

EL CULMEN DE LA FILOSOFÍA EN EL GRAN DESPERTAR. EL PENSAMIENTO DE ŚAMKARA Y LA IDEA DEL CONOCIMIENTO EN EL *ADVAITA*

Héctor Sevilla Godínez¹

Resumen

Śamkara, reconocido unánimemente como el filósofo de la no-dualidad, estableció que no debe separarse la vivencia espiritual y la indagación filosófica. En ese sentido, la intención del presente escrito consiste en delimitar lo que para el advaita es Brahman, es decir, lo Uno sin segundo. El texto explica el vínculo entre la ignorancia y la ilusión a través de las principales sentencias de las Upaniṣads. Partiendo de las interpretaciones contenidas en los libros *Advaita Bodha Dipika*, *Vākyavritti* y *Bhagavad-Gītā*, se aluden aspectos que son viables para fundamentar la mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śamkara. Al advertir la claridad con la que el advaita distingue entre lo pensado y lo que las cosas son, se determinarán los vínculos existentes en los cuatro principales mahāvākyas que engloban la identidad de Ātman, el hombre y lo denominado como Eso. El artículo aporta una comprensión alterna de la mística que permite evitar la dualidad, tan

¹ (México, 1976) Doctor en Filosofía; Miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (Nivel 1). Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles (CUValles) de la Universidad de Guadalajara. Ha publicado más de setenta artículos en revistas arbitradas, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica. Contacto: hectorsevilla@hotmail.com

usual en la práctica occidental de la filosofía, consistente en la separación de espiritualidad y racionalidad.

Palabras Clave: Conocimiento, Advaita, Śaṅkara, No-Dualidad, Vacuidad.

THE CULMINATION OF PHILOSOPHY IN THE GREAT AWAKENING. ŚAṂKARA'S THOUGHT AND THE IDEA OF KNOWLEDGE IN THE ADVAITA

Abstract

Śaṅkara, unanimously recognized as the non-duality philosopher, established the idea that spiritual experience and philosophical indignation must not be separated. In that sense, the intention of this piece consists in delimiting what Brahman is for the *Advaita*; this is to say, the One without a secondness. The text explains the link between ignorance and illusion through the main sentences of the *Upaniṣads*. Stemming from the interpretations contained in the books *Advaita Bodha Dipika*, *Vākyavritti* and *Bhagavad-Gītā*, aspects are alluded to which are viable for fundamenting the mysticism of vacuity implicit in Śaṅkara's thought. Upon forewarning the clarity with which the *Advaita* distinguishes among what is thought and the things that are, the existing links between the four *mahāvākyas* principles are determined, which span *Ātman's* identity, man, and what is denominated as *That*. The article contributes an alternate comprehension of mysticism which allows avoiding duality, so unusual in the Western practice of philosophy, consistent in the separation of spirituality and rationality.

Key words: Knowledge, Advaita, Śaṅkara, Non-Duality, Vacuity

1. Los aportes de Śaṅkara y la importancia del *vedānta advaita*

Adi Śaṅkara, al que también se le conoce como Śaṅkara, Sankara, Samkarākārya, entre otras denominaciones, “realizó una gran labor filosófica en su empeño por aclarar y unificar de manera racional las dispersas verdades *upanisádicas*”². Su importancia es de tal magnitud que es reconocido como el máximo representante del pensamiento *vedānta*, particularmente en su dimensión más filosófica, es decir, la *advaita*. Martín no duda en referirlo como “el filósofo más eximio de la India”³, idea que mantiene en otras de sus obras.

Uno de los grandes aportes de Śaṅkara consiste en lograr establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en la labor filosófica, es decir, con el sustento de la inteligencia y la disposición. De tal modo, con Śaṅkara, el esfuerzo racional es la antesala a un estado transracional, el cual es dador de una plenitud espiritual que permite un sentido para toda la existencia humana.

Por otro lado, los cuatro Vedas son considerados libros sagrados del hinduismo; esta cuestión origina y da pie a una diversidad de posturas. El nombre que reciben los Vedas son el Mantra o *Samhitā*, el *Brāhmaṇa*, el *Āraṇyaka* y las *Upaniṣads*; estos últimos están constituidos por las enseñanzas de los Maestros hacia sus seguidores.

El *vedānta* también es llamado *Uttaramīmāṃsā*, que significa interpretación de la última parte de los Vedas. De tal modo, la sección final de los Vedas, o *Upaniṣads*, está caracterizada por contener textos filosóficos. Asimismo, *vedānta* es una palabra compuesta en donde *veda* se vincula a un término que significa conocer, pero es también el producto del conocimiento, es decir, sabiduría; la palabra sánscrita *anta* podría identificarse con final. De tal modo, *vedānta* es el final del conocimiento o la sabiduría final.

Se conocen alrededor de doscientas *Upaniṣads*, cada una de ellas con diversas sentencias que son susceptibles a una variedad de interpretaciones. Es en estos textos donde se encuentran los planteamientos filosóficos del hinduismo. A su vez,

² Martín, Consuelo, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta, 2007, p. 17.

³ *Ibid.*

advaita es una palabra compuesta del prefijo *a*, como negación, y de *dvaita*, que está asociado etimológicamente a dualidad; de modo que *advaita* significa no dualidad. El *vedānta advaita* es una de las líneas de pensamiento del *vedānta*.

