

EL CONOCIMIENTO DEL SÍ MISMO

“Conoce en ti aquello que conociéndolo, todo se torna conocido” (*Muṇḍaka Upaniṣad*)²³²

“(…) encuéntrese a sí mismo, pues al encontrarse, encuentra todo” (Nisargadatta)²³³.

La gnôsis advaita es conocimiento/realización de la Realidad última y única en la medida en que es conocimiento del Sí mismo²³⁴. Más aún, el conocimiento de Sí mismo es la vía ineludible para la realización directa de lo Absoluto; es el inicio y el fin de toda gnôsis²³⁵.

El Vedānta advaita es, en esencia, una invitación al conocimiento de nuestra verdadera identidad. Su objetivo no es otro que el de obedecer lo que en Occidente se expresó en el mandato de la divinidad de Delfos: “Hombre, concómete a ti mismo y conocerás el universo y a los dioses”²³⁶. El primero, último y único paso de este camino de liberación es el auto-conocimiento; todo lo demás viene dado por añadidura. Para el Vedānta, como para la casi totalidad de las doctrinas metafísicas orientales, “la ignorancia no es la ausencia de conocimientos librescos; (...) la falta de conocimiento propio es la esencia de la ignorancia”²³⁷.

²³² MundU I, 1, 3.

“Cuando vemos, oímos, percibimos y conocemos al Sí mismo, todo lo demás es verdaderamente conocido”. BU II, 4, 5.

²³³ I.A.T., p. 241; Y.s.e., p. 404.

“Find out what you are and you will get all the answers”. Nisargadatta, *Consciousness and the Absolute*, Chetana, Bombay, 1997, p. 84.

²³⁴ “(...) la teología y la autología son una sola y la misma ciencia, (...) la única respuesta posible a la cuestión ‘¿Quién soy yo?’ es ‘Tú eres Eso’”. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, p. 40.

“Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor” (Hadith del Corán).

²³⁵ “El conocimiento que posee el que conoce su ‘propium’ es el conocimiento que *Allāh* posee de Su ‘propium’, de Sí mismo, porque Su ‘propium’ no es distinto de Él. (...) su propósito [del hombre] de conocer su ‘propium’ es el propósito de la gnôsis, es decir, el conocimiento de *Allāh*”. *Tratado de la Unidad*, p. 69.

²³⁶ Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: “Yo no dispongo de tiempo, en modo alguno, para esas cosas, y la razón de ello, amigo, es ésta: aún no puedo, según la inscripción de Delfos, conocerme a mí mismo, e ignorando todavía eso me resulta ridículo considerar lo que no me concierne. De aquí que deje en paz esos mitos, ateniéndome a lo que usualmente se cree de ellos y, como decía ahora, no me entregue a su estudio, sino al de mí mismo: si acaso soy una fiera más complicada e inflamada de orgullo que Tifón, o si soy un animal más pacífico y sencillo que participa por naturaleza de un destino divino y está libre de orgullo”. *Fedro*, 230 a.

“Si una persona no sabe qué es —afirma Ibn 'Arabí— ¿cómo puede entender la eternidad y llegar al que no tiene principio?”. “Pensabas que eras una parte pequeña; pero, en cambio, en ti hay un universo: el más grande”. *El núcleo del núcleo*, IV y III, 5.

²³⁷ Krishnamurti, *La tragedia del hombre y del mundo: la mente mecánica*, Kier, Buenos Aires, 1992, p. 29.

Distinción entre el Sí mismo universal y el yo individual

Antes de adentrarnos en el camino advaita de auto-indagación en la naturaleza del Yo, haremos una aclaración relativa a lo que en este contexto quiere decir “sí mismo”. El Advaita distingue dos niveles básicos de consideración del “yo” o “sí mismo”:

- a) El Sí mismo universal (*Ātman*).
- b) El sí mismo individual (*jīvātman* o *jīva*).

a) El término “*Ātman*” (“Sí” o “Sí mismo”; en sánscrito: el pronombre reflexivo “sí”) tiene en las *Upaniṣad* sentidos diversos. En ocasiones es sinónimo del Espíritu universal que es la esencia última de todas las cosas o el Sí mismo de todo, es decir, tiene un sentido idéntico al del término *Brahman*.

En otras ocasiones —y ésta es la acepción habitual del término “*Ātman*” en el contexto de la tradición advaita— alude a dicho Espíritu en el hombre, al Fondo último del yo, a nuestro “Sí mismo”. La referencia de ambas acepciones es la misma, pues la esencia del yo es la esencia de toda cosa. *Ātman* es *Brahman*. La diferencia radica en el matiz por el que, en su uso más restringido y habitual, *Ātman* alude a dicho Espíritu en su relación al yo humano. Si *Brahman* es la realidad absoluta y la esencia última de todo desde un punto de vista objetivo, referida al fondo último de la subjetividad es *Ātman*²³⁸.

Ātman —al igual que *Brahman*— puede ser considerado:

—En y desde sí mismo: *Ātman* como *Paramātman* o el Supremo *Ātman* trascendente.

—Desde un punto de vista relativo, es decir, en relación con la manifestación universal (ya sea el mundo manifiesto en su conjunto o un ser particular). En este caso, se enfatiza su aspecto inmanente.

Ātman, el Sí mismo o Yo universal, es distinto del “sí” con el que aludimos ordinariamente al “yo” o al “tú”, a “este” o a “aquel” individuo. Para la mente dividida y divisora, *Ātman* o el “Sí mismo” de todo se muestra dividido en las realidades particulares, supuestamente separadas en virtud de *nāma-rūpa*; pero en sí no está escindido pues es siempre la misma y única Presencia²³⁹. Todos los seres constituyen una única existencia indivisible. Hay un único Yo: *Ātman*²⁴⁰.

b) Si consideramos al Sí mismo como dividido o particularizado, este “sí mismo” ya no es *Ātman* sino *jīvātman* o *jīva*: el sí mismo individual.

En último término, este sí mismo particular no es distinto de *Ātman*; es *Ātman* y en *Ātman*. Sin su relación a *Ātman*, sencillamente no sería. Por eso, la distinción que establecemos entre *Ātman* y el sí mismo particular en ningún caso tiene la naturaleza de una dualidad u oposición real. Sólo *Ātman* es real; *jīva* es relativamente real: es real como expresión de *Ātman* y en virtud del *Ātman* que en él se expresa, pero la apariencia independiente y separada de *jīva* es ilusoria.

La distinción entre dos niveles básicos en la consideración del sí mismo tiene utilidad de cara a cuestionar y superar la auto-vivencia separada del yo individual, pero, en último

²³⁸ “Subjetividad” y “objetividad” que sólo tienen sentido desde nuestro punto de vista dual, pues a ese nivel se trasciende ésta y toda otra dualidad.

²³⁹ IU 6,7.

²⁴⁰ “En el principio sólo existía el Ser en la forma de *Puruṣa*. Él, mirando a su alrededor, no vio nada excepto su propio ser. Así dijo: ‘Este soy Yo’. Así fue como, pronunciando su nombre, se convirtió en Yo. Por eso, al preguntarle su nombre a alguien responde en primer lugar: ‘yo soy’, y luego pronuncia otro nombre”. BU I, 4, 1.

término, es otra dualidad a ser trascendida: “(...) estas distinciones —afirma Śamkara— son mencionadas con la única finalidad de cancelarlas como tales”²⁴¹. Así lo expresa Nisargadatta:

El ser interno y el ser externo son ambos imaginados [como dualidad real]. La obsesión del (...) “yo” necesita, para ser curada, otra obsesión con un “super-yo”, al igual que es necesario una espina para sacar otra espina o un veneno para neutralizar a un veneno. Toda afirmación demanda una negación, pero esto es sólo el primer paso. El siguiente es ir más allá de ambas²⁴².

O en palabras de Gauḍapāda:

La distinción entre el ser individual (*jīva*) y el Ser Supremo (*Ātman*) (...) debe entenderse en sentido figurado (...) partiendo de un punto de vista dual. No tiene sentido considerarla real / De hecho, el Ser (*Ātman*) y el ser humano (*jīva*) son idénticos²⁴³.

Esta distinción entre dos niveles cualitativamente diferentes del yo ha sido establecida por prácticamente todas las tradiciones de naturaleza místico-gnóstica:

En el ámbito de nuestra tradición, Eckhart distingue —con terminología paulina— entre el “hombre exterior” y el “Hombre interior”²⁴⁴. El hombre exterior corresponde a la individualidad psico-física. El Hombre interior, a su dimensión espiritual y supra-individual: el Hombre eterno y único que es el verdadero Sí mismo de todo ser humano. Este Sí mismo, con propiedad, es el único “Yo”; por eso: “Aquel que dice ‘Yo’ tiene que hacer la obra de la mejor manera imaginable. [Pues] Nadie puede pronunciar esta palabra, en sentido propio, sino el Padre”²⁴⁵.

La muerte de la identificación absoluta del yo con el hombre exterior permite el nacimiento y reconocimiento del Hombre interior como verdadero núcleo esencial del yo humano, fuente del yo que es también la esencia de la divinidad (“El hombre es la esencia divina y la esencia divina es el hombre”²⁴⁶) y la de toda realidad (“Quien se conoce a sí

241 BSBh, III.2.21.

“Si el alma individual (*jīva*) fuera diferente del Yo superior, el conocimiento del Yo superior no implicaría el conocimiento del alma individual; y la promesa dada en una de las *Upaniṣad* de que, a través del conocimiento de una realidad, todo es conocido, no sería cumplida”. Śamkara, BSBh I.4. 20.

242 I.A.T., p. 374; Y.s.e., p. 605.

“El ‘Yo soy’ es uno. No hay un ‘yo soy superior’ y un ‘yo soy inferior’”. Nisargadatta, I.A.T., p. 293; Y.s.e., p. 480.

243 *Māṇḍūkya Karikā*, III, 14 y III, 13.

244 “(...) hay en nosotros un hombre exterior y otro interior (Cfr. 2 Cor. 4, 16). Al hombre exterior pertenece todo cuanto está adherido al alma [pero] envuelto en la carne y mezclado con ella, y que tiene una cooperación física con cualquier miembro y dentro de él, como por ejemplo, con el ojo, el oído, la lengua, la mano y otros por el estilo. Y la Escritura llama a todo esto el hombre viejo, el hombre terrestre, el hombre exterior (...).

El otro hombre dentro de nosotros es el hombre interior; a éste lo llama la Escritura un hombre nuevo, un hombre celestial (...). “(...) el hombre [interior], luego de haber sido desnudado de su propia imagen, ha sido transformado en la imagen de la eternidad divina”. *Tratados y Sermones*, pp. 219-220 y 224.

245 *Tratados y Sermones*, p. 531.

246 *Tratados y Sermones*, p. 395.

mismo conoce a todas las criaturas”²⁴⁷). Hacerse uno con el Hombre interior es hacerse uno con Dios y con todo lo creado:

“(…) sólo en la medida en que te separas de ti [del hombre exterior] serás dueño de Ti. En la medida en que eres dueño de Ti, te realizas a Ti mismo, y en la medida en que Te realizas, realizas a Dios y todo lo que Él ha creado para siempre”²⁴⁸.

Este espíritu u Hombre interior, eterno y único, no ha de ser identificado con lo que en el contexto cristiano (que no evangélico) sería el alma creada pero inmortal, con principio en el tiempo pero sin final —una concepción, por otra parte, metafísicamente insostenible—. El Hombre interior o Fondo del alma, insiste Eckhart, es increado e increable, no es una criatura:

(…) hay en el alma un algo tan afín a Dios que es uno sin estar unido [no son dos que se unen, sino, desde siempre, uno y lo mismo]. Es uno, no tiene nada en común con nada, ni le resulta común ninguna cosa de todo cuanto ha sido creado. Todo lo creado es [una] nada. Esto [de que hablo] está alejado de toda criaturidad y le resulta ajeno. Si el hombre fuera exclusivamente así, sería completamente increado e increable²⁴⁹.

