

LA UNIDAD E INDIVISIBILIDAD DEL YO \*  
(Brahman)

*por Antonio T. de Nicolas \*\**

«El objetivo de toda indagación es la experiencia(anubhava)».  
(Brahma Sutra Bhashya. I. 1.2.)

## **Introducción**

### **La integración a través de la interpretación correcta (contextual).**

Es muy visible en nuestros tiempos el hecho de que el pensamiento oriental (o algo que se le asemeja) ha pasado a constituir un tema tan del momento, en la cultura de los Estados Unidos, como la liberación femenina o la guerra de Iraq. Desde las revistas mas escandalosas hasta las universidades de mayor prestigio, la cultura estadounidense está inundada de información —o desinformación— sobre Oriente, segun sea el espíritu crítico del lector. Es evidente que la demanda de pensamiento oriental ha aumentado en los últimos años a una tasa alarmante en el sentido de que la oferta no puede ni ha podido cubrir la demanda en cuanto a calidad, ya que no en cantidad.

Si bien ha aumentado considerablemente en los últimos años el número de autores que traducen y difunden información sobre Oriente, no ha crecido el número de personas cualificadas que «comprenden» tanto el pensamiento oriental como el occidental. Hay, por ejemplo, algunos científicos que, al escribir acerca de teorías físicas modernas, se sirven de la filosofía oriental de un modo nada crítico, «metafórico», para expresar sus propias ideas. Hasta eruditos eminentes, movidos por las necesidades de la época, se dan a escribir de lógica, teoría del conocimiento, lenguaje, religión o mística orientales y occidentales de modos que ponen de relieve su escasa comprensión y dominio de todo el campo de la filosofía occidental y oriental. Como consecuencia, se ha diseminado la desinformación a escala internacional y se han perpetuado los equívocos, estorbándose así el desarrollo de una integración eficiente de los modos de hacer filosofía y religión en Occidente y Oriente. Se ha dictaminado, por ejemplo, que el mundo es una ilusión. El estado de «ausencia de pensamiento» del Zen ha llegado al público como una actitud de «no pensar». La disciplina de la experiencia intuitiva se ha traducido como «la espontaneidad de hacer lo que quieras, sin responsabilidad», y si estos estados son demasiado concretos, siempre es posible evadirse de cualquier esfuerzo a base de envolver nuestra disciplina en palabras efímeras y carentes de significado (y que, por tanto, no cuestan ningún trabajo) pero que suenan muy bien, como conciencia cósmica, Alma Universal, Yo Universal, Espíritu, Absoluto, que lo significan todo pero no valen nada.

En suma, se habla demasiado y se entiende demasiado poco. El peligro estriba en que el humo contaminador de la desinformación y el pensamiento nebuloso podría empañar la necesidad real que ha suscitado el interés por el pensamiento oriental, haciéndola desaparecer. No me propongo dar una solución inmediata a este problema; lo que quisiera, más bien, es exponer el contexto epistemológico dentro del cual pueden ser significativos tanto los enunciados filosóficos de Oriente como los de Occidente. A falta de un contexto como éste, las afirmaciones realizadas por la filosofía oriental acerca del Yo, la Realidad y la Experiencia, o bien carecen de significado (es decir, no tienen una

razón suficiente en nuestros universos de discurso occidentales), o están vacías (es decir, no son más que unas proyecciones conceptuales, carentes de contenido empírico, de algún sistema filosófico occidental determinado).

Para no caer en la trampa de la generalización excesiva, vamos a ceñirnos a las afirmaciones que hizo sobre el Yo (Brahman), la Realidad (*Sat*) y la Experiencia (*anubhava*) el gran filósofo hindú Sankara (788-820 d.C.), (pronunciado Shankara).

En el análisis de Sankara se encuentran implícitos varios supuestos previos sobre la actividad filosófica y el papel de la interpretación. No obstante, en vez de tomarse como arbitrarios, estos supuestos se basan en una disciplina rigurosa de la práctica de la filosofía que busca las razones contextuales en las que aparecen los supuestos. La clave de esta disciplina se encuentra en el enunciado siguiente: el principio del saber es la comprensión de que interpretación significa eso nada mas: interpretación; y que la tumba del saber es la decisión de que la interpretación representa algo o es la interpretación de algo.

## I

He elegido a Sankara porque nos aporta en muchos sentidos una perspectiva original del modo hindú de practicar la filosofía. Comprender a Sankara no sólo significa comprender el sistema Advaita Vedanta que él preconizaba, sino toda la filosofía hindú: védica, upanisádica, samkhya, yóguica, budista, etcétera.

La filosofía de Sankara se puede resumir, de un modo algo paradójico, de la manera siguiente:

- La realidad es Una, Indivisible; llamémosla Brahman. El mundo es «falso». Todas las entidades «atómicas», tales como las almas, los cuerpos, los sujetos, los objetos, no son más que Brahman no diferenciado (lo Real).

Este enunciado, no obstante, aunque está expresado en términos positivos, es negativo y vacío en el sentido de que nadie lo conoce. Sólo es posible experimentarlo (*anubhava*) como intuición. Por tanto, no se encuentra dentro del campo de estudio de la filosofía, sino que es, más bien, el origen y fin de todo estudio filosófico por ir más allá del alcance de la filosofía, es decir, del discurso; sin embargo, no está más allá del alcance del filósofo.

- El estudio filosófico se ocupa de la multiplicidad lógica de las superposiciones lingüísticas (*adyasa*) entre el sujeto y el objeto. De este modo, el sujeto se superpone al objeto en afirmaciones tales como «eso soy yo» o «esto es mío»; mientras que, cuando decimos «yo sufro» o «yo deseo», el objeto se superpone al sujeto.

La superposición, según Sankara, es la presentación aparente en la conciencia, por medio del recuerdo, de algo que se ha observado previamente en alguna otra cosa.

