

La liberación no es algo a alcanzar por el ser humano, aunque así se explique desde la inmersión en el cono-

cimiento dual. Desde la verdad, el Ser es libre y eterno. Cuando alguien está en este camino que señala la filosofía Advaita, nada tiene que ambicionar o desear por que nada hay por alcanzar. El Ser es eterno e incondicionado, es luz en sí mismo. Sólo hay que descubrir la Verdad.

IV.94.- Los que reclaman la multiplicidad no están en la perfección. Los que se mantienen en el camino de la dualidad y tienen las opiniones de que los seres están separados, estos son considerados tradicionalmente como personas de mente limitada.

Como ya se ha aclarado que el Ser está iluminado y libre de toda ignorancia, cuando se habla de aquellos que persisten en considerar real la visión dualista del conocimiento empírico hay que pensar que se trata de la personalidad del ser humano que aparece como limitada en el espacio o inmadura en el tiempo.

IV.95.- Sólo aquellos que poseen la sabiduría, mantienen inquebrantable su convicción en el Ser eterno e idéntico a sí mismo. Pero el hombre común no comprende esto.

IV.96.- El conocimiento que se refiere a los seres eternos es él mismo, eterno y exento de toda relación. Ese conocimiento es completamente incondicionado porque no está en relación con ningún objeto.

El conocimiento que no está en relación a ningún objeto y los seres eternos que no están condicionados a la dualidad, no son sino una misma cosa para la Advaita.- Un conocer sin relación sujeto-objeto es uno con el Ser, con lo Real.

IV.97.- El que carece de discernimiento y se mantiene en la multiplicidad por pequeña que sea, no puede estar nunca en lo incondicionado y ni siquiera puede pensar en destruir la envoltura de apariencias.

El descubrimiento de la Verdad incondicionada, el Ser, lo Absoluto no es posible sin un serio trabajo de discernimiento, de distinción constante entre lo Real y lo irreal. Este trabajo va produciendo una evidencia que llega a ser más fuerte que la creencia en la realidad de lo que aparece en el conocimiento empírico. La evidencia de la Verdad es lo único capaz de romper la esclavitud a las apariencias.

Este texto no pretende producir desaliento ante la dificultad de llegar al conocimiento no-dual. Es más bien una llamada hacia el discernimiento.

IV.98.- Más allá de sus envolturas, todos los seres son libres, puros por naturaleza e iluminados desde su origen. Esto lo han sabido todos los sabios.

En los comentarios de Śāṅkara se hace referencia a una

objeción muy común: ¿cómo es posible que siendo el ser humano libre e iluminado en esencia, necesita descubrir conocer la verdad poco a poco hasta liberarse de la ignorancia?. "También se dice que el sol se levanta a pesar de que la naturaleza del sol es toda luz" es la respuesta de Śāṅkara.

IV.99.- El conocimiento del hombre iluminado no está condicionado por los objetos. Ya que ni los seres, ni el conocimiento, nada ha sido declarado por el que está iluminado.

En el conocimiento real que es una misma cosa con el Ser no se da la relación conocedor-conocido.

El hombre está en esta Conciencia de unidad en la que no hay referencia a los objetos. Esta es la conciencia de un "Buddha" o iluminado. La palabra traducida aquí es "tayin", usada frecuentemente en textos budistas y jainistas.

Se ha visto en estas últimas Kārikā una analogía con el Budismo. Según Dasgupta (Historia de la filosofía de la India) la enseñanza de estas Kārikā está en perfecto acuerdo con las del Buddha.

La doctrina vijñaptimatratā o "nada más que pensamiento" del idealismo budista (escuela yogacaña) coincidiría según esto con la del Ātman que es todo Conciencia, del Vedanta.

Los Vedantistas como Nikhilananda en su Prólogo a las Kārikā tratan de demostrar las diferencias entre el budismo y Gaudapāda para salvar la originalidad de este

último. No me parece necesario. El espíritu de investigación, el de ir más allá de las apariencias anima a vedantistas y a budistas.

Tanto en el Vedanta como en el Budismo, se está hablando con palabras de un lenguaje dual, de un Absoluto no-dual. Los caminos para hacer entender esa Realidad pueden diferir porque la filosofía vedanta pone el acento en lo positivo de la Realidad, mientras la budista prefiere remarcar que no es ninguna realidad relativa, que es un "vacío" para el conocer relativo.

Pero si la experiencia del mundo empírico está vacía de realidad ¿dónde está la Realidad?