El *vedānta advaita* señala, entre muchas otras cosas, la diferencia entre la existencia y la conciencia, es decir, la distinción entre lo que concebimos y lo que realmente es. De acuerdo a Sharma, “cuando hablamos de la existencia de una pulsera de plata, por ejemplo, estamos refiriéndonos a la conciencia de la existencia de la pulsera de plata y que, independientemente de la conciencia de su existencia, no podemos hablar de la existencia de la plata”⁴. Sólo podemos hablar de lo que tenemos conciencia, pero la existencia de algo no está sujeta ni es contingente a la conciencia que se tenga de ella. Bajo esta óptica, podrían existir realidades que son ajenas aún a la conciencia de los individuos, sin que esto condicione tales existencias. Evidentemente, no es posible que lo desconocido forme parte de la cosmovisión de quien lo desconoce, no representa algo para él o ella, pero es *algo* en su sentido ontológico.

Lo que se conoce como *vedānta advaita* no se reduce a una serie de razonamientos que deben ser aprendidos, memorizados o analizados eruditamente, sino que constituye una oportunidad para vivir de manera diferente, para concebir las cosas desde un matiz diverso y no limitarse con la forma convencional de estructurar la realidad. Es por esto que, para Sharma, el *vedānta advaita* “no sólo es una filosofía, sino también una tradición espiritual”⁵. En esta concepción coincide Raphael cuando sentencia que “el *vedānta* es una doctrina que hay que asimilar, meditar, vivir, ya que tradicionalmente conocer la Realidad es *ser* la Realidad”⁶.

Conviene matizar, igualmente, que la filosofía de la no-dualidad no es exclusiva del *vedānta advaita*; se encuentra presente en algunos postulados centrales del taoísmo, en presupuestos del sufismo, en el budismo zen y hasta en algunas peculiares aportaciones de la filosofía mística occidental, como en Eckhart o Spinoza. Estas consideraciones son apuntadas con claridad cuando Martín señala que

⁴ Sharma, Arvind, *Vedānta Advaita. Una introducción*. Barcelona: Kairós, 2013, p. 94.

⁵ *Ibíd.*, p. 162.

⁶ Raphael, “Presentación”, en Śamkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, 1995, p. 9.

en esencia la doctrina de la no-dualidad “es el núcleo central de prácticamente todas las grandes tradiciones espirituales y metafísico-gnósticas”⁷. Algunos de los principales contenidos de la filosofía de la no-dualidad se ubican en las afirmaciones centrales de las *Upaniṣads*, escritas a manera de sentencias y conocidas como *mahāvākyas*.

En sintonía con la tendencia a encapsular gran sabiduría en pequeñas frases afirmativas, los *mahāvākyas* “encierran y sintetizan la Doctrina (...), compendian toda la *sādhana* (práctica espiritual) y por lo tanto pueden considerarse como verdaderos mantras”⁸. Tradicionalmente se ha englobado en cuatro *mahāvākyas* los postulados centrales de la filosofía de las *Upaniṣads*; cada uno de ellos debe ser analizado desde el enfoque *advaita*. Según Sharma son: “I. El Universo es *Brahman*; II. Yo soy *Brahman*; III. *Ātman* es *Brahman*; IV. Eso eres tú”⁹. Por su parte, Raphael considera que deben ser enunciados de la siguiente manera: “I. El *Brahman* es pura conciencia; II. Tú eres Eso; III. Yo soy *Brahman*; IV. Este *ātman* es el *Brahman*”¹⁰.

Entre la apreciación de Sharma y Raphael pueden encontrarse similitudes respecto a los que consideran los *mahāvākyas* centrales. Si bien existe coincidencia en la esencia de tres de los *mahāvākyas* referidos, la diferencia central radica en el orden de los mismos; además, el primer *mahāvākya* es nominado de manera diferente. Cuando Sharma expresa “El Universo es *Brahman*”, Raphael alude “El *Brahman* es pura conciencia”. Naturalmente, en los dos casos se asienta la grandeza y significatividad de *Brahman*, pero hay una distinción categorial entre entenderlo como Universo o considerarlo pura conciencia; en este último de los casos, la pura conciencia sería algo presente en el Universo, más no el Universo mismo. Queda, obviamente, la posibilidad de que Raphael comprenda “pura conciencia” como el Universo en sí, pero en tal caso se excluiría todo lo que existe en el Universo sin ser conciencia.

⁷ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 52.

⁸ Raphael, “Presentación”..., *op. cit.*, p. 8.

⁹ Sharma, *Vedānta Advaita...*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰ Raphael, “Presentación”..., *op. cit.*, p. 9.

En tales consideraciones, pareciera que la elección de Sharma es más precisa; no obstante, aunque menos globalizante, la sentencia elegida por Raphael también es óptima en cuanto que distingue a *Brahman* de lo que no es *Brahman*, sin totalizarlo. Es decir, la opinión de Raphael alude a que en el Universo existe también la condición de no-conciencia, que en el humano es similar al estado de *avidyā*, sin importar que aun en tal condición se contenga la posibilidad de desarrollar la conciencia de ser *Brahman* o, en sentido estricto, uno se mantenga siéndolo. La traducción de Sharma toma en consideración, justamente, que a pesar de que el Universo sea *Brahman* en él se contiene también el estado de no conciencia, al menos en los entes individuales que se sitúan así, por lo que no podría considerarse que es en forma absoluta pura conciencia, pues esto excluiría a los que, incluso siendo *Brahman*, no han logrado la comprensión de serlo.

Las otras tres *mahāvākyas* son enunciadas de maneras muy similares: Sharma expresa “Yo soy *Brahman*” y Raphael lo señala en forma idéntica; Sharma afirma “*Ātman* es *Brahman*” y Raphael enuncia: “Este *ātman* es el *Brahman*”; finalmente, cuando Sharma advierte: “Eso eres tú”, Raphael lo traduce como “Tú eres Eso”. Obviamente podemos advertir que la sentencia es similar o idéntica en cada caso, pero la distinción se encuentra en el orden que cada uno otorga a las sentencias. El orden de Sharma tiene la virtud de ser mayormente didáctico en cuanto que utiliza un método deductivo más claro, el cual desciende desde *Brahman* al Yo, al *Ātman* y al Tú. Aun con ello, podría objetarse que en sentido estricto el *Ātman* podría ser más cercano al *Brahman* en cuanto que es el yo más íntimo, el sí mismo que es más profundo al yo. De tal modo, en la comprensión de que el yo es *Brahman*, se descendería a la conclusión de que *Eso* es también el Tú o el otro que vemos; más aún, se añadiría la idea consecuente de que “Yo soy Tú”.