Para aclarar el enunciado anterior, que dictamina negativamente sobre todo lo que considera «real» el lenguaje, Sankara hace su propia afirmación filosófica positiva, del

modo siguiente: la realidad es no-dual (*a-dvaita*). Advirtamos que no afirma la unidad, sino que niega la multiplicidad.

- El estudio filosófico —entendido como la práctica de la filosofía— puede conducir, no obstante, a la experiencia intuitiva (*anubhava*) o a la comprensión de la Unidad no-diferenciada (*Brahman*).

### **Criterios de lo real**

Creo que será útil que seleccionemos determinados significados de la palabra «real» con el fin de clarificar los criterios que aplicaba Sankara al usar la palabra; ya que salta a la vista que, en todos los casos, el significado concreto de la palabra dependerá del criterio que elige el que la usa.

- 1• Real puede significar «natural», como antónimo de «artificial»: un lago natural o artificial; un rubí real o sintético.

- 2• Real puede significar «genuino», como antónimo de «fraudulento» o «falso», como cuando hablamos de «un Picasso real» o «joyas reales».

- 3• Real puede significar también «duradero» o «permanente», como cuando hablamos de «una satisfacción real», por contraposición al alivio temporal de los deseos, o de «una paz real», por contraposición a un cese temporal de las hostilidades. Debemos ser conscientes de que en este sentido de la palabra «real» se implica algo más que la mera situación de los hechos (ontología), e interviene también un sistema de valores (axiología). Por ejemplo, si la guerra es lucha, y ha cesado la lucha, ¿no es eso paz? Y dado que el cese de la lucha es la situación efectiva de los hechos, ¿no es la paz una paz real? El hecho bien evidente de que no lo consideremos así indica que en este sentido del término «real» interviene algo más que una simple descripción de la situación; interviene un sistema de valores. El fin de la guerra de Vietnam habla por sí mismo.

- 4• Real puede significar también «no-imaginario» o «no-ilusorio», como cuando hablamos de agua real, a diferencia de la que se ve en un espejismo, o de una daga real, a diferencia de la que Macbeth cree ver ante sus ojos.

- 5• Real puede significar también «existente», significado que tiene en Sánscrito la palabra *sat*. Aunque esto no es decir gran cosa, parece que se descartan las entidades meramente ficticias. El criterio común para determinar lo «existente» es el de «experimentable».

Sankara utiliza la palabra «real» (*sat*) como combinación del tercero, cuarto y quinto de los sentidos que hemos indicado: para que algo sea «real» ha de ser experimentable, no-ilusorio o no-imaginario, y estable, perdurable o permanente.

Teniendo esto presente, volvamos ahora a la primera afirmación de la filosofía de Sankara, expuesta en el sumario:

En *Balabodhini*, texto que se le atribuye, Sankara afirma con audacia:

Ser es vivir, pero pensar es sólo formar imágenes. La vida deja de ser vida cuando se convierte en imágenes.

*slokardhena pravaksyami yad ukta' granthakotibhih brahma satyam jagan mithya jivo brahmaiva naparah.*

«Voy a declarar en media sloka (estrofa) lo que se ha dicho en miles de libros: Brahman es real, el mundo es falso, el yo atómico individual es sólo Brahman, nada más».

Es decir, sólo hay una Realidad. Toda realidad que se manifiesta en cosas discretas, es decir, el mundo dividido en sujetos y objetos, tiene su origen en esa Realidad única. Lo que afirma el lenguaje, al no estar identificado con esa Realidad única, es falso (*mithya*) o sólo tiene realidad aparente; es una ilusión. Debemos entender claramente, a partir de esta cita, que no se afirma que el mundo sea ficticio o no-existente; el mundo se siente, se nota, se percibe.<sup>1</sup>

La aseveración de Sankara se aplica a los juicios lingüísticos y a los criterios de dichos juicios que determinan ciertos tipos de conceptos, tales como los límites espaciotemporales de una atomicidad falsa, la particularidad de las cosas concretas. Si la Realidad es unitaria, entonces la pluralidad del mundo se afirma de manera errónea; se considera de manera errónea que se experimentan realmente determinados criterios arbitrarios que impone sobre la experiencia el uso del lenguaje.

El estudio filosófico de Sankara pasa, por tanto, a un examen del poder *maya* del lenguaje (de lo que Wittgenstein llamó «el embrujo del lenguaje»), con el fin de liberar su examen del dominio falso impuesto por el lenguaje de que la existencia separada e independiente de las cosas.<sup>2</sup>

Para Sankara, el objetivo de esta misión era *experimentar* lo Real: una experiencia plena, imposible de traducir como un *eidós*: está más allá del lenguaje, el espacio, el tiempo, el pensamiento y la diferenciación. El propósito principal de este objetivo positivo es orientar la mente. Su éxito pragmático va más allá del lenguaje. Para

---

<sup>1</sup> La palabra *mithya* expresa este significado mejor que en la traducción. *Mithya* es una forma contracta de *mithya*, que procede de la raíz *mith*, cuyo significado es, o bien (1) “unir” o “emparejar”, o (2) “reunirse” o “trabarse en una disputa”, o (3) “alternar”. La palabra *mithya* procede del tercer sentido, y se utiliza de modo adverbial (respecto de la conducta de una persona, en muchos casos) con el sentido de «descuidadamente», «contradictoriamente», «indebidamente» o «incorrectamente». Este sentido pasa a una forma nominal que significa «falso» en el sentido de «erróneo», es decir, «lo que se considera o percibe incorrectamente», «incompleto».