Precisamente en las Kārikā de Gauḍapāda y en el Vedanta Advaita en general hay una inclinación al lenguaje negativo para explicar lo inexplicable, la Realidad no dual. Así "nirvāna" y "Brahman no-dual" son una misma cosa.

IV.100.- Al realizar este inescrutable estado no-dual, profundo, eterno, inmutable y lúcido, le rendimos homenaje en la medida de nuestras fuerzas.

Terminan las Kārikā con un homenaje a la Realidad que no es "algo eterno" ni un "yo eterno", sino un estado de Conciencia al que todos aspiramos con nuestras limitaciones.

CONCLUSIONES

Aunque se han ido extrayendo varias conclusiones . expli-
citas unas e implícitas otras, a lo largo de este trabajo, presen-
tamos aquí de una manera sintética las que nos parecen más signi-
ficativas.

La filosofía desde el conocimiento dual, puede cons-
truir teorías de la realidad, siempre relativas al modo de cono-
cer. Pero la filosofía puede ser también un trabajo de investiga-
ción en el que el investigador vivencie la verdad que va descu-
biendo. Puede aparecer entonces un despertar a la Conciencia no-
dual que dé un valor completamente nuevo a la vida del hombre.

Por ello al finalizar este trabajo concluiremos que:

1.- La Metafísica debe ser realizable.

La metafísica Vedānta Advaita es una filosofía prácti-
ca. Esto que nos parece una contradicción por tener la imagen de=
que la metafísica es un estudio teórico divorciado de la "praxis",
no lo es para la investigación advaita y tampoco lo fué en los o-
rígines de la filosofía occidental.

La metafísica debe recuperar su dimensión vivencial y=
teniendo en cuenta las investigaciones que en este sentido se es-
tán haciendo en el campo psicológico, el estudio de los estados -
de conciencia es una base para la metafísica.

2.- Se debe estudiar la conciencia en su totalidad

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 las posibilidades del conocer y del ámbito de la conciencia humana.

3.- Hay una posibilidad de trascender el estado de conciencia habitual, mediante la investigación de la Verdad.

La Advaita muestra un camino hacia la Conciencia absoluta, distinto del tradicional religioso: este camino 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 ésta, quizá sea la vía más adecuada al Ser humano de nuestra época, caracterizado por un gran desarrollo del intelecto.

4.- Es posible la apertura a una dimensión de la conciencia exenta del carácter relacional del conocer.

El conocimiento está aquejado de relatividad por su es cisión en sujeto cognoscente y objeto conocido. La Verdad absoluta que fundamenta el conocimiento, está fuera de la dualidad como indica la Advaita. Hay un conocimiento no-dual, al que se puede tener acceso.

5.- Se ve un vislumbre de unidad interpretativa en la metafísica

La no-dualidad incluye las metafísicas construidas correctamente a partir del estado de conciencia de vigilia, como momentos relativos del conocer.

Lo Absoluto es lo Real, porque no se opone a nada, ni siquiera a lo relativo que sería una visión temporal, limitada de lo intemporal e ilimitado.

6.- 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 Advaita aporta la explicación racional más cercana a la Verdad inexpresable en lenguaje dual.

La importancia de estas conclusiones no se agota en el aspecto teórico o ideológico. Por el contrario, la intención de esta tesis 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 ello de trascender el estado de conciencia vigílica y abrirse a una Conciencia no-dual, absoluta, tal como el último capítulo de este trabajo quiere señalar.

Se presenta esta posibilidad porque se advierten ya - los síntomas, 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 "metanoía", un - cambio de sentido, una mutación que ponga de manifiesto que Con--ciencia y Realidad son una misma cosa.

GLOSARIO DE PALABRAS EN SANSKRITO QUE APARECEN EN LA TESIS

- A -

abādhita.- La no-contradicción.

abhāba.- La no-existencia

abhilapa.- Lenguaje, conocimiento sensoperceptual o intelectual.

aḥam.- Yo

adhama.- lo que no se adecua al dharma, lo que desarmoniza.

adhidaiva.- Aspecto universal del Ser.

adhyāsa.- Percepción errónea. Superposición por la que se atribuye 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.

aḥankāra.- factor de individuación en la mente; ego.

ajāti.- No-nacido. La no-evolución.

ajñāna.- Falta de conocimiento

ajatapada.- Teoría de la no-creación.

ākāśa.- Espacio.

amātra.- Sin medida, inconmensurable, infinito.

amplalbdhi.- Conocimiento por no-aprehensión.

amṛtatvaya.- Inmortalidad.