En tal perspectiva el orden de importancia de los *mahāvākyas*, combinando las traducciones y consideraciones de Sharma y Raphael, tendría que ser: a) “El Universo es *Brahman*”; b) *Ātman* es *Brahman*; c) Yo soy *Brahman*; d) “Tú eres Eso”. Con la adición, en tal terreno de consideraciones, de que “Yo soy Tú”.

El reconocimiento de la universalidad de *Brahman* es un elemento fundamental del *advaita* porque es lo que sustenta, precisamente, la no-dualidad. Esta condición no dual permite, sin embargo, la existencia de diferencias en la formali-

dad de las cosas, pero no en su fondo. Aparentemente, en la afirmación de que *Brahman* es el Universo, se erradica la posibilidad de un ejercicio centrado en la vacuidad, puesto que tal alternativa se suprime en el ser absoluto de *Brahman*; no obstante, el ejercicio imprescindible de desapego hacia las creencias, formatos y convenciones desde las cuales hemos entendido el mundo, supone una variante en la contemplación de la nada, es decir, en el reconocimiento de la vacuidad de nuestros aprendizajes mientras vivimos en el mundo.

Por otro lado, el reconocimiento de la conexión entre el fondo del yo o el sí mismo profundo, el *ātman* o Ser del hombre, con el *Brahman*, representa una consecuencia directa de que *Brahman* sea el Universo. La conexión no corresponde a la manera de dos cosas diferentes que se vinculan, sino que representa la unión sustancial de dos ámbitos aparentemente divergentes pero que guardan una igualdad. El individuo particular no es el *ātman*, sino que éste es el Ser de su ser, es aquello en él que le permite ser, lo cual en algunos pasajes es referido como el alma. El *ātman*, por tanto, en sentido estricto, en su categoría de *Ser*, no guarda diferencias entre dos entes; dicho de otro modo, el ser de lo que es no mantiene distinciones entre lo que es. Asimismo, el alma o Ser del hombre guarda su igualdad con *Brahman*.

La tercera afirmación, consistente en que “Yo soy *Brahman*”, además de conjugar en primera persona el verbo ser, a diferencia de lo que sucede en la sentencia impersonal “*Ātman* es *Brahman*”, contiene la implicación de lo que somos, o creemos ser, con lo que *Brahman* es. El Universo incluyente de la particularidad se debe entender como Unidad. El sujeto individual, que en el *advaita* es llamado *jīvātman* o *jīva*, contiene también el carácter de eterno junto a *Brahman*; en ese sentido, “lo que carece de comienzo, carece también (...) de final, es decir, es eterno”¹¹. Esto no sólo aplica con *Brahman*, sino que también tiene una repercusión directa con *Jīva* o el hombre; según Sharma, “*Jīva* es eterno en dos sentidos: 1) en el sentido de que forma parte del *samsāra* que, como proceso, es eterno; 2) en el de que es idéntico a *Brahman*, que también es eterno. Es quizás a causa de que es eterno en ambos sentidos que podemos referirnos a él como *jīvātman*”¹².

¹¹ Sharma, *Vedānta Advaita...*, op. cit., p. 38.

¹² *Ibíd.*

En la cuarta sentencia, consistente en “Eso eres Tú”, es importante subrayar que “la identidad afirmada se refiere a los sustantivos, pero no a las características de cada uno de ellos”¹³. De tal modo, si bien en sentido sustancial existe igualdad del Eso con el Tú, en las particularidades formales, así como en el conjunto de especificaciones de cada uno, existe una diferencia captada por nuestra sensorialidad y por nuestro intelecto sumergido en el devenir del *samsāra*. Cuando Śaṅkara advierte en el *sloka* (verso) 38 del *Vākyavritti* que: “El significado de la sentencia [Tú eres *Eso*] consiste en una identidad absoluta”¹⁴, sin duda alude también a la identificación del yo, que también es *Eso* con el Tú. En tal punto es donde se ha dejado fuera al ego, es decir, la encarnada suposición de las diferencias, lo cual es el obstáculo que se opone a la erradicación de la ignorancia.

La inclusión de la idea “Yo soy Tú” es una derivación de las cuatro anteriores, en cuanto que la sustancialidad de ambas entidades particulares comparte una eternidad en su ser *jīvātman*, del mismo modo en que sostienen su fundamentación en *ātman* que, a la vez, no tiene diferencia alguna en el fondo de *Brahman*. De esto podría desprenderse, en sentido práctico, una mística particularmente centrada en la comprensión del otro, bajo el entendido de que su otredad es una fantasía necesaria para distinguirnos mientras funcionamos en esta dimensión terrenal. Enseguida se abordará con más detalle el fundamento filosófico del *vedānta advaita*.

2. El conocimiento verdadero es Conciencia

El camino de la sabiduría que propone Śaṅkara es coincidente con el propuesto en la obra del *Bhagavad-Gītā*, al que el filósofo que nos ocupa dedicó sólidos y eminentes comentarios. De acuerdo con Martín, “el *Gītā* ha sido inspiración para religiosos y filósofos, para contemplativos y hombres de acción”¹⁵. Los textos fueron escritos probablemente en torno al año 600 a.C., aunque no hay claridad en ello. Tampoco se ha logrado un consenso sobre el autor de los mismos.

¹³ *Ibíd.*, p. 68.