<sup>2</sup> Evidentemente, Sankara tenía que debatirse en sus interpretaciones con un vocabulario insuficiente para expresar su filosofía. La palabra *maya* es un ejemplo característico que ha conducido a muchas interpretaciones erróneas. Sankara expresa con el término *maya* algo muy semejante a lo que expresa Wittgenstein cuando habla del embrujo del lenguaje: una magia, una ilusión que engaña a todos, salvo al mago, cabe esperar. Mientras que, en Sankara, *avidya* y *ajñana* conservan siempre técnicamente su precisión, con el significado de «conocimiento indebido, incompleto» o «nesciens», *maya* es un término menos técnico y más bien descriptivo de la situación del mortal corriente que no discrimina y acepta los trucos del mago como si fueran verdades como puños. En el Brahman Sutra Bhasya aparecen los términos *avidya* y *ajñana* unas diez veces por cada dos que se habla de *maya*. Fueron los discípulos de Sankara quienes presentaron esta doctrina como *mayavada*, una especie de causa material misteriosa propia de los seres ilusorios.

Sankara, se convierte en una autorrevelación intuitiva de la Realidad misma, que no depende de la percepción ni de otros criterios de conocimiento.<sup>3</sup>

Esta intuición de totalidad y no-diferenciación es el resultado concreto de un movimiento del pensamiento que se pierde en las profundidades de la consciencia no diferenciada. El enunciado «*Tat tvam asi*»<sup>4</sup>, «tú eres eso», manifiesta un movimiento del pensamiento desde un nivel ontológico (de particularidad), pasando por otro (de universalidad) hasta llegar a un tercero (de unidad), en el que, al alcanzar el último se niegan las distinciones entre los primeros. Se parte de la consciencia individual (*tvam*), se pasa a la consciencia universal (*tat*) y se llega a la consciencia no diferenciada que supera la realidad separada de individuo y de lo universal, y que constituye su fundamento.<sup>5</sup> Este método de ir retirando los elementos contradictorios de individuación con el fin de llegar a la Unidad no-diferenciada subyacente se llama *jahad-ajahad-laksana*. Esto es lo que tiene Sankara como meta de su estudio filosófico. Y a ello dedicaremos ahora nuestra atención.

## El poder y el esplendor del lenguaje

Sankara, como Wittgenstein, opina que el hombre, por el hecho mismo de ser humano, se encuentra atrapado por los juegos lingüísticos que ha concebido su cultura. Si bien los dos filósofos se apartan en sus conclusiones, están muy próximos en su análisis del lenguaje y del hechizo mágico que ejerce éste sobre los humanos.

Sankara, también como Wittgenstein, aspira a liberar a la filosofía del poderoso énfasis atomístico que impone el lenguaje sobre la experiencia y el pensamiento, en cada frase. No obstante, el hombre no puede vivir sin el lenguaje y sus efectos condicionantes. Por lo tanto, ambos filósofos atribuyen a la filosofía el papel de proporcionar un conocimiento liberador; si bien, por supuesto, la tradición oriental lleva esta actividad liberadora más allá que la occidental.

Sankara comienza su *Brahma Sutra Bhashya* (ver al final de este artículo una traducción de toda su Introducción) investigando la naturaleza del uso del lenguaje:

«Está claro que el objeto y el sujeto, cuyas áreas respectivas son los conceptos de «tú» y «yo», y cuyas naturalezas respectivas son tan opuestas entre sí como la luz y la oscuridad, son irreconciliables. También lo son sus cualificaciones respectivas...».

Sin embargo, el lenguaje funciona de tal modo que sólo podemos hacer enunciados significativos a base de «superponer sobre el objeto las cualidades del objeto, y viceversa... y esto es falso (*mithya*).»<sup>6</sup> La confusión resultante no es más que esta característica superposición lingüística de naturalezas y atributos, «mezclando así la realidad y la irrealidad, a base de decir cosas tales como “yo soy eso” o “esto es mío”»<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Ver *Brahman Sutra Bhasya*, (abreviamos desde aquí como BSB), II.3.4.

<sup>4</sup> Chandoghya Upanisad, 6, 8, 7.

<sup>5</sup> Evidentemente, no estoy haciendo más que un viaje descriptivo dentro de la interpretación consciente. Toda interpretación es consciente, pero se basa en una «intuición ingenua», no consciente, que constituye nuestras vidas y con la que «contamos» para interpretar. La vida precede a la filosofía; los objetos y sujetos sólo aparecen en el pensamiento, no en la vida.

<sup>6</sup> BSB, introducción.

<sup>7</sup> Ibid.

No sólo cae en esta trampa el hombre individual; Sankara llega a la conclusión universal de que esta superposición defectuosa «es el supuesto en que se basan todas las distinciones de la vida práctica, de los Vedas [en el sentido religioso y ritual], entre los medios del conocimiento, los objetos del conocimiento y la autoridad de las Escrituras»<sup>8</sup>.

Además, «los medios del conocimiento recto no pueden operar sin el aspecto [naturaleza] del conocedor, que es del sentido del “yo” y “lo mío” impuesto o unido al cuerpo y a los sentidos. Pues, al suprimir el uso de los sentidos, no se producen ni la percepción inmediata ni las demás actividades del conocimiento». Lo que es más, a falta de esta superposición se vería comprometida la acción misma: «Tampoco actúa nadie sin tener superpuesto en el cuerpo el aspecto del yo».<sup>9</sup>

Sankara concluye su introducción exponiendo claramente su objetivo filosófico:

«Se emprende el estudio de los Vedas con intención de liberar el Yo de este equívoco mental, causa de todo el sufrimiento, alcanzando así el conocimiento de la unidad absoluta del Yo. Demostraremos en éste que llamamos *Sariraka-mimansa* que todos los Vedas tienen el propósito citado».

¿Qué quiere decir con esto Sankara en realidad? ¿Quiere decir que usted no está leyendo realmente este artículo, que yo no lo escribí realmente, que la silla en que está sentado usted no existe realmente, etcétera... y que todas estas cosas no son así más que en apariencia, y como resultado de juegos lingüísticos? Pues, en efecto, eso es precisamente lo que asevera Sankara.<sup>10</sup> En términos de lo real ni hay pluralidad de mentes individuales, ni pluralidad de objetos individuales, ni privacidad, ni esto, ni aquello, ni aquí, ni allá. Lo único que tenemos es la experiencia de los sentidos. Las estructuras de que está imbuida nuestra experiencia quedan aseguradas con ciertas reglas gramaticales que incluimos en nuestros juegos del lenguaje. Por lo común, jugamos a estos juegos superponiendo la objetividad sobre la subjetividad y viceversa, denotando individuos, clases, privacidad, multiplicidad, esto, aquí, etcétera; pero ninguno de estos términos que denotan es una propiedad factual de la experiencia como tal. No existe un solo término que denote sensaciones que sea un hecho que descubrimos empíricamente; es convencional y delimitado por la cultura o el contexto.