Esta distinción es igualmente el fundamento de la gnôsis islámica. En palabras de Ibn 'Arabí: “Tú eres Él y Él eres Tú”²⁵⁰.

Has de saber que lo que tú llamas tu existencia, no es en realidad tu existencia ni tu no existencia (...). La substancia de tu ser o de tu nada es Su existencia. Cuando veas que las cosas no son distintas de tu existencia y de la Suya y cuando puedas ver que la substancia de su Ser es tu ser o tu nada en las cosas, sin ver nada que sea con Él o en Él [pues es único, “sin-segundo”], entonces significa que conoces tu Sí mismo, tu “propium”. Cuando se conoce el Sí mismo de tal manera, allí está la gnôsis, el conocimiento de *Allāh* más allá de todo error²⁵¹.

De forma menos explícita, ya que se evita hablar de la Identidad última de modo positivo, pues ello podría dar pie a una inadecuada “objetivación”, esta distinción también está presente en la tradición budhista:

En el mundo de la verdadera Identidad no hay ni otros ni uno mismo²⁵².

(…) cualquier cuerpo pasado, presente o futuro, interno o externo, burdo o sutil, vil o noble, lejano o cercano, (...) no es “mío”, no es “yo”, no es “mi ser”²⁵³.
¿No sería mejor para vosotros que persiguerais el Sí (*ātmānaṃ gaviṣ*)?²⁵⁴.

²⁴⁷ *Tratados y Sermones*, p. 219.

²⁴⁸ Eckhart, Ed. Pfeiffer, p. 598. Cit. por A. K. Coomaraswamy, *Hinduismo y Budismo*, p. 17.

²⁴⁹ *Tratados y Sermones*, p. 369.

²⁵⁰ *Tratado de la Unidad*, 1.1.

²⁵¹ *Tratado de la Unidad*, 1.7.2 y 1.7.3.

“(…) todo lo que no es Él, incluyendo el ‘sí mismo’ del hombre [del yo empírico], no tiene ninguna existencia. (...) las cosas son la ‘quiddidad’ de *Allāh*, fuera del tiempo, del espacio y de todo atributo” (1.3.2)

²⁵² *Sin-sin-ming* (uno de los textos madre del buddhismo zen), 30.

²⁵³ En palabras que dicha tradición pone en boca del Buddha. *Vinaya Pitaka I*, 6.

²⁵⁴ *Vinaya Pitaka I*, 23.

Con relación a la controversia sobre si el buddhismo niega o no la realidad del *Ātman*, las opiniones se dividen. Nos inclinamos a pensar que no se da tal negación y que la doctrina budhista de *anātmā* (no-*ātmā* o no-ego) supone meramente la negación de un sustrato permanente en la identidad del yo empírico o yo individual.

En palabras del conocido teórico del buddhismo zen, D. T. Suzuki:

No hay ego, no hay *ātmā*. Cuando esta enseñanza es comprendida más o menos superficialmente, se tilda al buddhismo de negativismo o nihilismo. Pero (...) la negación nunca puede sostenerse por sí misma; implica siempre algo afirmativo, algo positivo. (...) Cuando el buddhismo rechaza el *ātmā*, no es éste el *Ātman* absoluto, sino el *ātmā* relativo. La propia negación de este *ātmā* relativo presupone la existencia, tras él, de algo afirmativo, y esta afirmación no es ni más ni menos que el Yo absoluto²⁵⁵.

Esta es también la interpretación de A. Coomaraswamy, quien califica de “flagrante falsedad” la afirmación según la cual el Buddha negó el Sí inmortal de las *Upaniṣad*²⁵⁶.

En el ámbito taoísta, afirma Chuang-Tzu:

[Los sabios] conocen la unidad e ignoran la dualidad (...) Su iluminación les ha introducido en la sencillez primitiva y (...) han restaurado su autenticidad nativa.

El origen de todo es la Unidad. El que no se ha dissociado de este su origen se llama Hombre-Cielo. El que no se ha dissociado de aquella esencia se llama Hombre-Espíritu. El que no se ha dissociado de aquella Verdad se llama Hombre-Cumbre²⁵⁷.

* * *

Como tuvimos ocasión de señalar, la estructura trina es característica de toda doctrina no-dual. Lo dicho hasta ahora sobre la naturaleza del yo es un ejemplo de ello, ya que la distinción entre dos niveles en la consideración del yo, lejos de ser dualista (insistimos: no se trata de una dualidad real; el Sí mismo es uno) permite la superación de todo dualismo en la comprensión de la naturaleza humana: el binomio *psyche-soma*, cuerpo-mente, cuerpo-alma, *res extensa-res cogitans*, etc., no es definitivo; hay una tercera instancia, no simétrica respecto a las anteriores, libre frente a ellas, que las trasciende y, a su vez, las fundamenta e integra porque es su única substancia: el *nous*, Espíritu, *Ātman*, etc. Mente y materia no constituyen una dualidad, sino que son dos modos relativos de expresión de lo mismo y único: *Brahman/Ātman*, *Sat/Cit*.

Más adelante tendremos ocasión de ver cómo, fenomenológicamente, esta estructura trina se manifiesta en la naturaleza reguladora de la Conciencia testigo (*Cit, sākṣī*): centro de gravedad del yo que, por la mera acción de su presencia, permite integrar y alinear la personalidad —lo corporal, mental y afectivo—, una integración que acontece en virtud de su independencia y superioridad ontológica con relación al nivel del cuerpo-mente del que, a su vez, es su fuente y matriz²⁵⁸.

²⁵⁵ *Budismo Zen*, Kairós, Barcelona, 1993³, p. 155.

²⁵⁶ Cfr. *Hinduismo y Budismo*, pp. 95 y ss.

²⁵⁷ *Chuang-Tzu*, c. 12, 1 y c. 33, 1.

²⁵⁸ Con relación a la aplicación de estos principios en la terapia psicológica y psicosomática, cfr. Thérèse Brosse, *La “Conscience-Énergie”, structure del l’homme et de l’univers*, Editions Présence, París, 1978. También: Arthur J. Deikman, M. D., *The Observing Self. Mysticism*

La identidad *Ātman-Brahman*

La afirmación de la Identidad *Ātman-Brahman* es el eje de la doctrina advaita. Tradicionalmente se considera que dicha doctrina queda sintetizada de modo eminente en ciertas sentencias de las *Upaniṣad* denominadas *mahā-vākya*. Las principales son cuatro (cada una correspondiente a un Veda):

1— “Yo soy *Brahman*” (*Aham brahmāsmi* [*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I, 4, 10 del *Yajur-Veda*])²⁵⁹.

2— “Tú eres Eso” (*Tat tvam asi* [*Chāndogya Upaniṣad* VI, 8, 7 y ss. del *Sama-Veda*]).

3— “Este Yo es *Brahman*” (*Ayam ātmā brahma* [*Māṇḍūkya Upaniṣad* IV, 2 del *Atharva Veda*]).

4— “*Brahman* es Conciencia pura” (*Prajñānam brahma* [*Aitareya Upaniṣad* III, 5, 3 del *Ṛg-Veda*])²⁶⁰.

Los tres primeros *mahā-vākya* nos hablan de la Identidad suprema de la esencia humana con la Realidad última y única. La Realización de esta unidad se opera, según el Vedānta, a través del *Yoga* (= ‘unión’ o ‘reunión’). Esta unión, en expresión de Śaṅkara, no es la producción de un resultado no existente anteriormente, sino la toma conciencia de lo que siempre ha sido y nunca ha dejado de ser. El yo siempre fue *Brahman*. La separatividad del hombre con relación a lo Absoluto y, derivadamente, con relación al mundo, es sólo una distorsión perceptiva; y fútil, por consiguiente, es toda pretensión de unión²⁶¹.

Nunca nada fue separado. Nunca nada hubo de ser unido. Por eso: “No hay ni disolución ni creación, nadie está esclavizado y nadie lucha por salvarse, no hay aspirante a la liberación ni liberación; esta es la verdad suprema” (Gauḍapāda)²⁶².

***Ātma-vicāra*²⁶³ o la auto-indagación en la naturaleza del yo**

and Psychotherapy, Beacon Press, Boston, 1982.

²⁵⁹ También: BrhU IV, 3, 20; *Mahānārāyaṇa Upaniṣad*, 157-158.

²⁶⁰ Otra numeración (varía según los traductores): III, 1, 3 ó V, 3.

²⁶¹ “Imposibilidad de unir lo que es único.

Si alguno pregunta: ‘¿Cómo se opera la Unión, puesto que afirmas que sólo Él es? Una cosa que es única no puede unirse más que con ella misma’. La respuesta es: en realidad, no hay unión ni separación, como no hay alejamiento ni aproximación. Se puede hablar de unión entre dos cosas o más y no cuando se trata de una cosa única. La idea de unión o de llegada comporta necesariamente la existencia de dos cosas al menos, análogas o no. Si son análogas, forman oposición. Pero *Allāh* (...) está exento de toda semejanza, así como de todo rival, contraste u oposición. Lo que se llama ordinariamente ‘unión’, proximidad o alejamiento, no son tales cosas en el sentido propio de la palabra. Hay unión sin unificación, proximidad sin aproximación, y alejamiento sin idea ninguna de distancia”. *Tratado de la Unidad*, 2.1 y 2.1.1.

²⁶² *Māṇḍūkya Kārikā*, II, 32. Gauḍapāda viene a expresar lo mismo que una *kārikā* de Nāgārjuna en la *Mādyamikavṛitti* (XVI. 5).

²⁶³ Término que ha dado a conocer particularmente Ramana Maharshi, destacado maestro advaita del siglo XX, y con el que alude a la investigación que tiene como eje la pregunta “¿quién soy yo?”, que bien puede resumir la esencia de la tarea advaita.

“Encuentre su ser real. ¿Quién soy yo? es la pregunta fundamental de toda filosofía (...) Profundice en ella” (Nisargadatta)²⁶⁴.

“Aquel que busca alguna cosa en otro sitio que el Sí, es abandonado por todas las cosas” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)²⁶⁵.

El Advaita, decíamos, es en esencia conocimiento del Sí mismo. Una de las prácticas recomendadas por el advaita para despertar del olvido de nuestra naturaleza profunda es la indagación en la naturaleza del yo (*ātma-vicāra*). Esta auto-indagación que no ha de ser confundida con el auto-análisis o la auto-observación psicológica:

El estado del conocimiento (...) contemplado por el Yoga, no es una mera concepción intelectual o clara discriminación de la verdad, ni una iluminada experiencia psicológica de las modalidades de nuestro ser. Es una “realización”, en el sentido pleno de la palabra; es hacer real para nosotros y en nosotros al Yo, a la Divinidad trascendente y universal, y es la subsiguiente imposibilidad de apreciar las modalidades del Ser excepto a la luz de ese Yo y en su aspecto verdadero, como su corriente del devenir bajo las condiciones psicológicas y físicas de nuestra existencia mundana²⁶⁶.

Lo primero que hay que decir respecto a la naturaleza de esta auto-indagación es que se trata de una vía estrictamente experiencial. El acceso a la verdad en torno al Sí mismo no es fruto del estudio ni del conocimiento de la *śruti* o de alguna filosofía; no se adquiere mediante el asentimiento a autoridad alguna; tampoco a través del discernimiento lógico o racional; sólo se logra mediante la “comprensión-realización” que acontece siempre a través de la experiencia propia, directa e intransferible²⁶⁷.

La elocuencia sonora de un río de palabras, la habilidad de exponer o comentar las escrituras, la erudición misma, sirven sólo para la satisfacción personal; para la liberación, todo esto es perfectamente inútil (...).

Las Escrituras formadas por miles de palabras no son más que un bosque impenetrable en el que se pierde la mente con facilidad. El sabio aspirante debe aplicarse con celo a experimentar por sí mismo la auténtica naturaleza del *Ātman*

²⁶⁴ I.A.T., p. 319; Y.s.e., p. 519.