¹⁴ Śaṅkara, “Vākyavritti”, en Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, 1995, p. 37.

¹⁵ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 10.

Las interpretaciones que hizo Śaṅkara del *Bhagavad-Gītā* “tenían un sello especial, ponían de manifiesto la enseñanza de Krishna desde el camino de la sabiduría (*jñana-marga*)”¹⁶. El capítulo XVIII aborda la obtención de la liberación mediante la renuncia y el conocimiento, tópico que el pensador de la no-dualidad volvió uno de sus referentes. Justamente, es posible mantenerse en la idea de la no-dualidad a través del desapego hacia las ideas distorsionadas con las que creemos saber de las cosas. La intención de Śaṅkara al realizar interpretaciones de uno de los textos más importantes del hinduismo es señalar la esencia de las enseñanzas y volverlas acordes al tiempo y la práctica posible de los individuos.

El *sloka* 51 del *Bhagavad-Gītā* establece que “cuando (una persona) está dotada de una mente pura, tiene auto-dominio y fortaleza, puede apartar los objetos de los sentidos y eliminar el apego y el rechazo”¹⁷. El estado de *vairāgya* o desprendimiento es factible mediante el interés por el conocimiento verdadero. De tal modo, tras el desapego, la persona no teme existir consigo misma, sino que, de acuerdo al *sloka* 52, “vive en soledad con comida sencilla, emplea pocas palabras, tiene dominado el cuerpo y el pensamiento, y está por completo dedicada a la contemplación, por estar desapegada”¹⁸. Śaṅkara ubica esta vivencia como la del que ya no tiene ninguna aspiración y, por tanto, en el desvanecimiento de las expectativas, es capaz de vivir sin tormento y en paz. Existe cierta similitud entre este planteamiento y la idea del “ser separado” que ideó Meister Eckhart, alrededor de cinco siglos después.

Enseguida, el *sloka* 53 del *Bhagavad-Gītā* plantea que el alejamiento de los apasionamientos permitirá que el individuo clarifique su propia estabilidad y logre ser Uno con *Brahman*. La interpretación de Śaṅkara es que “la esencia del que ha llegado a la unión con lo Absoluto, con *Brahman*, se expresa en «nada desea ni lamenta nada». Porque es lógico que quien llega a ese estado no tenga más ambición”¹⁹. En tales condiciones, producto del desentendimiento de los afanes y las intenciones, no hay algo por lograr ni esperar, de tal modo que se atestigua en la

¹⁶ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 309.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, p. 310.

propia vivencia la no-dualidad; al no haber malo o bueno, ni deseado o indeseado, todo se hace justamente lo mismo. Es evidente la implicación de la vacuidad en la mística que interpreta Śaṅkara, pues sólo puede entenderse el desapego como un soltar las posesiones materiales e inmateriales sin temor a que el manto de la nada sea el único cobertor.

En congruencia con la indiferencia hacia los logros y la consecución de las metas, la realización no puede encontrarse, según el pensamiento *advaita*, a través de la acción, por más honorable que sea. Por el contrario, importa más centrar toda la energía de la intención en la comprensión que en los comportamientos o logros. La acción se vuelve, por ello, una compañía prescindible de la contemplación. Justamente, Sharma considera que una de las principales tesis del *vedānta advaita* es que “la realización no se alcanza a través de la acción (*karma*), sino de la *jñāna* (la comprensión), porque aquello que trasciende la acción no puede ser alcanzado a través de la acción”²⁰. Naturalmente, esto fragmenta y diluye el supuesto de que sólo mediante el esfuerzo y la entrega solidaria a los demás será posible el estado de liberación.

En ese mismo flujo de entendimiento puede advertirse el sentido de la renuncia al mundo para no ser dominado por él, el valor del olvido de las sentencias culturales para no terminar sujetos a ellas, y la dignidad del aislamiento para clarificar las alternativas que no se dispensan en las conglomeraciones. Esto explica, hasta cierto punto, que las diversas órdenes religiosas de distintos credos hayan establecido monasterios en los que se busca contemplar en paz el movimiento estático de lo absoluto.

Así, quien se libera en vida, mediante el Conocimiento-Conciencia, logra desprenderse del afán de la acción y, tal como afirma Śaṅkara en el *Vākyavritti*, “consigue la Morada suprema del que lo abarca todo y de donde no hay regreso”²¹. El Conocimiento con mayúsculas del que habla Śaṅkara es distinto a un mero acto de cognición; se refiere, más bien, a la noción que persiste una vez que se ha desvinculado la categorización, delimitación y etiquetación de las cosas. En la liberación de la etiquetación ya no hay acción que sea menester. Justo por ello, Śaṅkara

²⁰ Sharma, *Vedānta Advaita...*, *op. cit.*, p. 152.

²¹ Śaṅkara, “*Vākyavritti*”, *op. cit.*, p. 43.

menciona en sus comentarios al *Bhagavad-Gītā* que “es ilógico que al llegar a la liberación por el conocimiento verdadero quede aún ambición por los resultados de las obras”²². Aquel que ya no espera algo está incluido en el plano de la no-dualidad, se ha hecho consciente de ello.

En palabras de Śaṅkara, “se debe recurrir únicamente a la firmeza en el conocimiento de la verdad y abandonar todo acto o deber prescritos”²³. La verdad de la que se habla aquí no está fundada en los actos que se deriven de ella, por el contrario: es independiente a lo que se realice. Es evidente que Śaṅkara “ha dicho cuanto se puede sostener sobre la Unidad absolutamente trascendente. Ha separado al *Brahman* en sí de su función cosmológica, según se lo aconsejaba el rigor de la lógica del pensamiento inspirado por el *advaita* de Gauḍapāda”²⁴. De tal modo, *Brahman* no es un alguien que tenga voluntad o se haga presente en la vida de las personas, sino que *es* la vida de las personas, a la vez que *es* las personas.