Así lo afirma Sankara en su comentario a *La Gita*:

«La conciencia que no varía con su objeto es “real”; la que sí varía con su objeto es “irreal”»<sup>11</sup>.

Lo que varía con la experiencia de los sentidos son los objetos y sujetos de la sensación; es decir, usando el mismo ejemplo de Sankara,<sup>12</sup> en los juicios sucesivos «la vasija real

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Lo que estamos haciendo en realidad es mucho más que sólo aquello en lo que centramos la atención. Nuestro campo visual cubre más que la línea que estamos leyendo; también estamos oyendo y tocando, y sintiendo, y odiando, y amando. De hecho, lo que llamamos la realidad no puede ser más que una realidad limitada e interpretada, sólo porque la nombramos. Decidimos los límites de la realidad utilizando un lenguaje determinado.

<sup>11</sup> Bhagavad-gita, 2.16. BSB, 2. 1.11.

(percibida)», «el paño real (percibido)», «el elefante real (percibido)», los objetos (vasija, paño, elefante) cambian constantemente, mientras que la realidad de la experiencia de los sentidos no cambia.

Cuando Sankara explica las superposiciones del lenguaje en enunciados como «yo tengo dolor» y «esto es mío», al parecer no está pensando en la explicación evidente de que estas afirmaciones no siempre se refieren al mismo sujeto ni al mismo objeto, sino más bien en que no se refieren necesariamente a ningún sujeto ni objeto en absoluto, aunque sí que se refieren a ellos a veces. Los límites definatorios de «yo» o de «dolor» o de «esto» o «mío» no vienen dados por ninguno de los términos que utiliza el lenguaje cuando dice «esto es mío» o «yo tengo dolor».

Wittgenstein hace esta misma observación en sus *Investigaciones Filosóficas* (404, 405) cuando propone que cualquier decisión que incluya identidad no tiene una respuesta factual sino que depende más bien de una gran variedad de criterios de determinación de la identidad personal (o de otro tipo). Cada usuario del lenguaje ha de decidir qué criterios empleará. El uso sencillo de términos como «yo» o «mío» no prescribe de modo alguno cuál es el criterio que hemos de usar. De hecho, no presupone ninguno. Depende por completo de nosotros decidir qué tipo de juego hemos de jugar con los términos de sensaciones, para decidir, aun mientras sufrimos el dolor, qué «candidato» deseamos como «propietario de la sensación».

Volviendo ahora a Sankara y a la escuela *Advaita*, ¿con qué criterios se llama «real» a lo Real, e «ilusión» a la multiplicidad?

Sankara utiliza la palabra «irreal» (*asat*) para denotar todo lo que no es Brahman (lo Real). Sin embargo, utiliza en determinadas ocasiones la palabra «real» para denotar el mundo común que percibimos, oponiendo este significado a la «irrealidad» de los sueños y las alucinaciones, como los espejismos y la soga que se confunde con una serpiente. Utiliza también la palabra «irreal» para indicar lo «no experimentable», ilustrándolo con ejemplos repetidos en toda la filosofía hindú: «el cuerno de la liebre», «la flor del cielo», «el hijo de una mujer estéril». En otras ocasiones se refiere a estas entidades imaginarias con la palabra «completamente irreal» (*atyantasat*). (Observemos que no se distingue entre una clase vacía [*tuccha*, vacía] y una contradicción). La filosofía hindú es pragmática: la especulación por la especulación se evita o se corrige; el propósito de la especulación es convencer al oyente de que el sistema concreto que se le está presentando puede servir para desarrollar una disciplina que conduzca a *moksa* (liberación). Parece, por tanto, que Sankara da a entender una distinción cuádruple entre (a) lo real; (b) lo real pragmático; (c) lo ilusorio; y (d) lo completamente irreal. Los *advaitas* posteriores presentaron la postura de Sankara de un modo más sistemático:<sup>13</sup>

“La irrealidad no es lo opuesto a la realidad, cuya naturaleza no se puede negar en los tres tiempos (pasado, presente y futuro), sino que es, más bien, lo que no constituye jamás el objeto del saber como realidad en ningún sustrato.”

Lo «real» es, pues, lo que no se puede negar ni destruir jamás; lo «irreal» es lo que «no tiene caso percibido en absoluto», y la categoría de lo que se califica de «falso» (*mithya*,

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Madhusudana Sarasvati, siglo XVI, en el *Advaitasiddhi*, obra de M. M. Anantakrishnasastri, segunda edición revisada (Nirahasagar Press, Bombay, 1937), págs. 50-51.

o ilusión) es todo lo demás; lo que no es ni real ni irreal, dentro de lo que se incluye lo «real pragmático» y lo «ilusorio».

Teniendo presentes los criterios de lo real que hemos visto, podemos llegar a ciertas conclusiones acerca de los criterios de la experiencia y de las aseveraciones lingüísticas de la «realidad» de todos los términos.

En el sentido mínimo de la palabra «real», podemos decir con Sankara que nada de lo que se experimenta es absolutamente irreal; por tanto, deben existir niveles de la realidad que comienzan y terminan en el Brahman como sustrato de todos los sujetos y objetos experimentados. En sentido estricto, sólo es real el Brahman, ya que sólo la Brahmanjñana (la intuición del Brahman) asimila en sí a todas las demás experiencias. Por tanto, podemos decir que la «realidad», en el sentido estricto de la palabra, es (1) independiente, pues sólo el Brahman es independiente de relaciones; (2) ilimitada; (3) no-dividida y (4) inmutable, sin límites ni relaciones; (5) indivisible, dado que es no-dividida; (6) no-actuante, dado que es inmutable; (7) unitaria, dado que es indivisible; y, por último (8) eterna, dado que es no-dividida e inmutable.