²⁶⁵ BU II, 4, 6.

²⁶⁶ Sri Aurobindo, *Síntesis del Yoga II*, pp. 24 y 25.

²⁶⁷ Aunque más bien habría que decir: “experiencia ‘trans-personal’”, pues la experiencia de la propia naturaleza esencial no es, en ningún caso, experiencia de un “yo personal”; acontece en la trascendencia del mismo. Y, siendo más precisos, ni siquiera cabría calificarla de “experiencia”, pues rebasa el marco de la dualidad sujeto-objeto: no hay un sujeto que experimente algo, ni “algo” experimentado (con relación a esto último, cfr. la nota 29, relativa a la diferencia entre “experimentar” y “experienciar”).

Estas matizaciones son ilustrativas de la inadecuación de nuestro lenguaje ordinario para dar cuenta de las intuiciones no-duales; de hecho, los términos que utilizaremos en esta exposición distarán con frecuencia no sólo de mostrar con precisión dicho pensamiento —algo inevitable cuando se trata de apuntar a “experiencias” de naturaleza supramental—, sino incluso de impedir su distorsión expresiva. La inevitable inadecuación terminológica se intentará suplir con insistentes precisiones de significado.

(*Vivekacūḍāmaṇi*)²⁶⁸.

De hecho, lo dicho sobre la identidad última del yo con *Brahman* no es, para el Advaita, una afirmación teórica que haya que aceptar sino una verdad a experimentar, a *ser* (recordemos que, en este contexto, ser es conocer). Sólo la experiencia otorgará a esta doctrina el sello de realidad. Sólo al ser realizadas, encarnadas en el propio ser, dichas verdades merecen denominarse tales; como meras proposiciones lógico-filosóficas, ni son verdad ni permiten el encuentro con la verdad. De hecho, afirmar “Yo soy *Brahman*” desde el nivel de la conciencia dual, es decir, cuando lo afirma el yo individual, es un acto de mera auto-identificación mental y, como veremos, para el Advaita, el conocimiento de nuestra verdadera Identidad se alcanza precisamente en el abandono de todas las auto-identificaciones mentales. “Yo soy *Brahman*” sólo lo puede ser dicho por el mismo *Brahman*.

La experiencia de *Brahman* es, por tanto, intransferible, irrenunciablemente personal. Pero inicialmente, “(...) para aferrar la resplandeciente verdad del Sí, escondido por *māyā* y por sus efectos, debemos ajustarnos a las instrucciones de un conocedor de *Brahman*” (*Vivekacūḍāmaṇi*)²⁶⁹. Este ajuste no supone relegar el criterio según el cual no hay más autoridad que la propia experiencia. Se trata, sin más, de alcanzar esta última a través de una metodología análoga a la metodología científica ordinaria. Así lo describe Nisargadatta:

Al fin y al cabo, lo que yo le ofrezco es el método operacional tan corriente en la ciencia occidental. Cuando un científico describe un experimento y sus resultados, usted acepta usualmente sus afirmaciones y repite el experimento tal como él lo describe. Una vez que obtiene los mismos resultados, o similares, no necesita seguir confiando en él; usted cree en su propia experiencia. Animado por ello, sigue adelante y llega al final a resultados substancialmente idénticos²⁷⁰.

En ciencia se llama la vía experimental. Para probar una teoría uno lleva a cabo un experimento según las instrucciones operacionales dejadas para aquellos que han realizado el experimento antes que usted. En la búsqueda espiritual, la cadena de experimentos que uno debe realizar se llama *yoga*²⁷¹.

El único criterio es el de la propia experiencia, pero, inicialmente, aquel que aún no posee la certeza que sólo procede de la propia experiencia ha de confiar, con una confianza estrictamente científica, operativa, funcional, en aquellos que han realizado el “experimento” de lo Absoluto con anterioridad. A partir de ciertas instrucciones operacionales — establecidas por un conocedor de *Brahman*— se busca alcanzar la certeza experiencial que aún no se posee tomando como punto de partida algún dato que sea para el buscador intrínsecamente cierto. En otras palabras: se trata de alcanzar datos aún no ciertos desde otros ciertos. El punto de partida ha de ser, en todo caso, absolutamente incuestionable; es preciso, por lo tanto, descartar todo supuesto meramente teórico, todo conocimiento indirecto o de segunda mano, todo lo que no sea intrínsecamente evidente.

Para el Advaita, este hecho absolutamente incontrovertible y auto-evidente —el único

268 58 y 60.

“Ese pensamiento no puede ser obtenido por la razón”. KathU, I, 2, 9. “El *Ātman* no puede ser logrado por medio de la instrucción ni por la inteligencia, ni por medio de mucho oír”. KathU, I, 2, 23. “Quien conoce a *Brahman*, cuya dicha ni el habla ni la mente podrán nunca alcanzar, nada tiene que temer”. TU, II, 4.

269 65.

270 I.A.T., p. 169; Y.s.e., p. 298.

271 I.A.T., p. 367; Y.s.e., p. 595.

dato estrictamente incontrovertible y auto-evidente— y, por lo tanto, el único que puede constituirse en cimiento y eje válido de *ātma-vicāra*, es el sentido “yo soy”, la certeza de ser, la certeza de la propia presencia consciente:

(...) usted quiere conocerse a sí mismo. Para lograr esto mantenga firmemente en el foco de la conciencia la única pista que tiene: su certeza de ser. Esté con ella, juegue con ella, examínela, profundice en ella, hasta que la cáscara de la ignorancia se rompa y usted salga al dominio de la realidad²⁷².

Dios es sólo una idea en su mente. El hecho es usted. Lo único que usted sabe con certeza es: “Aquí y ahora, yo soy”. Elimine el “aquí y el ahora” y queda el “yo soy”, inexpugnable²⁷³.

“Yo soy”²⁷⁴ o la evidencia del propio Ser-consciente

“Por qué no volverse de la experiencia al experimentador y comprender todo el alcance de la única afirmación verdadera que puede hacerse: ‘Yo soy’ ” (Nisargadatta)²⁷⁵.

“Lo visto no puede confundirse jamás con el que ve” (*Vivekacūḍāmaṇi*)²⁷⁶.

Como expresa Śaṅkara en sus comentarios a los *Brahma-sūtra*: refutar al yo es imposible porque el que intenta refutarlo es el yo²⁷⁷. Que “Yo soy” y que soy “conciencia” o “presencia consciente” —afirma Nisargadatta— es absolutamente incuestionable pues la conciencia es la condición de posibilidad de toda experiencia. No hay percepción, ni mundo, ni existencia fenoménica sin “conciencia”. Esta constituye el fondo no cambiante que atestigua todo cambio. Es lo que, más allá de lo que en él cambia, permite a cada instante decir al yo: “Yo soy” (*Aham asmi*), pues atestigua el cambio sin implicarse en él²⁷⁸. Es por ello el verdadero y único Yo. Lo que soy (los contenidos de conciencia que constituyen lo que denomino “yo”) no ha dejado de cambiar en el decurso del tiempo, pero lo que dice “yo” y atestigua dichos cambios permanece.

El experimentador imparte realidad a la experiencia; no hay experiencia sin experimentador. Más allá de la naturaleza de los contenidos de la experiencia, que en sí son cuestionables, el hecho de la experiencia y, por consiguiente, la realidad del experimentador, son indiscutibles; constituyen, de hecho, su propia prueba.

²⁷² I.A.T., p. 272; Y.s.e., p. 450.

²⁷³ I.A.T., p. 199; Y.s.e., p. 342.

²⁷⁴ *Aham asmi* (Yo soy): *mahā-vākya* procedente de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*.

²⁷⁵ I.A.T., p. 48; Y.s.e., p. 106.

²⁷⁶ 183.

²⁷⁷ “(...) it is not possible to deny such a Self; for it is and adventitious thing alone that can be repudiated, but so one’s own nature. The Self constitutes the very nature of the man who would deny it”. Śaṅkara, BSBh II.iii.7.

²⁷⁸ “Cuando se percibe una cosa, esto quiere decir que hay un testigo detrás de esta percepción. Sin embargo, cuando falta el agente que percibe, ¿cómo es posible percibir algo?” *Vivekacūḍāmaṇi*, 215.

P: La experiencia puede ser errónea y engañosa.

M: Así es, pero no el hecho de la experiencia. Sea cual sea la experiencia, verdadera o falsa, no puede negarse el hecho de que la experiencia ocurre. Ella es su verdadera prueba. Obsérvese a sí mismo íntimamente y verá que cualquiera que sea el contenido de la conciencia, el atestiguarlo no depende del contenido (Nisargadatta)²⁷⁹.

¿Quién conoce? ¿Qué se conoce? No hay certidumbre excepto en el hecho de conocer (Nisargadatta)²⁸⁰.

La conciencia no necesita pruebas; es su propia prueba y prueba todo lo demás. No es la conclusión de alguna inferencia o movimiento cognoscitivo, pues no puede haber tal cosa como una cognición de la cognición. Si ello fuera posible se daría una regresión *ad infinitum*, como se plantea en el siguiente extracto de un diálogo con Nisargadatta:

M: (...) La persona es observable objetivamente. El observador está más allá de la observación. Lo que puede observarse no es el Ser [Sí mismo] real.

P: Siempre puedo observar al observador en recesión sin fin.

M: Puede observar la observación, no al observador. Sabe que usted es el observador último por percepción directa, no por un proceso lógico basado en la observación. Usted es lo que es, pero conoce lo que usted no es (...) ²⁸¹.

O, como afirma Śaṅkara en su comentario a la *Bhagavad Gītā*:

(...) si el conocedor y la relación entre el conocedor y la cosa conocida fueran cognoscibles, habría que imaginar un nuevo conocedor. Y luego habría que imaginar otro conocedor del anterior y otro de este último, y así tendría lugar un ilimitado regreso al infinito (...) Lo conocido es simplemente lo conocido. Similarmente, el conocedor es simplemente el conocedor y nunca puede llegar a ser algo cognoscible ²⁸².

En otras palabras: el Yo no precisa ser probado pues es “auto-luminoso” (*svaprakāśa*), auto-evidente ²⁸³ y fuente de toda evidencia. No lo conocemos objetivamente; lo conocemos porque lo somos, porque somos en su luz.

“Puesto que he de ver la verdadera Luz tal cual es, debo serla yo mismo, si no, es imposible” (Angelo Silesio) ²⁸⁴.

²⁷⁹ I.A.T., p. 437; Y.s.e., p. 700.

²⁸⁰ I.A.T., p. 404; Y.s.e., p. 650.

²⁸¹ I.A.T., p. 219; Y.s.e., p. 370.

“For the Self of any one does not require to be revealed to any one with the help of any other means (...) the Self, being the basis of all such empirical dealings as the use of the means of knowledge, stands there as a postulate even prior to the use of those means”. Śaṅkara., BSBh, II.iii.7, p. 455.

²⁸² BGBh XIII, 2.

²⁸³ “This principle of reality called the Absolute, since it is that which manifests in the guise of the knower, is that on which all right empirical cognition and so on depend. Its existence is therefore established as logically prior to all empirical experience, including valid empirical knowledge. For, as the self of all, it is immediately evident; and because it is self-luminous experience, it is self-evident, and does not, like other objects, require anything else apart from itself to make itself known. For all these reasons it does not require any special positive teaching”. Sri Swami Satchidānandendra, *The Method of The Vedānta. A critical Account of the Advaita Tradition*, Motilal Barsanidass Publishers, Delhi, 1997, p. 2.

²⁸⁴ *Peregrino Querubínico*, II, 46.