Brahman, en la comprensión de Śaṅkara, es una “realidad-conciencia en sí mismo o lo insuperable allende la plenitud de atributos internos y del acto de conocer”²⁵. Así, la intención es superar la *upādhi* o envoltura añadida al Ser. Nuestros aprendizajes se han forjado a partir de un conjunto de superposiciones que anteponen lo aparente sobre lo real. Debajo de la cascara de nuestra cognición, más allá de la apariencia, se encuentra la *sāsvatah*, es decir, lo imperecedero, lo que no tiene deterioro.

Nuestra *prana* o energía vital nos otorga el aliento para resquebrajar el reino de la ilusión y contemplar, al menos por instantes, que el conocimiento verdadero consiste en despojarse de lo sabido hasta el punto de la vacuidad y, luego de ello, saberlo todo sin saber. El suspiro de *prana* es hacia *sāsvatah*; pero para ello se requiere superar la *upādhi*.

En los *slokas* 91 y 92 del *Advaita Bodha Dipika*, Śaṅkara señala que “en el sueño, las imágenes que percibimos son experimentadas como probables y reales

²² *Ibíd.*, p. 315.

²³ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 312.

²⁴ García, Francisco, “Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasrī”, en *Fragmentos de filosofía*, No. 4, 1994. p. 57.

²⁵ *Ibíd.*

[...]. De forma similar, a la hora de la experiencia, el mundo de vigilia también es probable y real. Pero cuando despiertes a tu real naturaleza, verás esta también como irreal”²⁶. Es claro que se alude al conocimiento verdadero como un baluarte que permite prescindir del conocimiento ficticio, es decir, de las acomodaticias comprensiones elaboradas por el hombre en el mundo.

La perspectiva de que la vigilia sea parte del sueño es una de las derivaciones de la labor filosófica centrada en el *advaita*. Largamente ha sido cuestionado el valor pragmático de la aseveración de la vigilia como “una ilusión de gran extensión”²⁷; no obstante, el pensamiento *advaita* se ha erigido en la comprensión y se ha desentendido de acreditar valor a las cosas y pensamientos en razón de sus efectos o beneficios directos. Cabe apuntar que en la estricta consideración de los resultados, una vida separada de los afanes y apegos puede garantizar, como mínima ganancia, la evitación de la violencia y de la animadversión hacia los demás; si esto es útil o no, corresponderá meditarlo con tranquilidad.

En el *sloka* 63, el *Gītā* advierte: “Te he revelado la sabiduría, el más secreto de los misterios. Medita sobre ello en totalidad y, luego, actúa como quieras”²⁸. Es innegable la similitud de este pasaje con la máxima de Agustín de Hipona consistente en: “ama y haz lo que quieras”; la distinción sostenida es la de intercambiar la meditación por el amor. Entre el amor agustino o la sabiduría aludida por el *Bhagavad-Gītā* puede asegurarse que, al menos, en la segunda no se excluye la posibilidad de la primera, a la vez que la primera no garantiza la segunda.

Luego del extenuante camino de la renuncia y de la búsqueda del conocimiento verdadero que niega lo sabido, en el flujo de la ironía de nuestros acontecimientos será posible lograr la condición de *jnāni*, a saber: aquél a quien la verdad ha liberado. La paradoja del *advaita* es que una vez que se ha obtenido la liberación debe aumentarse la precaución para no percibirse como alguien que se ha liberado, pues esto mismo podría conducir a la ignorancia ilusa de considerarse un sabio, toda vez que la verdad a la que se ha llegado es, justamente y por entero derecho, una nueva formalidad de *upādhi* o apariencia.

²⁶ Śamkara, *Advaita Bodha Dipika*. Málaga: Sirio, 2013, p. 26.

²⁷ Śamkara, *Advaita Bodha Dipika...*, *op. cit.*, p. 27.

²⁸ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 313.

3. El gran despertar y la labor filosófica

Tal como acontece con toda labor que demanda la mayor parte de nuestro tiempo, la encomienda filosófica, es decir, la revisión pormenorizada de las respuestas racionales ante un determinado ámbito temático, exige una auténtica renuncia. Lo que debe dejarse a un lado en la boyante empresa filosófica puede englobarse en el conjunto de distractores o pasatiempos que alterarían la concentración, menguarían la determinación o disminuirían la diligencia del enfoque reflexivo.

En el caso de Śāṅkara, la renuncia fue evidente en el plano de lo ordinario dentro de su contexto, lo cual condujo su avance hacia categorías adelantadas a su época. Concretamente, “renunció al mundo de actividades convencionales desde muy joven y tuvo como maestro a Gobinda, discípulo de Gauḍapāda, el profundo filósofo *advaita* que escribió las *kārikās*”²⁹. Además de cumplir con los requisitos de su encomienda intelectual, Śāṅkara acató también las demandas propias del canto de los Vedas, labor que atraía su atención y que sin duda emprendió; así, el filósofo mantuvo su disposición para el solícito ambiente de paz que sólo puede alcanzarse cuando el tiempo dispensado es suficiente para fluir en el regocijo de la quietud y la disposición mental.

Es evidente que el desapego requiere de tiempo y que las cosas importantes no pueden realizarse si se inmiscuye la ansiedad o la dispersión; la complejidad aumenta actualmente si se consideran los ritmos vertiginosos que se han establecido como norma en las sociedades contemporáneas. De tal modo, acuciado por los límites y las saturaciones laborales, el individuo de este siglo no logra desprenderse del vaivén caótico al que es sometido. La distracción impera, la atención adelgaza, el sentido languidece.