Los advaitas, Sankara entre ellos, predicaban estas ocho características de lo real como sustrato de la pretendida ilusión del mundo. Esta afirmación se basa, a su vez, en la imposibilidad de negar o contradecir la realidad. Esta certidumbre se puede experimentar; es la experiencia que afirma y niega todas las demás experiencias: su Base.

## II

### **Conocimiento, Consciencia y Realidad**

De la lectura del *Brahma Sutra Bhashya* de Sankara se desprende claramente que su autor no se conforma con negar la multiplicidad del mundo. El objetivo de su metodología (de su «camino») es alcanzar la intuición del Brahman, de la Realidad invisible. El camino en sí se basa, no obstante, en una integración (no negación) del conocimiento y de la consciencia. El punto fundamental que es preciso comprender es que, para Sankara, lo Real (*Brahman-Sat*) es la vida, la vida humana, tal como se vive. Es con esto con lo que contamos para ser conscientes. El resto son imaginaciones; lo único que podemos hacer con el resto es una interpretación. Sin embargo, la experiencia intuitiva de la realidad es posible a través de esta interpretación. Si esta interpretación es necesaria es porque el hombre, a causa de la superposición y de la identificación errónea que hemos explicado antes, padece a causa de la unidad ontológica que establece (erróneamente) entre sí mismo como agente (*ahamkara*) y la acción. Sankara niega esta identificación ontológica por medio de su análisis del lenguaje, y establece como objetivo de su método la única identidad ontológica posible: la identidad entre intuición —visión— y acción. Su metodología filosófica procura desvelar (*satya-verdad*) lo que se oculta tras los juegos del lenguaje, mientras que esta misma metodología se convierte a su vez en la condición disciplinada (ética) para la liberación del sufrimiento.

He dicho antes que Sankara era, en muchos sentidos, el punto común de toda la filosofía hindú. Este punto es importante, pues el propio Sankara da por supuesta, en su análisis de la superposición, una buena parte de la epistemología anterior (budista,



principalmente) con la que no está familiarizado el lector occidental. (Si pasamos por alto este hecho, podría parecernos que Sankara es un filósofo del «salto», además de «inconsistente»).

La epistemología de Sankara surge de la epistemología del «no-yo» del budismo. Esta doctrina —de que no existe un yo perdurable como sustancia— pretendía destruir toda afirmación de la existencia de entidades atómicas tales como el yo, el alma, el cuerpo, etcétera, que introduce en nuestra imaginación el lenguaje, por su naturaleza misma. Esta epistemología niega la existencia independiente de la realidad de los seres independientes. Predica, por el contrario, una relación funcional entre los factores comunes a toda la consciencia, una relación variable en función de los criterios lingüísticos que se aplican a su análisis. La mejor analogía con la lógica budista que se encuentra en el pensamiento occidental se halla en la estructura teórica de la física subatómica. Existe un flujo continuo de «energía», pero no existe ninguna partícula que sea sujeto de dicha «energía». De hecho, sólo existen relaciones entre los «elementos» del campo. Del mismo modo, el budismo predica cinco *khandas* (categorías/agregados) como campos principales de las relaciones: *rupa* (forma corpórea); *vedang* (sensación); *sanna* (percepción); *sankhara* (forma mental); *vinnana* (consciencia). Cinco *khandas* que expresan la superposición desde la forma corpórea (*rupa*) hasta la forma mental (*nama*), y, por tanto, desde *rupa* (forma corpórea), pasando por la sensación, percepción y forma mental, hasta la consciencia. Un examen del análisis exhaustivo que ha realizado el budismo al señalar la identificación errónea de cinco *khandas* con entidades atómicas superaría los límites de este trabajo. Baste decir que además de cinco *khandas* se añaden ochenta y nueve *dharmas* (o grupos de relaciones) para explicar todos los criterios que hacen posible la superposición e identificación de sujetos y objetos.

Lo que nos importa aquí es que Sankara no sólo daba por supuesto una buena parte del material epistemológico budista, sino también la clasificación de niveles del conocimiento en relación con los estados de la consciencia. *Las Upanisadas* anteriores (*Mundaka*) (hacia el 800 a.C.) ya habían distinguido dos niveles del conocimiento: uno superior (*paravidya*) y otro inferior (*aparavidya*).<sup>14</sup> El budismo (Mahayana, Madhyamika y Vijñānavada) confirmó la distinción de las *Upanisadas* como «verdad última» (*paramarthasatya*) y «verdad práctica» (*samvritisatya*), siendo esta última resultado de la ignorancia, de la superposición errónea. Los budistas añadieron más tarde otra distinción más entre la «verdad práctica del mundo» (*lokasamvritisatya*) y las «ilusiones prácticas» (*mithyasamvrta*); a estas últimas sólo se les llama «ilusiones prácticas» para no calificar a todo el mundo de ilusión absoluta. En lo que se refiere a las cosas tales como «el cuerno de la liebre» o «el loto del cielo», se les llamaba «simples estupideces» (*avidyamana*). Sankara tradujo atrevidamente estas divisiones del conocimiento de la tradición hindú como «conocimiento del Brahman» (*Brahanajijnasa*) e «interpretación». El objetivo es el conocimiento de Brahman; el medio para alcanzarlo es la interpretación. La interpretación, no obstante, no se practica por sí misma, sino con el fin de curar el padecimiento psicológico que sufre el *ahamkara*, el forjador-del-yo, como consecuencia de su apego continuo a una visión del mundo como compuesto de entidades o cosas separadas, atómicas. En el análisis de la consciencia de Sankara, la integración y el desapego van de la mano o son consecuencia