ānanda.- Felicidad, bienaventuranza, plenitud.

ānanda-māyā.- Envoltura o cuerpo causal en el jīva

anna-māyā.- Envoltura o cuerpo físico del jīva

antaḥkaraṇa .- Factor de individuación en la mente, conciencia del= yo personal, igual a ahankara.

anumana.- 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.

āśramas.- Estados de existencia.

ātman.- El Ser del 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.- El Venerable.

bhakti.- Devoción a Dios.

bhakti-yōga.- El camino de la devoción para llegar al Ser Supremo

Equivale a Bhakti-marga.

bhāva.- Existencia fenoménica.

bhikkhu.- Monje budista. Aparece en el Dharmmapada. (V. 362) "el= que vigila sobre sí mismo".

bhodha.- Entendimiento, reconocimiento.

bhōga.- Alegría. En el shivaismo, ser superior.

bhūta.- Elementos: (tierra, aire, agua, fuego, eter)

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 āṣrama de la vida bramánica. Estado de -
estudiante.

brāhmana (s)- Estado del que dedica su vida a buscar a Brahman. -
Casta sacerdotal. Una parte de los Vedas.

Brāhman.- El Absoluto. La totalidad. Igual a Ātman.

Brahma-sūtras.- Aforismos atribuidos a Vyasa. Texto básico de la=
filosofía vedanta. Ha sido comentado por Śaṅkara.

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 Ma. Up.

cit.- Conciencia. Conciencia absoluta.

citta.- El receptáculo en la mente de los recuerdos y tendencias=
del pasado

- 279 -

- D -

dharma.- Deber moral, social y espiritual. Aquello que armoniza al individuo con el todo. La ley moral.

dharmín.- Categorías.

deva.- Resplandeciente, ángel.

dhyāna.- Meditación, contemplación en la tradición cristiana.

- E -

ekibhūta.- Estado de disolución e identificación.

- G -

Gauḍapāda.- Filósofo advaita. Maestro de Govinda. Autor de las Kārika que desarrollan la metafísica advaita a partir de la Māṇḍūkya Upaniṣad.

guna.- Cualidad. Las tres gunas son: sattva, rajas, tamas. Constituyentes de la materia primordial prakṛiti

guru.- Instructor espiritual o maestro.

grihasta.- El cabeza de familia. Segundo asrama de la vida bráhmica.

Govinda.- Maestro de Śāṅkara y discípulo de Gauḍapāda.

.. gītā.- Canción.

- H -

heya.- Lo que debe evitarse, en disciplina mental

hiranya-gasbha.- El germen de oro. Aspecto sutil del universo. En el orden individual corresponde a taijasa, aspecto sutil o estado de sueño en el jīva.

- I -

iccha.- Deseo.

īvara.- Brahman manifestado. El aspecto causal de Brahman. Dios= personal o el Creador.

indriya.- Los sentidos

- J -

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. Individuo humano como ser viviente.

jīvan-mukta.- el jīva que se ha liberado en vida.

jīvan-mukti.- La liberación en vida.

jñāna.- Conocimiento o sabiduría.

jñāna-yōga.- Camino del Conocimiento para llegar al Ser Absoluto.

jñānadhya.- Superposición de conocimiento

jñānin.- El que practica la vía del Conocimiento o jñāna-yōga.

jñeya.- Lo que se conoce; el objeto de conocimiento.

- K -

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-yōga.- El camino de la acción para la liberación de individuo.

karmendriya.- Los cinco órganos de acción.

koṣa.- Envolturas o cuerpos; según el Vedanta, el jīva o individuo compuesto de cinco koṣa

kṛida.- Juego

laukika.- Testimonio de conocimiento sensible.

laksana.- El significado; expresión directa.

laya.- Sueño.

līnga.- 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 samkhya

Māṇḍūkya up.- Upaniṣad de la escuela de los māṇḍūkā. Perteneciente al Atharvaveda.

manana.- Reflexión

manas.- Una de las cuatro partes de la mente u órgano interno: la facultad de pensamiento.

māṇḍūkya-sruti.- Enseñanzas reveladas por la Māṇḍūkya Upaniṣad.

mantras.- Palabras sagradas.

mano-māyā.- Envoltura o cuerpo de pensamiento

matra.- Medida

māyā.- La manifestación, la existencia fenoménica, lo que produce una realidad aparente; la ilusión cósmica, sinónimo de avidya.

mōkṣa.- La liberación como finalidad.

mukti.- La liberación como estado

mukta.- El liberado

- N -

naḡa.- Apego

nama.- Nombre

Narayana.- Maestro de Gaudapada.