Al estar circunscrito a un ámbito de efervescencia y alteración, incrementa la dificultad de dispensar disposición al ejercicio filosófico; de esto deviene la indiferencia hacia lo desconocido y se afianza el dominio de la apatía. El autor del *Advai-*

²⁹ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 18.

ta *Bodha Dipika*³⁰, es agudo ante este panorama y en el *sloka* 22 aborda el tema de la *ocultación*, la cual consiste en la velación de las cosas debido a la indiferencia en el cuestionamiento. Śaṅkara se mantuvo centrado mediante la *Upāsana* o ejercicio de concentración mental, lo cual también puede ser entendido como meditación. Asimismo, logró avanzar en tal hábito a partir de un constante desapego, renuncia o desprendimiento de las cosas, es decir, mediante la práctica del *Vairāgya*.

La renuncia y el desprendimiento no tendrían un desenlace satisfactorio sin el compromiso educativo que propuso silenciosamente Śaṅkara. A través de su precisión expositiva en las innumerables descripciones a través de sus textos y la interpretación de libros ajenos, el filósofo promovió la comprensión de un pensamiento no dual. Notable ejemplo de entrega docente es su testimonio constante. Śaṅkara “recorrió toda la India manteniendo diálogos filosóficos”³¹. En tales intercambios didácticos, Śaṅkara solía clarificar los textos védicos desde una posición integradora, sin intentar desarticular las creencias, sino afirmándolas con nuevos matices acordes al contexto y la sabiduría imperante.

Tal como en su momento corresponde hacer a todo maestro místico, Śaṅkara asumió los distintos ritmos de los interlocutores y se prestaba a adaptar las enseñanzas de acuerdo al ritmo y posibilidades del oyente. Asimismo, actuaba en consonancia con una esencia mística polimorfa que es manifiesta en la variación de las

³⁰ A pesar de que no se ha comprobado del todo, suele considerarse a Śaṅkara como el autor del *Advaita Bodha Dipika*. Se ha especulado erróneamente que el libro, también conocido como *La lámpara del conocimiento no-dual*, fue escrito por Sri Karpatra Swami; no obstante, la labor de este último fue la de compilar los textos de Śaṅkara y ordenarlos didácticamente (algo similar a lo que en su momento realizó Andrónico de Rodas con los textos de Aristóteles que finalmente produjeron la *Metafísica*). Es probable que hayan sido incluido algunos textos de otros autores, pero no hay manera de ubicar cuáles serían o qué parte del libro ocupan. El texto original, en sánscrito, contenía doce capítulos de los que sólo se conservan ocho. Elaborado en forma dialéctica, la obra abarca aspectos como la sobreimposición y su supresión, los medios para la realización, la extinción de la mente, la realización, el valor de escuchar y la aniquilación de las latencias. Sri Ramana Maharshi solía atribuir al *Advaita Bodha Dipika* la cualidad de introducir de manera genuina al pensamiento *advaita*; debido a que tal fue la intención de la vida de Śaṅkara y en función de que el estilo del texto es similar al del filósofo que nos ocupa, tomaremos la conclusión más socorrida, es decir, la de atribuirlo como autor. Aun con lo dicho, cabe mencionar que no hay forma de garantizarlo en forma definitiva.

³¹ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 18.

conclusiones racionales. La filosofía no representaba únicamente una herramienta que lo condujo al encuentro de sincronías en el mensaje, sino que cimentaba el edificio propositivo de la idea de la no-dualidad presente en su pensamiento.

Śāṅkara no encontró plena satisfacción en el lúcido accionar de la elocuencia filosófica, sino que el proceso hermenéutico que es menester de toda labor racional tuvo en él su sustento mediante la ascesis. En ese sentido, “la claridad de sus exposiciones está fundamentada en una evidencia de la verdad manifestada que no sería posible si no tuviera su origen en la vivencia de la no-dualidad inmanifestada”³². La comprensión de la no-dualidad no es producida por caminos intelectuales, sino mediante una intuición derivada del desapego y fundada en la vivencia de la vacuidad; justamente, este el sendero que induce a la inclusión integral de la idea de la no-dualidad.

La experiencia de Śāṅkara concuerda con lo expresado en el *sloka* 29 del *Advaita Bodha Dipika*: “a pesar de que el Ser es *Brahman*, no existe el conocimiento del Ser como tal”³³. Así, en la comprensión de la incompreensión, en la conclusión no conclusiva, en las tinieblas dadoras de luz, en la quietud activadora, en la cima que es profundidad, en la saturación que es vacuidad, se asume la integración que no es unificadora, sino que es la esencia de la no-dualidad. Ahí, en el *Brahman* que es sólo Ser y que integra a la Nada, se despeja el misterio de lo absoluto.

En Śāṅkara se integran la búsqueda intelectual y la vida, a sabiendas de que el valor de la existencia es proporcional a la comprensión del sistema vital que nos envuelve. De tal modo, una vez sabido que aquello que se aprende determina la vida, ya no es preciso dejarse engañar tan inocentemente ni es factible permitir que la ignorancia consuma el propio tiempo. El compromiso del filósofo *advaita* lo motivó a no dejarse envolver por un contexto de división, dispersión y distracción; con su claridad “salvó la filosofía de los Vedas en toda su pureza «no-dual» de las múltiples interpretaciones en que la especulación de las distintas escuelas filosóficas la había dispersado”³⁴. Esto es coincidente con lo que señala el *sloka* 27 del

³² *Ibíd.*

³³ Śāṅkara, *Advaita Bodha Dipika...*, *op. cit.*, p. 15.

³⁴ Martín, *Bhagavad-Gītā...*, *op. cit.*, p. 18.