---

<sup>14</sup> Mundaka Upanisad, 1.4-5.

de una misma metodología. Intentaré resumir con mis propias palabras, en aras de la brevedad y de la claridad, el análisis de la consciencia y el desapego de Sankara.<sup>15</sup>

¿Qué hay, aparte de juegos del lenguaje? Sankara respondería: «deseo»: el deseo del *ahamkara*, el forjador-del-yo. No tiene mayor importancia en qué grado es lógicamente errónea la superposición; psicológicamente, todos vivimos por la acción, que conduce a la experiencia del placer y el dolor; el recuerdo del placer y el dolor evoca el deseo y la aversión y el apego a los objetos de deseo y aversión. Esta «ronda» -*samsara*- (ciclo de la existencia) sería ineludible si no fuera por la «consciencia». La consciencia es el trampolín que permite al hombre pasar de una manera de ver el mundo a otra que es liberadora e inmortal.

Esta progresión dialéctica de la consciencia se puede describir del modo siguiente:

1. Existe la consciencia ordinaria (*jagarita*) como condición de posibilidad para que cualquier cosa sea (Kant). Esta consciencia ordinaria se manifiesta como «dispersa» al nivel de lo «involuntario»: «mi pierna», «mi brazo», «mi cuerpo». El apego a la distinción entre objeto y sujeto es máximo en este nivel.
2. Existe un estado de consciencia más «concentrado» cuando pasamos a las sensaciones y al terreno de lo voluntario: «yo estoy apenado», «yo quiero», «yo deseo». Sankara lo compara con «el estado del que duerme y sueña» (*svapna*), donde se establece la continuidad mientras que resulta evidente el desapego de los objetos de los sueños cuando comprendemos: «ah, no era más que un sueño».
3. La «concentración» del estado consciente es mayor todavía al nivel del análisis racional, donde se producen comprensiones repentinas que establecen relaciones entre entidades y relaciones entre dichas relaciones. Sankara lo describiría como efecto de la armonía entre la dicotomía sujeto/objeto, semejante en algunos sentidos al estado del que duerme profundamente sin soñar (*susupti*), con continuidad de la conciencia pero ausencia de apego a los objetos. De hecho, no hay objetos en absoluto.
4. Dentro del mundo racional de nuestra experiencia también alcanzamos momentos ricos, unificadores, de consciencia total, unos estados naturales que conocemos en las experiencias de amor o de contemplación estética. La conciencia se halla presente entonces en su máxima síntesis unificadora, sin que nadie reflexione sobre su presencia. Incluso dentro de nuestro mundo del *samsara* existe una experiencia de la unidad sin identificación con el yo. Sabemos «qué se siente» al tener cierta experiencia natural de la unidad en nuestra propia consciencia.

En esta metodología está implícito un movimiento hacia la integración de la consciencia, que pasa primero por la identificación errónea y prosigue por la negación de la identificación errónea. Así se desapega progresivamente la consciencia de las distinciones entre entidades atómicas objetivas y subjetivas y de las diferencias lingüísticas. En la medida en que no se ha conseguido todavía la experiencia total de la unidad y el hombre sufre las consecuencias de su formación-del-yo (*ahamkara*), la filosofía de Sankara es un programa de acción liberadora; en la medida en que se

---

<sup>15</sup> Véase un análisis breve y conciso del Vedanta en *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Eliot Deutsch (Un. of Hawaii, East-West Center Press, 1969); también: *A Source Book of Advaita Vedanta*, Eliot Deutsch y J. A. B. Van Buitenen (The Un. Press of Hawaii, 1971).

consigue, momentáneamente al menos, tal como han asegurado algunos a lo largo de la historia, es una realidad conseguible, actual quizás y escatológica con certeza, en el sentido de que esta realidad representa un fin de la vida y del mundo que no es la muerte sino la transfiguración. Y ¿quién puede negar a la filosofía el derecho a aspirar a tal objetivo?

### **Notas finales sobre el método**

Si da la impresión de que el método de Sankara nos distrae llevándonos a especular sobre la naturaleza de la Realidad última, no podemos culpar de ello al propio Sankara, sino a nuestros métodos. Para él, la Realidad última sólo se puede alcanzar en una experiencia intuitiva (*anubhava*) por el dinamismo de interiorizar la consciencia. Esta es su liberación.

Desde el punto de vista del filósofo, Sankara intentaba clarificar en terminos lingüísticos el significado de «realidad». Está claro, en este sentido, que su propósito no era establecer una unidad meramente como meta del pensamiento (objetivo); ni una unidad numérica por contraposición a la pluralidad de la misma clase; ni una unidad trascendental que abarque a lo múltiple en una idea o causa trascendental, fuera de la cual u opuesta a la cual no exista nada. Tampoco intentaba establecer una unidad de armonía en virtud de la cual se aglutine lo múltiple en una estructura mayor y superior a la suma de las partes. La unidad que tiene en mente la experiencia intuitiva de Sankara es la concentración de toda la realidad en un solo centro —la vida misma—, que no excluye, se opone ni apoya la posibilidad de lo múltiple. Por este motivo, no se le puede llamar una ni múltiple. La única calificación posible de la Realidad es *a-dvaita*, no-dos. El lenguaje no se refiere a esta Realidad directamente (*pratiaksa*) ni indirectamente (*paroksa*), sino no-indirectamente (*a-paroksa*). Por tanto, y dado que la actividad filosófica desvela (*satya-verdad*) la percepción (interpretada y reflejada en el lenguaje) en orden inverso, el filósofo puede alcanzar la experiencia integradora (*anubhava*) de lo que constituye la vida humana.