Nididhyasana.-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 turiya de la Advaita.

nirvikalpa-samādhī.- Samādhī último en el cual desaparece toda dualidad.

nyati.- El orden.

nyaya.- Escuela de lógica

- 283 -

- 0 -

om (a, u, m).- Sílabas, símbolo de la totalidad.

- P -

pāda.- Cuarto, división.

pākyāni.- Impresiones latentes, que esperan una ocasión para expresarse.

para-brahman.- Brahman incondicionado; equivale al estado de turiya; lo Real.

Ārātman.- El Ser supremo.

paroksha.- Conocimiento indirecto, se opone a aparōkshā

prajñā.- La Conciencia; el estado de conciencia indiferenciada del sueño profundo.

prjñā-ghana.- Masa homogénea de conciencia; pertenece al tercer estado de conciencia.

prakriti.- Materia primordial

prakaraṇa.- Tratado breve y preciso

pramāṇa.- Nivel de conocimiento

pramātā.- Conocedor

prameya.- Conocido

pramīti.- Conocimiento

prāna.- Aliento vital, el principio de la Vida.

prasiddha.- hecho psicológico.

pratyakṣa.- La percepción directa.

prithivi.- Tierra

Puruṣa.- Principio espiritual en el individuo; en la filosofía -
sāṃkhya se opone a prakṛiti.
purāna.- Libros sagrados.

- R -

rajas.- Una de las tres guṇas de prakṛiti 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

- S -

śābda.- Conocimiento por testimonio verbal.
saguna-Brahman.- Brahman causal con atributos, dios personal.
śhidda.- Criterio de verdad.
sākṣī.- El testigo de la Conciencia.
samādhi.- Extasis; hay varios niveles de samadhī'
Saman-veda.- Uno de los Vedas.
sambhūti.- 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 de -
terminan el Karma de un individuo.

Śaṅkara.- Filósofo, exponente más conocido del Vedanta advaita
Śannyasin.- Asceta que ha renunciado al mundo; estado o asrama de la vida bramanica.

sāṃkhya.- Uno de los seis sistemas filosóficos indues.

sastra.- Un discurso completo.

sāt.- La existencia absoluta e incondicionada; es idéntica a la e sencia; el Ser en sí.

sattva.- Una de las tres gunas de la materia o prakriti; está caracterizada por el equilibrio y la pureza.

sloka.- Aforismo

smirti.- Recuerdo; la tradición humana, no revelada.

śravana.- Estudio

gruti.- La tradición revelada vedántica.

sunya-vāda.- Vacío; escuela de budismo.

susupti.- El estado de sueño profundo, también susupta-sthana

sūtra.- Aforismo

sva.- Lo suyo

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.

turiya.- Cuarto. El cuarto estado de conciencia en la Ma. Up. La= Conciencia no-dual. Conciencia absoluta o real.

- U -

Udāna.- La expresión. La palabra.

upādhi.- Atributo.

Upaniṣhad.- Textos filosóficos en los que se basa la filosofía Vedānta Advaita. También Upaniṣad.

upamāna.- Conocimiento por comparación.

upāsana.- Ejercicio de concentración mental.

- V -

vairāgya.-La abnegación, la renuncia.

vajñaraspaṇḍitam.- Movimiento de la Conciencia.

vaidika.- Testimonio de conocimiento suprasensible.

vaisaya.- Objeto

vaisayin.- Sujeto

vaisesika.- 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.- Escrituras que han sido reveladas según la tradición de los antiguos risis; hay cuatro vedas: Rig, Yagur, Sama y Atharva.

Vedānta.- El final de los Vedas; las Upaniṣad

Vedānta-sūtra.- Igual a Brahma-sutra

vichara.- La investigación fundamental, para realizar el Ser.

vidyā.- Sabiduría.

vjñāna-māyā.- Envoltura racional del jīva.

visaya.- Sujeto de conocimiento

visayin.- Objeto del conocimiento

viśesa.- Especificación

viśva.- Estado de vigilia; primer estado de Conciencia en la Ma.-

Up.; igual significado que visvanara.

vivarta-vāda.- teoría vedántica de la superposición; equivale a -
māyā-vada.

viveka.- Discernimiento entre lo Real y lo irreal.

vṛitti.- Modificación de la mente.

vṛitticaitanya.- La conciencia con modificaciones; conciencia de los objetos.

yajña.- Sacrificio en ritual.