Advaita Bodha Dipika con relación a la sobreimposición, la cual es entendida como “la apariencia de una cosa falsa sobre una real”³⁵. De acuerdo a lo establecido por Śaṅkara, se había perdido de vista la no-dualidad de las cosas, justo por anteponer lo que sí puede verse. La esencia no-dual permanecía velada por las diferencias, la ilusión de la distorsión y la separatividad, tal como acontece también en nuestros días.

Adentrarse en el ámbito de la no-dualidad deriva una necesaria apertura a diversos métodos de expresión del pensamiento; es por esto que Śaṅkara también incursionó en la poesía y la literatura. Su ánimo lo empujó a la reformulación de lo religioso y a la radicalidad de la mística. Es conocida su profusa diligencia por la vida monacal, de tal modo que en cada uno de los puntos cardinales de la India fundó diversos monasterios. Así, Śaṅkara logró posicionar a las Escrituras hinduistas en la categoría filosófica más prominente y otorgó nueva vida a la tradición védica. Su propuesta consiste en el desvelamiento de la verdad, lo cual aporta significativamente al mundo filosófico.

La cresta del pensamiento filosófico *advaita* advierte la fantasía de lo entendido como el yo, es decir, cuestiona el concepto primordial de identificación entre los individuos. En lo ordinario, en el transcurso del tiempo de nuestras vidas, nuestra fantasía se suscita en relación a una idea del yo, no al yo real. El ejercicio mayormente elemental del yo, consistente en la actividad mental, a pesar de no estar circunscrito a un trabajo de orden intelectual, no logra trascender las elaboraciones ficticias derivadas de la categorización simbólica. De tal modo, la actividad mental no es la principal cualidad del Yo, sino, más bien, la de atestiguar la presencia o ausencia de la actividad mental; es en tal sentido que Śaṅkara refiere en el *sloka* 20 del *Vākyavritti*: “Yo soy Aquél que es Testigo de la función del intelecto [y puede expresarse] como: <ahora mi función mental está ausente, ahora está presente>”³⁶. Es evidente que Śaṅkara no está hablando de sí mismo, sino que señala lo que podría ser considerado como una descripción precisa más allá del ego.

En consonancia con la eliminación de la actividad mental como pauta ineludible de lo que define al yo, el *vedānta advaita* tiende a unificar los estados de

³⁵ Śaṅkara, *Advaita Bodha Dipika...*, *op. cit.*, p. 14.

³⁶ Śaṅkara, “Vākyavritti”, *op. cit.*, p. 29.

vigilia y sueño porque están mediatizados por la actividad de la mente. Bajo esta óptica, la vida misma, tal como la conocemos, podría considerarse como el efecto de un sueño, uno en el que, justamente, creemos dominarlo todo a partir de la actividad mental. Es preciso señalar la inocencia contenida en la intención de lograr un pensamiento puro, pues la pureza mental estaría, en dado caso, privada de pensamiento. Tanto el contenido de un sueño, como lo acontecido en la vigilia, están precedidos de simbolizaciones que pretenden dominar la realidad o, al menos, cosificarla a través del control.

La ilusión es el piso que pisamos, el sostén de lo que somos mientras estamos en el mundo. La mente, contenedora de la ilusión, es capaz de distorsionar lo observado. Precisamente, lo que consideramos observado nunca ha sido realmente contemplado, lo hemos traspasado por el canal distorsionante de la percepción a través de la mente. Por ello, tal como el sueño que experimenta el soñador, la vida es un ámbito en el que aún no se logra el despertar. En el *sloka* 69 del *Advaita Bodha Dipika* se advierte que “no hay ilusión que esté más allá de la extensión de la mente, y no hay nadie que no se encuentre engañado por ella. (...) Nada puede escapar a su poder. Incluso el Ser que es siempre immaculado e inmutable, parece cambiado y trastocado”³⁷.

Si seguimos este orden de ideas, la posición inamovible en el *advaita*, es decir, el Ser de *Brahman* presente en todo lo que existe, podría ser también un fruto de la ocultación; de esto se desprende la particular alternativa de que sea la Nada, no el Ser, o algún punto de la dialéctica no-dual entre la Nada y el Ser, lo que alimenta de contenido (saturado, vacío o saturado de vacío) todo lo que persiste en esta dimensión categorial. La serie de descripciones emitidas para la comprensión del mundo y lo que exista más allá de él, son, justamente, derivaciones de la cosmovisión desde la cual conjeturamos las respuestas. Nuestro despertar a través de la actividad mental sería, en tal caso, sólo un sueño más: el sueño del despertar. Es por esto que “los místicos se sienten todavía más inclinados que los filósofos a descartar, en algún nivel, la diferencia entre los estados de vigilia y sueño”³⁸.

³⁷ Śamkara, *Advaita Bodha Dipika...*, *op. cit.*, p. 22.

³⁸ Sharma, *Vedānta Advaita...*, *op. cit.*, p. 121.

A pesar de que el despertar pueda ser parte del sueño (y muchos despertares lo son), lo que en el *advaita* se considera como “el gran despertar” consiste en una especie de clarificación respecto a que esto que consideramos vigilia ha sido en realidad (y sigue siendo) un sueño. Obviamente, es un despertar que no nos libra por completo del sueño, sino que nos permite, tal como acontece en algunas experiencias oníricas, notar que lo que está sucediendo es un sueño aunque no hayamos *salido* por completo de *ahí*. Se está en el sueño y se intuye, o se sabe en alguna modalidad de los saberes, que el sueño es ése, no se es presa total del mismo.

De manera similar, cuando en la vigilia se adquiere conciencia del sueño implícito en ella, con la consecuente aceptación de la ironía de etiquetar a la vigilia como tal, se logra un despertar que no es pleno, a pesar de su significado e importancia. El término de *contemplación* tiene cierta precisión para referir a la intuición de algo que aún no está a nuestro alcance pero que puede ser intuido; visto así, nuestro despertar parcial nos adviene la noción de un despertar absoluto. La no-dualidad es manifiesta en un despertar que no escapa del sueño, pues a pesar de la aparente separación de ambas cuestiones pueden ser concebidas íntegramente, sin ser opuestas o contradictorias.