Toda crítica de la filosofía oriental en general y de la filosofía de Sankara en particular tendrá que afrontar no sólo los contextos epistemológicos en que hacen sus enunciados las tradiciones occidental y oriental, sino también, y más drásticamente, la «decisión» que han tomado de manera expresa o tácita los filósofos de ambas tradiciones sobre la metodología filosófica misma. Ambos mantienen posturas tácitas y expresas sobre el alcance que se puede dar a la actividad filosófica. Todo lo que se pase de esto o se quede corto es, en el mejor de los casos, imperialismo conceptual, y en el peor, una lista de enunciados empíricamente vacíos. Con independencia de quién tenga o no la razón en esta disputa académica, queda el hecho de que cualquiera que haga afirmaciones sobre Oriente y Occidente o establezca comparaciones entre ambos no puede hacerlo de manera metafórica; su metodología tendrá que ampliarse hasta llegar tan lejos como la del Oriente, para que pueda descubrir el contexto y las estructuras de las que surge el significado del pensamiento y lenguaje oriental. De hecho, todo filósofo occidental que quiera aproximarse a Oriente debe empezar por comprender el análisis, la fenomenología como crítica y la filosofía contextual en la medida suficiente para que su propia metodología se nutra de las ideas de estas disciplinas. Sólo entonces podrá emerger una actividad filosófica que permita que la plenitud de la razón contextual o

histórica quede disponible para la progresión integradora del hombre mismo, brindando así una garantía de desarrollo humano.

#### Notas

1. Evidentemente, Sankara tenía que luchar en sus interpretaciones con un vocabulario insuficiente para expresar su filosofía. La palabra *maya* es un ejemplo característico que ha conducido a muchas interpretaciones erróneas. Sankara expresa con el término *maya* algo muy semejante a lo que expresa Wittgenstein cuando habla del embrujo del lenguaje: una magia, una elusión que engaña a todos, salvo al mago, cabe esperar. Mientras que, en Sankara, *avidya* y *ajnana* conservan siempre técnicamente su precisión, con el significado de «conocimiento indebido, incompleto» o «nesciens», *maya* es un término menos técnico y más bien descriptivo de la situación del mortal corriente que no discrimina y acepta los trucos del mago como si fueran verdades como puños. En *Brahma Sutra Bhasya* aparecen los términos *avidya* y *ajnana* unas diez veces por cada dos que se habla de *maya*. Fueron los discípulos de Sankara quienes presentaron esta doctrina como *mayavada*, una especie de causa material misteriosa propia de los seres ilusorios.
2. Ver *Brahma Sutra Bhasya*, (abreviamos desde aquí como BSB), II.3.4.
3. *Chandoghya Upanisad*, 6, 8, 7.
4. Evidentemente, no estoy haciendo más que un viaje descriptivo dentro de la interpretación consciente. Toda interpretación es consciente, pero se basa en una «intuición ingenua», no consciente, que constituye nuestras vidas y con la que «contamos» para interpretar. La vida precede a la filosofía; los objetos y sujetos sólo aparecen en el pensamiento, no en la vida.
5. BSB, introducción.
6. Ibid.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Lo que estamos haciendo en realidad es mucho más que sólo aquello en lo que centramos la atención. Nuestro campo visual cubre más que la línea que estamos leyendo; también estamos oyendo y tocando, y sintiendo, y odiando, y amando. De hecho, lo que llamamos la realidad no puede ser más que una realidad limitada e interpretada, sólo porque la nombramos. Decidimos los límites de la realidad utilizando un lenguaje determinado.
10. *Bhagavad-gita*, 2.16. BSB, 2. 1.11.
11. Ibid.
12. Madhusudana Sarasvati, siglo XVI, en *Advaitasiddhi*, obra de M. M. Anantakrishnasastri, segunda edición revisada (Nirhahasagar Press, Bombay, 1937), págs. 50-51.
13. *Mundaka Upanisad*, 1.4-5.
14. Véase un análisis breve y conciso de Vedanta en *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Eliot Deutsch (Un. of Hawaii, East-West Center Press, 1969); también: *A Source Book of Advaita Vedanta*, Eliot Deutsch y J. A. B. Van Buitenen (The Un. Press of Hawaii, 1971).

## **De la Introducción al *Brahma Sutra Bhasya*, de Sankara** (Traducción de Antonio T. de Nicolás)

### *La Integración a través de la Interpretación Correcta.*

Está claro que el objeto y el sujeto, cuyas áreas respectivas son los conceptos de «tú» y «yo», y cuyas naturalezas respectivas son tan opuestas entre sí como la luz y la oscuridad, son irreconciliables. También son irreconciliables sus cualificaciones (atributos) respectivas. De aquí se desprende que la superposición sobre el sujeto (cuyo yo es la inteligencia y tiene como área el concepto del «yo») de las características (atributos) del objeto, y hasta (la superposición) del mismo objeto (cuya área es el concepto del «tú», no-yo) es falso (*mithya*); y también lo contrario: superponer sobre el objeto las características (atributos) del sujeto, y hasta (la superposición) del mismo sujeto. A pesar de esto, es conducta natural del hombre, debido al conocimiento falso, no distinguir entre las dos áreas (objeto y sujeto) y sus atributos respectivos, a pesar de que son absolutamente distintas, sino superponer sobre cada una la naturaleza característica y los atributos de la otra, y así, mezclando lo real y lo irreal, decir cosas tales como “yo soy eso”, “esto es mío”.

Objeción: ¿Cuál es el [significado] de la palabra superposición?

Respuesta: La aparición, en forma de recuerdo, de algo que se ha observado previamente en otro lugar. Algunos dicen que la superposición es la superposición de las características de una cosa sobre otra. Otros [la designan] como un error, basado en la no-captación de la diferencia entre lo que se superpone y aquello en lo que se superpone; otros, por su parte, como suposición ficticia de atributos de propiedades opuestas a aquellas de lo que está presente. Pero todas estas definiciones concuerdan [como definiciones de superposición] en la medida en que presentan la superposición como presentación aparente de los atributos de una cosa u otra. La experiencia popular concuerda también con esto, en expresiones tales como «la madreperla parece plata»; «parece que la luna que es única tiene una gemela». Pero, por otra parte, ¿cómo puede producirse una superposición de objetos y propiedades objetivas sobre el Yo interior, que es un no-objeto? Pues todo el mundo superpone sobre el objeto que tiene delante y que percibe, y dijiste antes que el Yo interior es un no-objeto, no relacionado con el concepto del Tú.