Una intuición cercana a esta descripción advaita de la naturaleza del yo es la que lleva a Wittgenstein a afirmar: “El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo”²⁸⁵. El yo —el verdadero yo— no aparece en el campo de la conciencia (el mundo) porque es *la fuente* de esa conciencia y no uno de sus objetos. El yo psicológico que puede ser uno de los objetos del mundo (puesto que es el yo que puedo observar, conocer, analizar, etc.) no es el yo metafísico, no es el último y único yo.

Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no psicológicamente del yo.

(...) El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite: no una parte del mundo²⁸⁶.

Para Wittgenstein, el sujeto empírico, el yo que puede ser objeto de experiencia, no es una realidad unificada sino un mero haz de elementos psicológicos, es decir, no es ni tal yo, ni tal sujeto²⁸⁷. De un modo análogo, hablando de este yo empírico u objetivo y de su inadecuación para constituirse en eje de nuestra identidad, afirma Nisargadatta: “Sólo hay una corriente de sensaciones, percepciones, recuerdos e ideas. El cuerpo-mente [el yo psicofísico supuestamente unitario] es una abstracción creada por nuestra tendencia a buscar unidad en la diversidad”²⁸⁸.

Śamkara, al inicio de sus *Brahma-sūtra*, invita a vislumbrar la diferencia entre el yo empírico y el yo metafísico a través de la constatación del hecho de que lo susceptible de ser conocido objetivamente (lo que es objeto de conocimiento: *viśaya*) nunca puede ser sujeto: “Como es bien conocido, del mismo modo que el sujeto y el objeto, que son percibidos como los contenidos de las nociones ‘yo’ y ‘no yo’, son opuestos el uno al otro en su esencia misma, como la oscuridad y la luz, y que, en consecuencia, uno no puede tomar el sitio del otro, tampoco sus atributos pueden ser convertidos”²⁸⁹.

El yo que se conoce y puede ser conocido, el yo fenoménico objeto de la auto-reflexión y del conocimiento del tú, no es el verdadero yo, pues este último no es objeto sino

285 *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987², 5.632.

286 *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.641.

287 Tras considerar las proposiciones de la forma “*A cree que P*” (lo que implica que se dan en *A* ciertos elementos psicológicos que poseen estructura lógica), afirma Wittgenstein en su *Tractatus*: “Esto muestra también que no hay tales cosas como el alma —el sujeto, etc.—, como se concibe en la psicología superficial de nuestra época.

En verdad un alma compuesta no sería más un alma” (5.5421).

288 I.A.T., p. 135; Y.s.e., p. 247.

La crítica de Hume, por la que redujo el yo a un mero haz de fenómenos psíquicos, es perfectamente retomable por el Advaita con relación a la naturaleza del yo individual. Ahora bien, para el Advaita, tales fenómenos psíquicos precisan del trasfondo de la Conciencia para ser; todo fenómeno es tal sólo si la Conciencia pura lo sustenta y atestigüa. Hume, en su negación de la substancialidad del yo psicológico, olvidó al yo metafísico —cualitativamente distinto al anterior—, al fondo no cambiante con respecto al cual tiene sentido hablar de aparición y desaparición fenoménicas.

289 “It being an established fact that the object and the subject, that are fit to be the contents of the concepts ‘you’ and ‘we’ (respectively), and are by nature as contradictory as light and darkness, can not logically have any identity, it follows that their attributes can have still less”. BSBh I.i, p. 1.

sujeto, no es lo conocido sino el conocedor. El yo que la psicología, la filosofía, etc., estudian y describen no es el yo puro; tampoco los atributos que estas ciencias consideran como propios del yo (la percepción y el pensamiento, la voluntad, el deseo, etc.) son atributos del Sí mismo. El verdadero Yo permanece siempre como testigo de todo cambio, estado y objeto (a los que sustenta sin que esto contamine su naturaleza independiente e inafectada); como la apertura luminosa y supraobjetiva en la que acontece todo contenido de conciencia, sin nunca formar parte de lo acontecido.

* * *

Para la auto-indagación advaita, lo esencial no es tanto el conocimiento de ciertos contenidos objetivos (“lo que” soy) como el conocimiento del *conocedor*, de lo que atestigua dichos contenidos. Sólo el conocimiento/realización del conocedor, de esa presencia consciente que atestigua la experiencia, es fuente de sabiduría. Este es el “giro” epistemológico que propone el Advaita: conocer no cualesquiera de los objetos pertenecientes al mundo, sino precisamente al conocedor de todo lo conocido.

No es el habla lo que deberíamos querer conocer; deberíamos querer conocer al hablante. No es lo visto lo que deberíamos querer conocer; deberíamos querer conocer al vidente. No es el sonido lo que deberíamos querer conocer; deberíamos querer conocer al oyente. No es el pensamiento lo que deberíamos querer conocer; deberíamos querer conocer al pensador²⁹⁰.

Pero ¿cómo conocer al conocedor, dado que éste no está en el mundo y es siempre su límite? O, como expresa la *Upaniṣad*: “¿Cómo se puede conocer a Aquel por el cual todo es conocido?”²⁹¹. La apertura en la que acontece lo conocido, la luz en virtud de la cual puede ser visto, no puede, a su vez, ser conocida porque no es de naturaleza objetiva. “Decir: ‘me conozco a mí mismo’ —afirma Nisargadatta— es contradictorio porque lo conocido no puede ser ‘mí mismo’”²⁹².

No puede conocer al conocedor, puesto que usted es el conocedor. El hecho de conocer prueba al conocedor. No necesita más prueba. El conocedor de lo conocido no es cognoscible. Del mismo modo que la luz sólo es conocida en los colores, así el conocedor es conocido en el conocimiento (Nisargadatta)²⁹³.

Efectivamente, el yo no puede ser conocido porque nunca es un contenido de

²⁹⁰ *Kauṣṭhiki Upaniṣad*, V, III, 8.

²⁹¹ “Cuando hay dualidad, uno ve al otro, uno huele al otro, uno oye al otro, uno saluda al otro, uno percibe al otro, uno conoce al otro; pero cuando el Ser está en la unidad esencial, ¿cómo puede ver a otro, cómo puede oír a otro, cómo puede saludar a otro, cómo puede percibir a otro, cómo puede conocer a otro? ¿Cómo se puede conocer a Aquel por el cual todo es conocido?”. BU II, 4, 14.

“Tú no puedes ver al verdadero Ser que ve mediante la vista, tú no puedes oír al verdadero Ser que oye a través del oído, ni puedes percibir al verdadero Ser que percibe todas las sensaciones, ni conocer al conocedor del Conocimiento. Este es tu Ser que está dentro de todo. Todo lo demás es ilusorio”. BU III, 4, 2.

“Como el ojo mira y no llega a vislumbrarlo lo llama lo evasivo. Como el oído escucha sin poder oírlo lo llama lo inaudible. Como la mano busca sin poder asirlo lo llama lo incorpóreo”. Lao Tse, *Tao Te King*, XIV.

²⁹² I.A.T., p. 395; Y.s.e., p. 636.

²⁹³ I.A.T., p. 360; Y.s.e., p. 583.

conciencia sino la conciencia que es la condición de posibilidad de todo contenido objetivo. Si la indagación en la naturaleza del yo de la que habla el Advaita no busca hacer de éste un contenido de conciencia, ¿qué sentido tienen, en este contexto, las expresiones “auto-conocimiento” o “auto-indagación”?

Cuando el Advaita habla de la “auto-indagación” no alude a un proceso cognoscitivo que culmine en la aprehensión del Sí mismo, pues este último no es nunca el término de ningún proceso, sino su mismo principio y sustrato. A lo que apunta la expresión “auto-indagación” es al conocimiento de “lo que no somos”, pero creemos ser, es decir, a la necesidad de advertir nuestra equívoca tendencia a identificarnos con nuestro yo empírico, una tendencia que conlleva el oscurecimiento de nuestra identidad real. Nada más es necesario, pues simplemente conociendo lo que no somos (pero creemos ser) y abandonando las falsas identificaciones se retorna al propio ser originario y se permite su libre expresión²⁹⁴

P: ¿Qué quiere decir conocerme a mí mismo? Al conocerme a mí mismo, ¿qué es exactamente lo que llevo a saber?

M: Todo lo que usted no es.

M: ¿Y qué es lo que no soy?

M: Lo que usted es ya lo es. Conociendo lo que no es se libra de ello y permanece en su propio estado natural. Todo ocurre muy espontáneamente y sin esfuerzo” (Nisargadatta)²⁹⁵.

La sobreimposición (*adhyāsa*) o las falsas identificaciones (*upādhis*)

“Esta es la esencia de cautiverio: el mezclar lo real con lo irreal” (Nisargadatta)²⁹⁶.

“(…) en el fondo tú no eres tú; pero tú no lo sabes” (Ibn 'Arabí)²⁹⁷.

Sólo se puede conocer (objetivamente) lo que no se es, porque lo que se es no es una realidad objetiva que pueda ser conocida, percibida o imaginada.

Aquello que puede ser descrito no puede ser usted y lo que usted es no puede ser descrito. Sólo puede conocerse a sí mismo siendo sí mismo sin ningún intento de auto-definición o auto-descripción. Una vez que ha comprendido que usted no es nada perceptible o concebible, que todo cuanto aparece en el campo de la conciencia no puede ser usted, entonces se dedicará a la erradicación de toda auto-identificación

²⁹⁴ “P: Entonces, ¿qué soy yo?

M: Es suficiente saber lo que usted no es. No necesita saber lo que es, ya que mientras el conocimiento signifique descripción en términos de lo ya conocido, perceptual o conceptual, no puede haber auto-conocimiento, puesto que lo que uno es no puede ser descrito, excepto como negación total. Todo lo que puede decir es: ‘Yo no soy esto, yo no soy aquello’; usted no puede decir verdaderamente: ‘Esto es lo que soy’. Sencillamente no tiene sentido. Lo que puede señalar como ‘esto’ o ‘aquello’ no puede ser usted. Ni tampoco puede ser ‘otra cosa’. Uno no es algo que pueda ser percibido o imaginado. Y, a su vez, sin uno no puede haber percepción ni imaginación”. Nisargadatta, I.A.T., p. 2; Y.s.e., pp. 24 y 25.

²⁹⁵ I.A.T., p. 26; Y.s.e., p. 69.

²⁹⁶ I.A.T., p. 506; Y.s.e., p. 807.

²⁹⁷ *Tratado de la Unidad*, 1.7.1.

(Nisargadatta)²⁹⁸ .

No somos el cuerpo, ni nuestros pensamientos, sentimientos, experiencias, etc., pues todo ello son realidades cognoscibles y experimentables, mientras que el yo que permanece —el que permite decir en cada momento de la existencia: “Yo soy”— no es ningún contenido particular de experiencia sino el factor inobjetivo mismo que los sustenta: la Conciencia o el experimentador puro en sí. El movimiento de la auto-indagación (*vicāra*) adopta, de este modo, una metodología negativa: *neti-neti* = *ni esto, ni aquello*. “Yo no soy esto, yo no soy aquello... ¿Quién soy yo?”. No soy *esto* o *aquello* porque no soy ningún contenido objetivo, nada cognoscible o experimentable. Puedo saber de mi cuerpo —afirma el *jñānin*—, por ello, no lo soy. Puedo atestiguar mis pensamientos, emociones y sensaciones, por lo tanto, no los soy. Incluso las afirmaciones últimas del Vedānta —“Yo soy *Brahman*”, etc.—, como tales juicios, como contenidos de conciencia, ocultan al Yo real. “Ninguna auto-definición es válida. Despréndase de todas las ideas sobre sí mismo —insiste Nisargadatta—, incluso de la idea de que usted es *Brahman*”²⁹⁹; pues en tanto que “idea” oscurece la identidad última supraobjetiva.

El camino de regreso hacia sí mismo pasa por la desidentificación, por la negación y el abandono:

Del mismo modo que un niño no nacido no puede conocer la vida tras el nacimiento puesto que no tiene en su mente nada con lo que formar una imagen válida, así también la mente es incapaz de pensar en lo real en términos de lo irreal excepto mediante la negación: “no esto, no aquello”. El obstáculo es aceptar lo irreal como real (Nisargadatta)³⁰⁰ .