En sintonía con lo expuesto con Sharma al referir que “en el sueño profundo se desvanece toda sensación de individualidad [y] a pesar de ello no perdemos nuestra identidad”³⁹, la aceptación de la no-dualidad representa una alternativa para integrar lo que inicialmente se concibe separado. Perder por instantes la individualidad no contradice el hecho de que en forma unitaria se perciba la propia identidad; justamente, la identidad que es propia no es solamente individual, sino que es consecuencia de la esencia permanente de *Brahman* en lo existente.

El *ātman*, el Ser en el hombre o Yo, no es el ego simple que se satisface en la unicidad individual; *jīva*, por su parte, entendido como ser humano o el individuo en cuanto viviente, no se sostiene únicamente en su particularidad, pues nunca es lo que cree ser. La alternativa, como podría preverse, consiste en la integración de *jīva* con *ātman*, pero la visión más elevada de este orden de ideas nos permitiría comprender que no se trata de una integración, pues sólo se integra lo que está

³⁹ Sharma, *Vedānta Advaita...*, *op. cit.*, p. 124.

separado, sino de la conciencia de la no-dualidad entre cada uno de ellos. De acuerdo al *advaita*, es esto lo que resuelve el misterio de la vida humana.

Debe advertirse que *Brahman* no es únicamente un principio generador, sino que *Brahman* es todo lo existente, incluido quien toma conciencia (o no) de ello; al afirmar que *Brahman* es sin comienzo y sin final se alude a que lo absoluto de su ser no consiste en ser, sino en sustancializarse en una conjunción igualitaria entre lo que es y lo que no, aún en la esfera del tiempo y más allá de él. Cuando consideramos que no estamos realizados anteponemos con tal perspectiva el obstáculo justo que neutraliza la conciencia de que ya lo estamos.

Si la vigilia es un sueño que contiene la ideación de una identidad fundada en el yo, es oportuno un despertar en el que el yo humano (*jīva*) se identifique rotundamente con *ātman* (el verdadero ser del hombre). La conjetura de Sharma es la siguiente: “Dado que, al despertar, la persona recuerda que ha estado durmiendo, debe haber algún tipo de sujeto consciente que testimonie la inconsciencia del sueño profundo”⁴⁰. La pureza de este Testigo es la que debe ser evidenciada a través de un Conocimiento que, según Sharma, pone fin a toda infelicidad. Evidentemente, llegado el momento de contemplar tal pureza se advertirá de que no hay manera de que sea un sujeto, sino que es *Brahman* presente en *ātman* incluido en *jīva*, que es manifiesto parcialmente a través de la idea de pureza. Justo ahí es el momento en que se logra desechar la idea triunfalista de la iluminación, pues la persistencia en la idea de logro sería evidencia de que la pureza ha sido manchada o no ha sido tal, que el sueño continúa y que el despertar fue sólo una escena del sueño. La labor filosófica no termina con el gran despertar, sino que es ahí cuando permite una nueva etapa de descodificación.

Conclusión

En la filosofía de Śāṅkara es patente la elocuente integración de la racionalidad con la espiritualidad, no en función al deseo de unir las, sino a partir de la sabiduría que no promueve su separación. Tal reconocimiento, tan deseable como

⁴⁰ Sharma, *Vedānta Advaita...*, op. cit., p. 127.

lejano en la filosofía contemporánea, puede fomentarse a través de la intención de establecer una vivencia de lo espiritual fundamentada en la labor filosófica.

Lo Uno sin segundo está implícito en el Sí mismo de cada ser viviente, de modo que lo único que separa de la identificación con *Brahman* no es la distancia, la falta de voluntad, la nula acumulación de conductas virtuosas, la parcialidad de las dádivas, la ausencia de solidaridad o la negación al seguimiento de los lineamientos tradicionales, sino la ignorancia. A mayor presencia de ignorancia, mayor será también la inundación de la ilusión en la actividad mental.

En los aportes de Śaṅkara están presentes los elementos esenciales de los *Upaniṣads*, de tal modo que la mística de la vacuidad implícita en su pensamiento es parte sustancial de la última parte de los Vedas. Para adentrarse en el pensamiento no-dual es necesario el rechazo a las convenciones tradicionales desde las cuales se ha comprendido el mundo, las cosas y las personas; por ello, el principal desapego que corresponde al individuo que ha emprendido el camino hacia la no-dualidad consiste en desprenderse de sus propias ideas y cosmovisiones, incluida la que fundamenta lo que él mismo es. El desenlace consecuente de la comprensión de que “El Universo es *Brahman*” estará centrado en la vivencia de que *Eso* es cada uno. Así, la esencia del *vedānta advaita* permite distinguir entre lo que concebimos y lo que realmente es.

Nada de lo anterior será logrado sin la oportuna ascesis que antecede al gran despertar. Éste último no es nunca el desenlace deseado, sino el inicio de nuevos procesos de humildad y desaprendizaje, partiendo de la duda necesaria y el rechazo a la triunfalista idea de que se ha logrado la Iluminación. El abandono de los esquemas de comprensión usuales deviene en disposición a la no diferencia, a la Unidad. No basta con la acción para la liberación, no habrá ruptura de cadenas sin el proceso de separación de las ilusiones.

En Śaṅkara la filosofía es coronada, en suma, cuando se advierte su insuficiencia y se desvela, a la vez, que el camino para el logro de la conciencia de la ignorancia y su integración con *Brahman* es lograble mediante la combinación, integración o, mejor aún, la unificación de la espiritualidad con la búsqueda racional.