.. Yajur.- Uno de los cuatro vedas.

yoga.- La unión; en general se refiere a un método para la realización de la Verdad; la filosofía advaita se refiere a un yoga sin contacto, no-dual como método, es el asparsa-yoga

yogín.- El que sigue un método de yoga

BIBLIOGRAFIA

1.- F U E N T E S

a. Textos empleados especialmente para la traducción de
Maṇḍūkya Upaniṣad y Kārikā:

- MĀNDŪKYA UPANIṢAD. KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA. Com. Śaṅkara.
Texto sánscrito-inglés. Trad. Nikhilānanda. Adv. As.
Calcuta, 1950. Trad. francesa por M. Sauton. Adyar.
Paris, 1952
- EIGHT UPANIṢAD. Ma. Up. y Kārikā. Texto sánscrito-
inglés. Vol. II. Trad. Gambhīrananda. Adv. As. Calcu-
ta, 1973.
- MĀNDŪKYA UPANIṢAD ET KĀRIKĀ DE GAUḌAPĀDA. Trad. L. Re-
nou. Paris, 1944.

b. Upaniṣad:

- THE UPANIṢADS. Trad. Max Müller. Sacred books of the
the Hindus. Oxford, 1926
- THE THIRTEEN PRINCIPAL UPANIṢADS. Trad. R.E. Hume. "
Oxford. 2a. Ed. Madras, 1965.
- UPANIṢADS, DOCTRINAS SECRETAS DE LA INDIA. Trad. del
sánscrito: F. Tola. Barcelona, 1973

- TROIS UPANISHADS. Trad. Aurovindo. Paris, 1972
- THE BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. Com. Śāṅkara. Trad. Sw. Madhavananda. Adv. As. Calcuta, 1975
- CHĀNDOGYA UPANIṢAD. Trad. Notas. Sw. Swahananda. Madrás, 1975

c. Textos Vedanta Advaita:

- APAROKṢĀNUBHŪTI. Self Realization. of Śāṅkara. Adv. As. Calcuta, 1973
- ASTĀVAKRA SMĪTA. Trad. Sw. Nityaswarupananda. Calcuta, 1979
- ĀTMA - BODHA. Self Knowledge. of Śāṅkara. Trad. Nikhīlananda. Adv. As. Calcuta; 1967. Conocimiento de de sí mismo. Rev. Viveka. En el camino del discernimiento. Nos. 5, 6, 7 y 8. Madrid, 1978, 1979
- AVADHŪTA GĪTĀ. de Dattatraya. Trad. franc. A. David-Neel. Adyar.Paris. 1958
- BHAGAVAD - GĪTĀ. Com. Sankara. Ananda-giri. Sridhara. Madhusudana, 1936. La Bhagavad - Gita. Trad. del sánscrito Anna Kamensky. Paris, 1964
- BRAHMA - SŪTRAS of Bhasya Com. Śāṅkara. Trad. Gambhirananda. Adv. As. Calcuta, 1972

- DRG - DRSYA - VIVEKA. Trad. Sw. Nikhilananda. Mysore, 1931. Comment Discriminer le Spectateur du Spectacle? Trad. M. Sauton. Paris, 1977

- JĪVANMURTI - VIVEKA. Liberation in Life. of Vidyā-ranya. Subrahmanya. Sastri y Srinivasa Ayyangar. Adyar, 1978

- PRATYABHIJÑĀ HRIDAYAM. The Secret of Self-Realization Trad. I.K. Taimni. Adyar, 1974

- SHIVA - SŪTRAS. Trad. y Com. I.K. Taimni. Adyar, 1976

- UPADEŚĀ SĀHASRĪ. of Śaṅkara. trad. Sw. Jaḡadananda.. Madras, 1973

- VEDĀNTASĀRA. The Essence of Vedanta. of Sadananda Yogindra. Trad. Sw. Nikhilanda. Adv. As. Calcuta, 1974

- VIVEKA - SUDA - MANI. de Śaṅkara. Trad. Sw. Madhavananda. Adv. As. Calcuta, 1974. La joya suprema deJ discernimiento. Trad. y Com. R. Plá. México, 1980

2.- OBRAS SOBRE FILOSOFIA VEDANTA -
ADVAITA

a. Obras generales:

- DASGUPTA. S. A history of Indian Philosophy.
Cambridge, 1963
- GONDA J. Les religions de l'Inde. Vol. I Vedisme et
hindouisme. Paris, 1962
- GLASENAPP VON, H. La filosofia de los indúes. Trad.
F. Tola. Barcelona, 1977
- HIRIYANNA. The Essential of Indian Philosophy.
London, 1949
- RENADE. R.N. A Constructive Survery of Upanishadic
Philosophy. Poona, 1926

b. Obras específicas:

- HOANG - SY - QUY. Le moi qui me dépasse selon le Ve-
danta. Saigon, 1971
- KARAPATPA. SW. Advaita Bodha Deepika. Lamp of non-
dual knowledge. Sri Ramanasraman.
Tiruvannamavalaj. S. India, 1979

- KRISHNASWAMI JYER. K.A. Vedānta or the Science of Reality. Madras, 1930
- LĀHIRY. B. La búsqueda de la verdad. Trad. C. Paschero. B. Aires, 1966
- MAHADEVAN. T.M.P. Ramana Maharshi and his philosophy of existence. Ramanasraman. Tiruvannamalai. S. India, 1976
- MARTIN, C. Jīva, el ser humano a través de los cuatro estados de conciencia. Madrid, 1979
- NISARGADATTA, M. I am that . Trad. M. Frydman. Bombay, 1976. Vol. I, II
- OSBORNE. A. Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge. London, 1954
- OSBORNE, A. Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi. Selec. B. Aires, 1978
- ROMAIN, ROLAND. The Life of Ramakrishna. Mayavati Almora. Adv. As. Calcuta, 1930
- ŚĀŅKARA. Prolegomènes au Vedānta. Trad. L. Renou Paris, 1951
- SATPRAKASHANANDA. SW, Methods of knowledge according to Advaita Vedānta. Calcuta, 1974

- TAJMNI, I.K. La realidad primaria. Trad. W. Balles-
teros. B. Aires, 1978

3.- O B R A S V A R I A S

A las que se hace referencia en la tesis:

- CASSIRER, E . El problema del conocimiento. México, 1953
- DE LA CRUZ, San Juan. O. Completas. Madrid, 1966
- ECKHART, Maestro. O. Escogidas. Barcelona, 1980
- HUME, D. A Treatise of Human Nature. Oxford, 1968
- ISACSON DOUGLAS y JUVAN SCHMALTZ. Introducción a la
psicología fisiológica. Madrid. 1974
- JAEGER, W. Paideia. Los ideales de la cultura griega.
Trad. J. Xirau y W. Roces. México, 1957
- KASTRERGER, F. Léxico de filosofía hindú. B. Aires, 1978
- KRISHNAMURTI, J. Truth and Actuality. London, 1977.
Verdad y realidad. Madrid, 1979
- KRISHNAMURTI, J. The wholeness of life. London, 1978.
La totalidad de la vida. Madrid. 1980

- KRISHNAMURTI, J. El despertar de la sensibilidad o el arte de ver. P. Rico, 1967
- MASLOW, A. Toward a Psychology of Being. Princeton, 1962
El hombre autorrealizado. Barcelona, 1976
- MERREL WOLF, F. The Philosophy of Consciousness without an Object. New York, 1973
- PARMENIDES. Poema Ontológico. Fragmentos filosóficos de los Presocráticos. Trad. J.D. García Bacca.
Universidad Central de Venezuela
- PARMENIDES. Poema Ontológico. Los Presocráticos. Trad. C. Eggers Lan, V.E. Julia. Vol. I. Madrid, 1978
- RABADE S. Estructura del conocer humano. Madrid, 1969
- RUYER, R. La Gnose de Princeton. Paris, 1974
- UDÁNA. La palabra del Buda. Trad. del pali C. Dragonetti.
Barcelona, 1971

4.- ARTICULOS Y PONENCIAS CITADOS
EN LA TESIS :

- ADRADOS, F. R., Indian and Greek Philosophy. Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona. 1977-78
- IKEMI Y.M. Altered states of Consciousnes. Ponencia para Coloquio Internacional "Science et Conscience". Córdoba, 1974
- KRISHNASWAMI IYER, K.A. Les modes de la pure Conscience. Intellect et intuition. Rev. Être, approches de la non-dualité. No. 3. Levallois-Perret France, 1978
- KRISHNASWAMI IYER, K.A. Le soutien Védique de la non-dualité. Rev. Être. No. 4, 1980
- RAMANA MAHARSHI, no. 14 dedicado a; Rev. Viveka, en el camino del discernimiento. Madrid, 1981
- VIVEKA OR DISCRIMINATION. Editorial Vol. LXXXIV, Rev. Prabuddha Bharata. Adv. As. Calcuta, 1979