Esta vía negativa consta de dos momentos internos:

—*Viveka*: el discernimiento entre lo falso y lo verdadero, que se logra cuando se ve lo falso como falso.

—*Vairāgya*: el desapego o abandono de las falsas identificaciones. Este desapego no es resultado de un acto volitivo posterior a *viveka*; acontece espontáneamente con la comprensión de la insubstancialidad de las identificaciones a las que previamente se había otorgado realidad. *Viveka* conlleva *vairāgya*.

Conviene advertir que, si bien *viveka* es una discriminación racional, mental, ello no contradice la afirmación advaita de que la mente no puede alcanzar al Yo —dado que éste no puede ser nunca un objeto conocido—. El conocimiento positivo de lo que somos, de lo que *es* en sentido absoluto, es inaccesible para nuestra mente dual. Pero la mente tiene en el camino del auto-conocimiento una función legítima e irremplazable: darnos a conocer lo que *no* somos, desvelar lo irreal como irreal, ver lo falso como falso; tomar conciencia de sus propios límites y condicionamientos —en particular, de su incapacidad para acceder a lo realmente real: lo supraobjetivo— y disponerse así para ir más allá de sí misma³⁰¹.

Por todos los medios posibles, use su mente para conocer su mente. Es

²⁹⁸I.A.T., p. 518; Y.s.e., pp. 826 y 827.

²⁹⁹I.A.T., p. 195; Y.s.e., p. 336.

³⁰⁰I.A.T., p. 513; Y.s.e., p. 818.

³⁰¹ Para el Advaita, ésta es la única función legítima de la mente en lo que al conocimiento de la realidad en-sí se refiere.

En último término, el impulso por el que la mente busca ir más allá de sí misma no se origina en la mente sino en lo inmanifiesto.

perfectamente legítimo y también la mejor preparación para ir más allá de la mente³⁰².

La función propia de la mente es decirle a usted lo que no es. Pero si quiere usted un conocimiento positivo, debe ir más allá de la mente³⁰³.

La mente tiene sus límites. Basta para llevarle a usted a las propias fronteras del conocimiento y hacerle confrontar la inmensidad de lo desconocido. Zambullirse es cosa de usted (Nisargadatta)³⁰⁴.

Según Śaṅkara: “La más alta inteligencia consiste en el conocimiento de que la sola inteligencia no es suficiente”³⁰⁵. O en palabras de Radhakrishnan: “El poder de la mente humana es suficientemente grande [y aquí radica su más elevada posibilidad] como para reconocer sus propias limitaciones”³⁰⁶.

Naturaleza de los *upādhi*

La acción mediante la cual atribuimos al yo identificaciones objetivas que no le corresponden, y en virtud de las cuales éste cree ser lo que no es, es denominada por el Vedānta, *adhyāsa* = acción de superponer.

Hemos apuntado cómo Śaṅkara, al inicio de sus comentarios a los *Brahma-sūtra*, sostiene que los atributos propios de las realidades objetivas no pueden ser transferidos al sujeto puro ni viceversa.

No obstante —continúa— debido a una ausencia de discriminación entre esos atributos y sustancias que son totalmente dispares, se perpetúa un comportamiento humano natural basado en la auto-identificación que se da en la forma “yo soy esto” o “esto es mío”. Este comportamiento tiene por causa la ignorancia (*avidyā*) y el hombre recurre a él mezclando lo real y lo irreal como resultado de la sobreimposición (*adhyāsa*) de realidades entre sí y de sus atributos mutuos³⁰⁷.

Adhyāsa “(...) es la sobreimposición de atributos de una cosa en otra”; “es la noción de ‘eso’ en algo que es ‘no eso’ ”³⁰⁸; en dos clásicos ejemplos advaita: como cuando se percibe una serpiente donde sólo hay una cuerda, o se cree ver plata en el brillo nacarado de una concha de mar. Padmapāda —un destacado advaitin postshamkariano— define *adhyāsa* con las siguientes palabras: “Sobreimposición significa la manifestación de la naturaleza de una cosa en algo que no es de esa naturaleza”. “Como en la frase ‘yo soy sordo’. La sordera es una propiedad del órgano del oído, y no del yo”³⁰⁹. Para el Advaita, en la sobreimposición (*adhyāsa*) o falsa imputación de lo que es “no-yo” al “yo”, en la confusión la Conciencia pura con los contenidos objetivos de conciencia, radica toda ignorancia o nesciencia (*avidyā*).

Si *adhyāsa* es la acción de superponer, las falsas identificaciones que, superponiéndose al Yo, lo ocultan son denominadas por el vedānta *upādhis*.

302 I.A.T., p. 520; Y.s.e., p. 829.

303 I.A.T., p. 341; Y.s.e., p. 553.

304 I.A.T., p. 362; Y.s.e., p. 587.

305 Cit. por Radhakrishnan, *Indian Philosophy II*, p. 625.

306 *Indian Philosophy II*, p. 539.

307 BSBh I.i, p. 1.

308 BSBh I.i, p. 2.

309 *Pañcapādikā*, V, 12 y VII, 17, trad. por Ventakatarāmah, “Gaekwad’s Oriental Series”, Vol. CVII, Bangalore, 1948.

De cara a explicar la naturaleza de los *upādhi*, introduciremos una muy sucinta digresión en torno a lo que el vedānta considera la estructura del hombre y del cosmos:

Según el Vedānta, *Ātman* absoluto e inmanifiesto se expresa en el mundo fenoménico y relativo a través de tres cuerpos (*śarīra*) y revestido con cinco vestiduras (*kośa*)³¹⁰.

1— *Sthūla śarīra* o cuerpo físico. Se corresponde con la envoltura o vestidura denominada *annamaya kośa*.

2— *Liṅga* o *sūkṣma śarīra*. Equivale al cuerpo sutil. Éste abarca tres vestiduras:

—*Prāṇamaya kośa*: la envoltura de energía vital o pránica, fuente de la actividad del cuerpo.

—*Manomaya kośa*: la envoltura mental o mundo psíquico. Es el vehículo de *manas* o de la mente inferior condicionada.

—*Vijñānamaya kośa*: la envoltura de conocimiento supramental, vehículo de *buddhi* o del intelecto superior.

3— *Kāraṇa śarīra* o cuerpo causal. Es el principio causal de todos los demás cuerpos. Corresponde a *ānandamaya kośa* o envoltura de beatitud.

Esta división está presente tanto a escala cósmica como individual. Cada individuo y el cosmos como un todo poseen dicha estructura: un plano de substancia física, un nivel de substancia sutil y un nivel de substancia causal. Estos niveles tienen entre sí una clara relación jerárquica: el nivel causal es el nivel inmediato de expresión de *Ātman* y contiene potencial o principalmente a los otros dos *śarīra*; el nivel sutil es la primera expresión del nivel causal, y el nivel material es la expresión densa del nivel sutil. Los niveles superiores interpenetran siempre a los inferiores y no a la inversa. Los tres planos son, a su vez, expresión de *Ātman/Brahman*, de *Sat/Cit*, que es el en-sí único y último de todo lo real. Según esto, la Conciencia primordial —de modo más o menos velado— se halla presente en todo, aunque algunos niveles de realidad parezcan “inconscientes” en relación con los niveles superiores³¹¹.

En último término, sólo es *Ātman/Brahman*, Uno-sin-segundo. Todos los cuerpos/vehículos son la expresión fenoménica de *Ātman*. Pero aun cuando todo sea Sí mismo y esté circunscrito en el Sí mismo, lo que relativamente es vehículo de expresión de *Ātman* también puede serlo de su ocultamiento. En otras palabras: la expresión libre de *Ātman* puede pasar a ser aparente constricción, como en una suerte de juego de espejos en

310 No nos detendremos en la caracterización de estos *śarīras* y *kośas*. Para ampliar este aspecto del pensamiento Vedānta, cfr. la *Taittirīya Upaniṣad*, en la que se describen estas vestiduras o *kośas*, y *Vivekacūḍāmaṇi*, 154-209. Cfr. también la *Māṇḍūkya Upaniṣad* y el comentario de Śaṅkara a la misma con relación a la fenomenología de los tres estados modificados de conciencia (*jāgarita-sthāna* o conciencia vigílica, *svapna-sthāna* o estado de sueño con sueños, y *suṣupti* o estado de sueño profundo) que se asocian a las respectivas *kośas*. Recomendamos, igualmente, el resumen claro y pedagógico que sobre la naturaleza de estos cuerpos realiza Eliot Deutsch en su artículo “The Self in Advaita Vedānta”, *International Philosophical Quarterly*, I, nº 1, 1966.

311 También en la materia hay cierto grado de conciencia; es conciencia en su vibración más lenta y densificada: “La materia que podría considerarse, mucho más que cualquier contenido psíquico, como puramente no-consciente, resulta ser el velo más denso que oculta la propia Conciencia originaria, pero además un velo cuya substancia no es otra que la propia Conciencia (...) por lo cual se trata de un auto-ocultamiento en un doble sentido: se oculta a Sí Misma, mediante Sí Misma”. “No existe en rigor una absoluta inconsciencia. Sólo el Ser es. La nada no es. Sólo la Conciencia existe”. V. Merlo, *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, p. 75.

“(…) sólo hay Conciencia. Toda la vida es consciente, toda conciencia es vida (...). Incluso las piedras son conscientes y están vivas”. Nisargadatta, I.A.T., p. 47; Y.s.e., p. 103.

que la refracción progresiva devuelve cada vez más turbia y lejana la imagen original. De aquí que el Yo llegue a olvidar su universalidad y su carácter fontanal y se confunda o identifique con sus vehículos particulares y limitados, a los que otorgará realidad absoluta.

Estos vehículos, considerados de modo autónomo, es decir, desvinculados de la Conciencia de la que son instrumentos de expresión relativa, carecen de substancialidad y realidad. Sólo tienen realidad vinculados a *Ātman*. Por eso, la auto-vivencia limitada del yo que se ha confundido con sus vehículos, aunque efectiva en sus resultados, en sí es ilusoria. El Yo siempre ha sido libre, pues el Uno sin segundo no puede dejar nada fuera de sí³¹².

Limitándonos a la consideración del ser humano, estos *śarīras* y *kośas* son los distintos niveles que conforman su estructura y los vehículos de expresión de su naturaleza esencial. Las falsas auto-identificaciones tienen lugar cuando el Sí mismo (*Ātman*) se confunde con dichos vehículos y con sus atributos respectivos. Así, cuando el yo afirma *de modo absoluto*: “soy este cuerpo”, “nací y moriré”, “estoy enfermo”, etc., está atribuyendo al *Ātman* (Yo) lo que es no-yo: cualidades corporales y vitales (cualidades de *annamaya* y de *prāṇamaya kośa*). Cuando afirma: “experimento placer o dolor”, “veo con los ojos”, etc., identifica al único experimentador (*Ātman*) con sus instrumentos de percepción. Cuando afirma: “pienso”, “estoy triste”, “soy virtuoso”, etc., superpone el *upādhi* de los distintos estados mentales y emocionales (*manomaya kośa*) al Yo que es el Testigo de dichos estados. Incluso la identificación con una experiencia extática de unión con lo divino —nivel causal (*Vijñānamaya kośa*)— supone una atribución al Sí mismo que le es ajena³¹³.

En resumen: *adhyāsa* es considerar al yo de modo objetivo y atribuir rasgos al sujeto puro que sólo competen a las realidades objetivas. Es hacer del yo un “mí” o un “mío”.