Respondemos que no es absolutamente un no-objeto, pues es el objeto del concepto del «yo»; y es bien sabido que el Yo se percibe por su carácter de no-indirecto. Tampoco es ley que no admita excepción la de que un objeto sólo se pueda superponer sobre otro que tenemos delante, pues la gente corriente superpone el color azul oscuro, etcétera, sobre el cielo, que no se percibe directamente (por los sentidos). Así pues, no es contradictorio el supuesto de que el Yo se superpone sobre el Yo interior.

Los sabios consideran que esta superposición es ignorancia (*avidya*), y la determinación de la naturaleza verdadera [de lo que es el Yo] por medio de la discriminación [de lo que se superpone sobre el Yo] la consideran conocimiento (*vidya*). Siendo así, los dos

[el Yo y el no-Yo] no resultan afectados en lo más mínimo por ninguna cualidad mala o buena producida por la superposición mutua. La superposición mutua del Yo y el no-Yo, llamada ignorancia, es el supuesto de partida en que se basan las distinciones prácticas de la vida moderna y de los Vedas, entre los medios del conocimiento, los objetos del conocimiento y los textos de las Escrituras, en cuanto que tratan de las obligaciones, prohibiciones o la liberación final.

Objeción: ¿Cómo pueden tener los medios del conocimiento recto, la percepción, la inferencia, etcétera, y las Escrituras, como objeto a aquello que depende de la ignorancia?

Respuesta: Respondemos que porque los medios del conocimiento recto no pueden operar sin el aspecto del conocedor, que es del sentido del “yo” y “mío”. Pues, al suprimir el uso de los sentidos, no se producen ni la percepción inmediata ni las demás actividades del conocimiento. Ni tampoco pueden tener lugar sin base las actividades de los sentidos. Ni obra nadie sin tener superpuesto sobre el cuerpo el aspecto del Yo. Ni tampoco, de hecho, puede el Yo, que carece de participación, tener el aspecto ascrito al conocedor [ser un conocedor] sin todo esto [la superposición mutua]. Y si no hay esto [el aspecto del conocedor], entonces no operan los medios del conocimiento recto. Por eso, la percepción, los demás medios del conocimiento recto y los textos védicos tienen como objeto [final] el no-conocimiento. Y este sentido no difiere del caso del animal, pues los animales, cuando les afectan los oídos los sonidos y cosas semejantes, se retiran de lo desfavorable o se aproximan a lo que les parece en verdad favorable. Así pues, por ejemplo, cuando una vaca ve que se acerca a ella un hombre con un palo en la mano, piensa «quiere matarme», y huye, por ello, mientras que se dirige hacia un hombre que se acerca a ella con las manos llenas de pasto verde. De modo similar, los hombres de inteligencia superior huyen cuando ven acercarse a ellos a sujetos airados, de aspecto violento, que gritan y blanden espadas, mientras que los sabios cultivan la compañía de lo contrario. Vemos, por tanto, que los hombres y los animales siguen el mismo procedimiento respecto de los medios y objetos del conocimiento.

Pues bien, queda claro que el proceder de los animales carece de discriminación en lo que respecta a la percepción por analogía; también los hombres, a pesar de su inteligencia superior, proceden en lo que respecta a la percepción como los animales mientras sea cierta la superposición doble. En lo que se refiere a las actividades que se encuentran en los textos védicos, es verdad que el hombre inteligente las emprende sin conocer la trascendencia del Yo; pero el conocimiento de la naturaleza verdadera del Yo (libre de todo deseo, más allá de las distinciones del Brahmana y de las Ksatria [castas], etcétera, más allá de la transmigración) no procede de los textos védicos. Pues este conocimiento es inútil, además de inadecuado, para los actos rituales. Y los textos védicos, que operan antes de la comprensión del Yo, no van más allá del nivel-objeto de la ignorancia. Pues textos tales como «el Brahmana ofrecerá sacrificios» se basan en el supuesto de la superposición sobre el Yo de la casta, el estado de vida, la edad, la situación, etcétera. Y hemos dicho que debemos entender por superposición la atribución de alguna cosa a alguna otra cosa, del mismo modo que el hombre que tiene mujer e hijos sin defectos también se considera a sí mismo libre de defectos. Los atributos del cuerpo se superponen sobre el Yo, como cuando uno dice: «estoy gordo, delgado o de complexión media; me siento, camino, salto»; o bien los atributos de los órganos sensoriales: «soy mudo, sordo, tuerto, ciego», o los atributos del órgano interior, como sujeto al deseo, la intención, la duda, la determinación, etcétera. Así se

superpone el productor del concepto del «yo» sobre el Yo interior, que en realidad es testigo de todas las modificaciones del órgano interno; y, a la inversa, el Yo interior, que es testigo de todo, se superpone sobre el órgano interno, sobre los sentidos y todo lo demás. Así prosigue esta superposición, sin principio ni fin; aparece en forma de ilusión; opera como agente y paciente, y es conocida por todos.

Con la intención de liberar el Yo de este concepto equivocado, causa de todo sufrimiento, y alcanzar así el conocimiento de la unidad absoluta del Yo... emprendemos este estudio de los Vedas.

\*\* Antonio T. de Nicolás estudió en España, la India y los Estados Unidos y se doctoró en Filosofía en la Universidad Fordham, de Nueva York. Es Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook. El profesor de Nicolás es ahora director del Biocultural Research Institute, con sede en La Florida. Es autor de más de veintisiete libros y numerosos artículos, en Inglés, Español y Gujarati.

\* Este artículo se publicó en *Philosophy East and West*, 29, núm. 2, abril de 1979. Publicado por The University Press of Hawaii.