El primer paso o raíz de este proceso de *adhyāsa* o de constitución de falsas auto-identificaciones es *ahamkāra*: el sentido del “yo” y de lo “mío”, como opuesto al “no yo” y a lo “no mí”. *Ahamkāra* significa literalmente “lo que hace el yo” (*aham* = yo); es lo que da origen a la conciencia individual separada, el sentido de ser un yo particular, substancial y limitado, la convicción de ser “esto” o “aquello” y de ser afectado por los objetos (internos y externos). *Ahamkāra* es el

³¹² La aceptación o no aceptación de la concepción de la estructura del hombre y del cosmos expuesta, resultan secundarias con respecto a lo que nos ocupa, pues la realidad de *adhyāsa* se fundamenta, para el Advaita, en la auto-observación fenomenológica. En este contexto, toda exposición teórica es siempre posterior a dicha auto-observación directa. Y toda teoría que busque articular lo comprendido mediante esa observación e insertarlo en una cosmovisión tiene una validez prioritariamente funcional: radica en su capacidad de alumbrar e invitar a dicha experiencia.

³¹³ “(...) one superimposes external characteristics on the Self. Similarly one superimposes the characteristics of the body when one has such ideas as ‘I am fat’, ‘I am thin’, ‘I am fair’, ‘I stay’, ‘I go’, or ‘I scale’. So also one superimposes the attributes of the senses and organs when one thinks, ‘I am dumb’, ‘I have lost one eye’, ‘I am a eunuch’, ‘I am deaf’ or ‘I am blind’. Similarly one superimposes the attributes of the internal organ, such as desire, will, doubt, perseverance, etc. In the same way, one first superimposes the internal organ, possessed of the idea of ego, on the Self, the witness of all the manifestations of that organ; then by an opposite process, one superimposes on the internal organ, etc., that Self which is opposed to the non Self and which is the witness of everything”. Śaṅkara, BSBh I.i, p. 6.

En expresión de Patañjali: la ignorancia es la identificación del Ser que ve con los instrumentos del ver. Cfr. *Yoga-sūtra*, Versión y comentarios de T. K. V. Desikachar, Edaf, Madrid, 1994, II.17; II.23; II.26; etc.

ego-sentido separativo que hace que cada ser se conciba como una personalidad independiente (...). Concibe al objeto, no como el universo en una de sus apariencias frontales, sino como una misma existencia separada que se destaca en el cosmos y en esencia difiere de todo el resto de él. De forma parecida concibe (...) al Yo. Ésta es la ilusión de la ignorancia que falsifica todas las realidades³¹⁴.

Ahaṁkāra está, a su vez, íntimamente unido a *manas*: la razón o mente dual divisora y dilemática. De estas divisiones que opera la mente, la primera y más básica es la división apuntada entre “yo” y “no-yo”; pues el yo que intenta pensarse o concebirse mentalmente a sí mismo sólo puede hacerlo al modo dual, es decir, en estricta contraposición a lo otro o “no yo”. Esta división es el inicio del proceso de auto-identificaciones (“yo soy *esto*” = *aham idam*; “esto es mío” = *nama idam*) o *adhyāsa*. Se forja así el *ego* o la persona individual separada, como un centro vicario de la propia identidad, el cual se considera a sí mismo sujeto último y centro coordinador absoluto de vivencias, percepciones, conocimiento, voluntad y acción.

Manas —la mente dual— es la raíz de este proceso; por eso, afirma el Advaita: “Más allá de la mente no hay ignorancia. Más aún, la ignorancia es la mente misma”³¹⁵.

En resumen: la ignorancia (*avidyā*) que nos exilia de nuestra verdadera identidad es obra de la mente (*manas*) que superpone (*adhyāsa*) al Ser o Sí mismo lo que, en sí, no es (lo que es “no Sí”); que identifica el cuerpo y los demás agregados o *upādhis* con *Ātman*; que atribuye al Yo —la Conciencia universal y única en cada uno de nosotros— lo que es “no yo”; que nivela e identifica al yo individual (*jīva*) con su fuente. Todo lo que suponga definir al Yo en términos de “esto” o “aquello” es *adhyāsa*. “Esto” y “aquello” son los *upādhi*.

Jīva como reflejo o limitación de *Ātman*

Śaṅkara suele acudir indistintamente a dos metáforas para explicar el origen de “*jīva*” o la constitución del ego separado a través *adhyāsa*: la primera considera a *jīva* un “reflejo” de *Ātman*; la segunda, una “limitación” de *Ātman*³¹⁶.

—*Jīva* es un “reflejo” de *Ātman* en el espejo de la mente ignorante; como tal, no es diferente en esencia de *Ātman*.

De igual modo que el reflejo del cuerpo de una persona en un lago es diferente según sea el estado del agua —clara o sucia, calma o removida—, análogamente, el reflejo de la

³¹⁴ Sri. Aurobindo, *Īśā Upaniṣad*, p. 28.

³¹⁵ *Vivekacūḍāmaṇi*, 169.

Si bien, como hemos visto, también la mente tiene un insustituible papel en la liberación de la ignorancia a través de *viveka-vairāgya*:

“El mismo viento que reúne las nubes, las dispersa; así, la mente imagina la esclavitud, pero imagina también la liberación”. *Vivekacūḍāmaṇi*, 172.

“Esto es lo que piensan los sabios: lo mental es la causa de la esclavitud y de la liberación. La mente identificada con los objetos-sueño sensoriales, conduce a la esclavitud. Cuando vuelve a sí misma lleva a la liberación”. *Amṛtabindopaniṣad*, II.

³¹⁶ Esta metáfora es el eje de la teoría del reflejo (*pratibimba-vāda*) que se asocia, fundamentalmente, a la escuela advaita vivaraṇa. La segunda, lo es de la teoría de la limitación (*avacchedaka-vāda*) que se asocia a la escuela advaita bhamati. Cfr. Eliot Deutsch, “Self in Advaita Vedānta”, *International Philosophical Quarterly*, VI, nº 1, 1966, pp. 10 y 11.

Cfr. al respecto también E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, pp. 51 y ss.

Conciencia pura variará según cuál sea el estado de *avidyā* sobre el que se refleje. Sólo una mente clarificada por la práctica de *viveka* y *vairāgya* será calma y, como el agua pura y aquietada, reflejará perfectamente el *Ātman*, perdiendo dicha mente sus rasgos opacamente individuales:

Este *jivātman* debe considerarse como una simple apariencia del Sí mismo supremo, como el reflejo del sol en el agua (Śaṅkara)³¹⁷.

Como el sol luminoso uno, cuando entra en contacto con diversas aguas diferentes se torna multiforme a causa de los acompañantes que lo limitan, así también sucede al solo divino inengendrado Sí mismo (...) el único Sí mismo de todos los seres mora separadamente en todos los seres individuales; por esto se revela uno y múltiple al mismo tiempo, como la luna única se multiplica por sus reflejos en el agua (Śaṅkara)³¹⁸.

El insensato confunde el auténtico sol con su imagen reflejada en el agua de un jarro. Así, por efecto de la ilusión, se identifica con el reflejo (...) situado en las envolturas y lo considera la propia realidad.

El sabio aparta el jarro, el agua y el reflejo, para observar únicamente el sol, que resplandece por sí mismo, y aunque ilumina las tres cosas, permanece al margen de ellas (*Vivekacūḍāmaṇi*)³¹⁹.

Aunque ilustrativa, esta imagen no deja de ser ambigua —como hace notar Śaṅkara en su comentario a los *Brahma-sūtra*—, en la medida en que parece oponerse al punto de vista no-dual del Advaita: parece dar a entender que el espejo reflector es substancialmente diverso del Sí que en él se refleja, lo cual no es aplicable al *Ātman*, Uno sin segundo³²⁰. Nisargadatta acude a esta imagen tradicional evitando esta ambigüedad al insistir en que la Luz de *Cit* es tanto la naturaleza íntima del reflejo como la del espejo reflector:

El testigo es meramente un punto en la Conciencia en-sí. No tiene nombre ni forma. Es como un reflejo del Sol en una gota de rocío. La gota de rocío tiene nombre y forma, pero el puntito de luz está causado por el Sol. La claridad y la tersura de la gota es una condición necesaria pero no suficiente en sí misma. De modo similar, la claridad y el silencio de la mente son necesarios para que el reflejo de la realidad aparezca en la mente, pero por sí mismos no bastan. *La realidad debe estar tras ellos* (Nisargadatta)³²¹.

Precisamente porque, en último término, la realidad del reflejo es la realidad de lo reflejado, porque todo es un juego de re-conocimiento que acontece en el seno de la Conciencia una, el *jñānin* que ha realizado su naturaleza profunda puede afirmar:

Los Vedas comparan de diversos modos a ti y a mí, a la mente y al agua, a la luz y el aire, con un espejo; pero una vez que encuentras que todo es uno, eternamente bienaventurado, ¿a cuento de qué estas metáforas que distinguen entre el reflejo y lo

317 BSBh II.iii.50, p. 515.

318 Citando a las *Mokṣa Śāstra* en BSBh III.2.18.

“Igual que una sola cara es reflejada como muchas en un cristal, en el agua o en un espejo, así también el Ser [único] se refleja en las distintas [múltiples] mentes”. *Yoga Vāsīṣṭha Sāra*, IX,10.

319 218 y 219.

320 Cfr. BSBh III.ii.18-20.

321 I.A.T., p. 399; Y.s.e., p. 642. La cursiva es mía.

reflejado?³²²

—La otra imagen propuesta es la que nos muestra a *jñva* como una “limitación” de *Ātman*, la Conciencia pura y sin cualidades, originada por los *upādhi* de la ignorancia. El ejemplo clásico de la tradición vedānta es el del espacio dentro del tarro que cree tener la forma, el volumen y las cualidades del tarro y olvida que su naturaleza intrínseca es la del espacio infinito³²³, la unidad sin límites ni cualidades de *Ātman*.

En nuestra experiencia común respecto al espacio (que en realidad es único) encontramos una variedad de formas, unas son grandes, otras pequeñas, etc., puesto que según los casos el espacio está contenido en un cántaro, en una jarra, en una casa, etc. Además, reconocemos una cantidad diversa de funciones (que se realizan en el mismo espacio): buscar agua, conservarla, dormir. Finalmente, utilizamos nombres diversos para el espacio que se encierra en un cántaro, en una jarra, etc. (...). Todas estas diferentes formas, funciones y nombres son de experiencia diaria, pero esta variedad causada por formas, etc., no es real desde el punto de vista de la última realidad, porque, de hecho, el espacio no admite ninguna diversidad. Nuestras actividades empíricas descansan sobre diferencias del espacio que no son posibles sin la intermediación de un *upādhi*. Del mismo modo que en el símil anterior, los *jñvas*, que pueden compararse al espacio encerrado en un cántaro, se consideran como diferentes, aunque esta diferencia es causada por los *upādhi*³²⁴.

En conclusión:

A la identidad suprema que es eternamente pura, inteligente y libre, que nunca cambia, que es singularmente una y con nada está en contacto, carente de forma, erróneamente se le atribuyen las características contrarias del alma individual, igual que los ignorantes atribuyen al éter que es incoloro el color azul³²⁵.

La auto-limitación del ego, aunque de consecuencias efectivas (la percepción dual y dividida, la sensación de insatisfacción y carencia, el atenazamiento del temor y del deseo, etc.), en sí carece de realidad. Su realidad es, acudiendo al ya citado ejemplo shamkariano, la realidad de la serpiente percibida donde sólo hay una cuerda; lo que no excluye, insistimos, que la reacción del que percibe la serpiente en la cuerda sea idéntica en sus efectos (temor, huída, ataque, etc.) a la que tendría si percibiera una serpiente real³²⁶.

322 *Abadhūta Gñā*, VI, 1.

323 “Según las escrituras, el ser (*Ātman*) es semejante al espacio (*ākāśa*), y los seres individuales (*jñva*), a los espacios contenidos en los cántaros (...)”. “Lo mismo que los espacios contenidos en los cántaros, al ser estos destruidos vuelven a reabsorberse en el espacio indiferenciado (*ākāśa*), del mismo modo los individuos (*jñva*) se funden en el ser (*Ātman*)”. Gauḍapāda, *Māṇḍūkya Kārikā*, III, 3 y III, 4.

“Lo que es ese *Brahman* es lo que es ese espacio exterior al hombre. Por cierto, lo que es ese espacio exterior al hombre, también es este espacio que está dentro del hombre. Ese espacio que está dentro del hombre, también es ese espacio que está dentro del corazón. Eso es lo que es pleno, lo que no cambia”. ChU III,12,7-8.

Cfr. *Vivekacūḍāmaṇi*, 134.

324 Śaṅkara, MUBh III, 6.

325 Śaṅkara, BSBh III.ii.11.

326 En palabras de Śaṅkara: “(...) en tanto que permanece la ignorancia, el espíritu es afectado por atributos definidos, etc., pero tan pronto como la ignorancia (*avidyā*) concluye, el yo se identifica con el Sí mismo (...). Pero bien sea efectiva o no la ignorancia, ningún cambio se produce

Sólo *Ātman* es realmente. El individuo o *jīva* (no el *jīva* que se sabe símbolo de *Ātman*, sino el que se vivencia de modo autónomo y separado) se forja a través de sobreimposiciones (*upādhis*) sustentadas en la ignorancia o *avidyā*, “*avidyā*, o la tendencia natural a *adhyāsa*, [que] está envuelta en las mismas raíces de nuestro ser y que es otro nombre para nuestra finitud”³²⁷.

La no-substancialidad de la persona individual separada

“La persona es solamente el resultado de un malentendido. En realidad, no existe tal cosa. (...) no hay persona, sólo el observador identificándose con el ‘yo’ y lo ‘mío’” (Nisargadatta)³²⁸.

Al inicio de esta sección distinguimos dos niveles básicos en la consideración del sí mismo: el Sí mismo último y único y el sí mismo individual. En este punto de nuestra exposición podemos matizar aún más esta distinción y diferenciar, a su vez, dos niveles posibles de auto-vivencia del yo individual. Visto en su conjunto, tendríamos así:

—*El único Yo*. El Sí mismo universal o Conciencia pura que es, según el Advaita, lo que somos de modo absoluto y lo único que propiamente es.

—*La persona individual*. En esencia es el mismo y único Sí mismo. En su dimensión individual tiene una realidad relativa: la de ser un vehículo psico-físico del Sí mismo universal, del que es una particular expresión en el espacio y en el tiempo. Es lo que somos de modo relativo: *jīva* como símbolo de *Ātman*.

—*El ego*. No es lo que somos, ya sea de modo absoluto o relativo, sino “lo que creemos ser”: un yo individual, substancial y separado. Equivale al yo filtrado por *manas* que se auto-define, de modo absoluto, por ser *esto* o *aquello*. Este yo objetivado que se cree separado de su fuente supraobjetiva, y enfrentado —como sujeto último— a todo lo demás, es irreal; consiste en un mero error de percepción³²⁹.

[De ahora en adelante, y mientras no se especifique lo contrario, identificaremos “ego” con “yo separado” y “yo” (con minúsculas), con “yo individual”; en función de los

en el objeto mismo. En la oscuridad, un hombre puede confundir un pedazo de cuerda que esté en el suelo con una serpiente y puede separarse a la carrera de él, con espanto y temblor; al punto, otro hombre le puede decir: ‘No temas, se trata sólo de una cuerda, no de una serpiente’ y puede entonces dejar de tener el miedo que le producía la serpiente imaginada y detener su carrera. No obstante, durante todo el tiempo en el que persistió la presencia y ausencia de su noción equivocada, en tanto que consideraba a la cuerda como una serpiente, la cuerda en sí no soportó ningún cambio. Exactamente análogo es el caso del *jivātman* que es en realidad idéntico a *Ātman*, aunque *avidyā* le hace mostrarse como diverso”. BSBh I.iv.6, p. 257.

³²⁷ Radhakrishnan, *Indian Philosophy II*, p. 508.

³²⁸ I.A.T., p. 343; Y.s.e., p. 557.

³²⁹ “Yo puedo ver con la mayor claridad que usted nunca ha estado, ni está, ni estará apartado de la realidad, que usted es la plenitud de la perfección aquí y ahora y que nada puede privarlo de su herencia, de lo que usted es. Usted no es de ningún modo distinto de mí, sólo que no lo sabe. Usted no sabe lo que es y por lo tanto se imagina ser lo que usted no es. De aquí los deseos y los temores y la desbordante desesperación. Y una actividad insensata para poder escapar de ello”. Nisargadatta, I.A.T., pp. 424 y 425; Y.s.e., p. 682.

contextos, este “yo” podrá ser sinónimo de “ego” o no serlo.]

El ego, *jīva* considerado como una realidad separada, no es lo que somos sino “lo que creemos ser”. Su naturaleza es estrictamente psicológica: es una mera imagen mental constituida por restricciones y limitaciones de nuestra naturaleza profunda (esta última es su sustrato real) más la consiguiente auto-identificación con dicha imagen.

En otras palabras: lo que nos viene a decir el Advaita es que rara vez simplemente somos. Pocas veces nos experimentamos de forma inmediata, sencillamente siendo; habitualmente lo hacemos de forma mediata o auto-reflexiva: pensándonos, imaginándonos. Nuestra vivencia de nosotros mismos y del mundo está filtrada por *manas*; el centro de gravedad de nuestra identidad es mental: nos vivenciamos desde creencias sobre nosotros mismos (identificaciones con el cuerpo, con los contenidos de nuestra vida anímica, con supuestas cualidades o defectos, tenencias internas o externas, experiencias, logros, etc.) que, a su vez, determinan una imagen concreta de la realidad ajena o mundo.

La primera consecuencia de esta falsa auto-identificación es la conciencia de separatividad: soy *yo* frente a lo otro, que es *no-yo*.

La segunda consecuencia es el inicio de un movimiento de naturaleza excéntrica³³⁰:

El yo, identificado con una imagen mental de sí mismo, se exilia de su verdadera naturaleza; ya no se vive desde su Fondo real, sino desde su mente, desde una mera idea de sí. Pero esta vivencia limitada del yo no responde a la intuición de plenitud que éste reconoce más o menos veladamente como su origen y destino y que no es otra cosa que el eco de su propio Fondo³³¹.

El yo, puesto que se ha limitado al objetivarse y definirse, ya no es capaz de encontrar dentro de sí esa plenitud; sólo la presiente bajo la forma de anhelo. De aquí que necesite proyectar en el futuro otra idea de sí que viene a ser una suerte de “yo ideal”: la idea de la completud que ansía y que se compone de aquellos rasgos que considera que neutralizan lo que ahora percibe como una limitación (por ejemplo: la fortaleza o el poder, para el que se ha sentido o se siente débil; la inteligencia y el conocimiento, para el que se ha sentido mentalmente inferior; o, sencillamente, un ideal de mejoramiento y engrandecimiento del yo que habrá de lograrse a través de una disciplina moral, espiritual, etc.). Surge así otra nueva dualidad: la dualidad entre “lo que el yo cree ser” y “lo que considera que debe llegar a ser”. La tensión generada por esta dualidad, el juego entre lo que el yo cree ser y lo que cree que ha llegar a ser, define el personaje que cada cual representará en el teatro del mundo. El yo sufrirá, se alegrará, se entusiasmará o desalentará, etc., por meras ideas, por algo que no tiene nada que ver con lo que realmente es³³².

Además, desconectado de su plenitud interna, el ego comenzará a buscarla “mirando hacia fuera”: exigirá al exterior que le otorgue esa plenitud, y temerá, a su vez, que se la quite. Surgen así el *deseo* y el *temor* como vivencias básicas y constitutivas del ego: el deseo enajenante y reactivo de lo que supuestamente le plenificará, y el temor de lo que podría amenazar el logro de su objeto de deseo o cuestionar sus ideas sobre sí —es decir, a sí mismo—. El yo buscará aquello que le afirme y confirme como tal yo (cualidades, personas, situaciones, creencias, etc.) y que le proporcione con ello la sensación de estar vivo como ente separado, y evitará lo que considera amenazante de su frágil identidad o conciencia individual de ser. Surge el temor, porque lo que no es real (su pseudoidentidad) necesita ser

330 Para la descripción de este proceso, cfr. A. Blay, *Ser*, Indigo, Barcelona, 1992, cap. 3.

331 Cfr. A. Blay, *Ibid*, p. 93.

332 Cfr. A. Blay, *Ibid*, p. 95.

defendido sin tregua. Por otra parte, con la conciencia de separatividad aparece “el otro” y, con él, la posibilidad de la amenaza³³³. El deseo y el temor se originan en la auto-vivencia separada y, simultáneamente, la constituyen, sustentan y acrecientan.

Ego y tiempo psicológico³³⁴

El ego, decíamos, es una imagen mental. Esta imagen o auto-concepto se va forjando y engrosando lo largo de la vida individual. Se trata, por ello, de una identidad representada que se sustenta en el tiempo gracias a la memoria; que se alimenta del pasado, de lo conocido.

El ego no tiene ser en sí mismo. No es más que una idea o complejo de ideas, un pensamiento entre otros. No hay quién o continuidad real en el nivel de la persona separada. La apariencia de continuidad se debe a que esta imagen mental se mantiene en el tiempo por la *memoria*, una memoria cuyo contenido necesita el ego para su conservación. El ego es “un puñado de recuerdos y hábitos”³³⁵, de referencias mentales al pasado proyectadas hacia el futuro que arraigan en la estructura deseo-temor. Pero, en palabras de Nisargadatta: “La memoria es siempre parcial, incierta y evanescente. No explica el fuerte sentido de identidad que impregna la conciencia: el sentido ‘Yo soy’ ”³³⁶.

“ ‘Ser’ —afirma Nisargadatta— sólo se aplica al ahora”³³⁷. La persona separada es mero pasado que se proyecta hacia el futuro, es decir, no es nunca “ahora”. El ego es siempre algo que se recuerda o se anticipa; no se tiene nunca una experiencia del ego en el ahora puro. El yo y el *aquí y ahora* se excluyen mutuamente:

“¿Cómo llega a existir la personalidad? Por el recuerdo. Al identificar el presente con el pasado, proyectándolo al futuro. Piense en sí mismo como algo momentáneo, sin pasado ni futuro, y su personalidad se disuelve” (Nisargadatta)³³⁸.

³³³ Para el Advaita, efectivamente, “el infierno son los otros” (Sartre); no hay más infierno que la creencia básica en la separatividad del yo.

³³⁴ “Krishnamurti draws between objective time and what he calls ‘psychological’ time. The former is chronological, measurable and quantifies processes involving change in the physical world. The latter exists only as personal memories of experiences in relation to one and the same enduring (imaginary) self, namely oneself. That is, psychological time is the remembered ‘me’ –memory of having experienced certain pleasures, hurts, ‘achievements’, sorrow, etc. with their accompanying hopes and fears, together with the belief in a personal future (...). Thus psychological time signifies the sense of ‘owning’ a personal past and its projection into the future. In this sense psychological time identifies the very structure of ‘me’”. M.M. Agarwal, “Nothingness and Freedom: Sartre y Krishnamurti”, *Journal of Indian Philosophical Research*, IX, 1991, p. 54.

³³⁵ Nisargadatta, I.A.T., p. 517; Y.s.e., p. 826.

³³⁶ I.A.T., p. 307; Y.s.e., p. 502.

“En el gran espejo de la conciencia las imágenes aparecen y desaparecen, y sólo la memoria les da continuidad. Y la memoria es material: destructible, perecedera, transitoria. En cimientos tan endeblemos construimos un sentido de existencia personal, vaga, intermitente, como un sueño. Esta vaga persuasión: ‘yo soy tal cual’, oscurece el estado inmutable de la conciencia pura y nos hace creer que hemos nacido para sufrir y morir” (p. 113; p. 212).

³³⁷ I.A.T., p. 528; Y.s.e., p. 842.

Como veremos con detenimiento, no hablamos del presente o del ahora entendido como el mero instante que media entre el pasado y el futuro, sino como el ahora ilimitado que trasciende, integrándola, toda sucesión temporal.

³³⁸ I.A.T., p. 206; Y.s.e., p. 351.

El ego parasita la conciencia de ser intrínseca a *Sat/Cit* —al sentido impersonal “Yo soy”— y en sus referencias mentales al pasado y al futuro, en relación a los cuales se siente vicariamente ser, olvida que “todo [ello] es recuerdo traído al ahora”³³⁹, al ahora de la Conciencia pura; olvida que “lo que es recordado nunca es real; que lo real es *ahora*”³⁴⁰. Lo que el recuerdo tiene de real es, de hecho, lo que tiene de experiencia presente; pues el recuerdo es siempre *ahora*, al igual que toda anticipación del futuro acontece también siempre *ahora*. Sólo es y puede ser *ahora*. Sólo es el “presente” sin límites de nuestra Presencia consciente (*presencia* y *presente* comparten, de hecho, una misma raíz).

Puesto que se nutre del pasado, el condicionamiento mental que sustenta la vivencia egótica impide únicamente “ser” y, con ello, ser nuevo de instante en instante (en palabras de Eckhart: “El desasido de su yo es nuevo y libre en cada instante”); impide tomar conciencia del ahora siempre nuevo³⁴¹, sede de la realidad. Despertar a la realidad supone, por consiguiente, el cese de todo el proceso de auto-identificación o *adhyāsa*; pues sólo desde lo real se accede a lo real, y el ego no es real, es sólo pasado; sólo desde lo incondicionado se accede a lo incondicionado, y el ego está *per se* condicionado.

En otras palabras: el ego surge de un proceso de *autodefinición* y *auto-identificación*; se alimenta de —y se sustenta en— identificaciones: con aquellas cualidades, personas, cosas, experiencias, etc., que considera que lo reafirman como tal “yo” individual separado. Es este proceso de constante identificación lo que da continuidad a la serie de acontecimientos que harán del ego, progresivamente, ante sus propios ojos, algo *más* completo, más digno, más “especial”, más inteligente...

La raíz de toda auto-identificación o apego es el miedo, el temor al propio vacío personal, a no ser nada. Si he sustentado la propia identidad en ciertas identificaciones, en ciertos atributos objetivos, es decir, si considero que soy porque soy “esto” o “aquello”, la perspectiva de no serlo, el quiebre de dichas identificaciones, es lo máximamente amenazador: literalmente, una caída en el vacío, en la nada. Según el Advaita, aquello a lo que nos apegamos nos proporciona un frágil sucedáneo de la genuina sensación de ser; es el modo de autoafirmación de una identidad que en el fondo se cuestiona a sí misma. El apego, la auto-identificación, es siempre una huida de sí, del propio vacío personal.

Pero esta exigua sensación de estar vivo que el yo logra a través de la identificación, es en realidad negación de la verdadera vida, pues sólo “hay renovación, impulso creador, cuando el pasado ha terminado; [cuando no se proyecta en el presente] (...) dando continuidad al ‘yo’ y a ‘lo mío’: ‘mi’ propiedad, ‘mi’ idiosincrasia, ‘mis’ opiniones, ‘mis’ ideales (...)”³⁴². Sólo el espacio de libertad alumbrado por el ahora puro puede quebrar multidimensionalmente el encadenamiento mecánico y lineal del llegar-a-ser; únicamente en él puede brotar una acción libre, real, espontánea, creativa, no-condicionada. Es preciso, para ello, el cese del proceso de identificación con lo conocido, con lo interpretado, con toda imagen de lo otro y de sí mismo, a cada instante. De instante en instante —en expresión de Krishnamurti—, porque donde hay acumulación no hay espacio para la irrupción creativa, no hay novedad ni renacer. “Sin la muerte estaríamos atrapados en una eterna senilidad” (Nisargadatta)³⁴³.

339 Nisargadatta, I.A.T., p. 162; Y.s.e., p. 287.

340 Nisargadatta, I.A.T., p. 430; Y.s.e., p. 691.

341 “Dios se halla en esta potencia [el ápice del alma, el *intellectus*] como el ‘ahora eterno’. (...) este hombre [el ‘hombre nuevo’] (...) habita en un sólo ‘ahora’ siempre nuevo, ininterrumpidamente”. Eckhart, *Tratados y Sermones*, pp. 275 y 276.

342 Krishnamurti, *Principios del aprender*, Edhasa, Barcelona, 1995, p. 177.

343 “(...) sin ruptura en la continuidad, ¿cómo puede haber un renacer? ¿Puede haber

Esta muerte, “la muerte antes de morir” (en expresión de Ibn ‘Arabí), este “ser nada” en que la muerte y el nacimiento, el fin y el principio, se desvelan como uno y lo mismo, de instante en instante, es la esencia de la verdadera vida, de la verdadera creación, de la verdadera libertad. En palabras de Nisargadatta:

Su mente está empapada con los hábitos de la evaluación y la adquisición y no admitirá que lo incomparable y lo inalcanzable está esperando intemporalmente dentro de su corazón a ser reconocido. Todo cuanto tiene que hacer es abandonar todos los recuerdos y expectativas. Manténgase en la desnudez y la nada completas³⁴⁴.

No necesita corregir la mente, ella misma se corregirá tan pronto como usted abandone todo interés en el pasado y el futuro y viva enteramente en el ahora.

P: Pero el ahora no tiene dimensión. ¡Me convertiré en nadie, en nada!

M: Exacto. Siendo nadie y nada usted está seguro y es feliz (...)³⁴⁵.

Sé nada, conoce nada, ten nada. Esta es la única vida digna de ser vivida, la única felicidad digna de ser tenida³⁴⁶.

* * *

Desde el nivel de la personalidad separada, el conocimiento es, en expresión de Nisargadatta, mero “reconocimiento”³⁴⁷, pues conlleva la proyección del pasado en lo percibido. El ego significa, interpreta y valora todo lo que percibe en función de su experiencia pasada; cree conocer lo otro y sólo conoce la repetición de sí mismo. Se le escapa lo único real: lo que es tal y como es aquí y ahora³⁴⁸. Incluso lo que el ego denomina “desconocido”, no es más que la proyección de lo ya conocido en el mañana. Pero en palabras de Nisargadatta: “[Sólo] lo inesperado y lo imprevisible es real”³⁴⁹.

Respecto a lo que en el nivel de la conciencia egoica se entiende habitualmente por conocimiento de la realidad, cabría aplicar las siguientes palabras de la *Upaniṣad*: “Quienes marchan en pos de la ignorancia se internan en ciega oscuridad, y se internan en mayor

renovación sin muerte? Incluso la oscuridad del sueño es refrescante y rejuvenecedora. Sin la muerte estaríamos atrapados en una eterna senilidad”. I.A.T., p. 30; Y.s.e., p. 78.

“Para vivir hay que morir. No hay renacer excepto a través de la muerte” (p. 94; p. 182).

³⁴⁴ I.A.T., p. 499; Y.s.e., p. 796.

³⁴⁵ I.A.T., p. 230; Y.s.e., p. 387.

³⁴⁶ I.A.T., p. 499; Y.s.e., p. 797.

³⁴⁷ “(...) todo conocimiento es una forma de ignorancia (...). Todo conocimiento está en la memoria; es sólo reconocimiento”. Nisargadatta, I.A.T., p. 423; Y.s.e., p. 680. “Mientras mire con la mente no puede ir más allá de la mente”. I.A.T., p. 307; Y.s.e., p. 502.

No hay que identificar este “reconocimiento” —el modo de conocimiento de la mente condicionada, filtrada por la memoria, que se proyecta en lo que conoce y es, por ello, incapaz de acceder a lo incondicionado, a lo distinto de sí— con el “recuerdo” ligado al “reconocimiento” o remembranza de lo esencial. Como veremos en nuestra exposición comparada, también el Advaita habla del “recuerdo” y del “reconocimiento” en este último sentido. En expresión de Nisargadatta: “Lo que usted quiere ser ya lo es. Solamente recuérdelo” (I.A.T., p. 185; Y.s.e., p. 322).

³⁴⁸ “El pensamiento puede crear el más maravilloso de los instrumentos (...); pero el pensamiento jamás podrá alcanzar ‘lo otro’ porque el pensamiento nunca es libre; es viejo, está condicionado. El pensamiento es la estructura total de lo conocido.

(...) cualquier cosa que el pensamiento toca, no es real. El pensamiento es tiempo. El pensamiento no puede tocar lo real”. Krishnamurti, J., *Tradition and Revolution. Dialogues with Krishnamurti*, Krishnamurti Foundation, 1972, pp. 17 y 19; *Tradición y revolución*, Edhasa, Barcelona, 1978, pp. 38 y 41.

³⁴⁹ I.A.T., p. 407; Y.s.e., p. 104.

oscuridad quienes se consagran al conocimiento”³⁵⁰. Pues, a este nivel, el conocimiento es ignorancia; conocimiento e ignorancia que son los referentes duales —las dos caras— del pensamiento condicionado³⁵¹:

“(…) el conocimiento sólo lo es de la ignorancia”³⁵². “La ciencia meramente empuja hacia atrás las fronteras de nuestra ignorancia”³⁵³. “(…) ‘no sé’ es la única afirmación verdadera que puede hacer la mente” (Nisargadatta)³⁵⁴.

En el ámbito de la mente condicionada, conocimiento e ignorancia sólo difieren en que, mientras la ignorancia se reconoce como tal, invitando a ir más allá de sí misma, el conocimiento nunca se cuestiona, con lo que se sumerge cada vez más en su falsamente iluminada oscuridad.

Para el Advaita, el conocimiento de lo realmente real exige la trascendencia del condicionamiento egoico. El primer paso es el reconocimiento de la ignorancia intrínseca al pensamiento condicionado. El segundo paso es la aceptación serena del “*no-saber*”³⁵⁵; un no saber que es vida en el asombro, un osar habitar en lo desconocido:

La inocencia no es la falta de experiencia sino libertad con respecto a la experiencia; esta libertad significa morir a cada experiencia y no dejar que esta arraigue en el fertilizado terreno de la memoria [mediante la auto-identificación]. La vida no existe sin la experiencia, pero no hay vida cuando el terreno está repleto de raíces (Krishnamurti)³⁵⁶.

¡Siéntase perdido! Mientras se sienta competente y seguro, la realidad está más allá de su alcance. A menos que acepte la aventura interior como modo de vida, el descubrimiento no llegará a usted³⁵⁷.

Olvide sus experiencias pasadas y sus logros, quédese desnudo, expuesto a

350 IU 9.

“(…) cuanto más se habla de Él, más se aleja”. *Chuang-Tzu*, c. 25, 13.

351 “Comprenda que la realidad no necesita ser conocida, para ser. La ignorancia y el conocimiento están en la mente, no en lo real”. Nisargadatta, I.A.T., p. 423; Y.s.e., p. 680.

“El saber y el no-saber son un pensamiento; el verdadero saber se vive y está vacío de pensamiento”. J. Klein, *La alegría sin objeto*, Luis Cárcamo, Madrid, 1980, p. 65.

352 Nisargadatta, I.A.T., p. 385; Y.s.e., p. 620.

“Ustedes saben que conocen sólo sobre la base de la ignorancia. Primeramente, no conocen; luego, sobre esa base de ignorancia brota el conocimiento, pero la base es ignorancia únicamente. Aunque la ignorancia, cuando llega a la madurez, se convierte en conocimiento y se manifiesta profusamente, no obstante, su ancestro sigue siendo la ignorancia. Anterior a la ignorancia está el estado ancestral de lo Absoluto”. Nisargadatta, *Semillas de conciencia*, Sirio, Málaga, 1995, p. 34.

353 I.A.T., p. 403; Y.s.e., p. 648.

354 I.A.T., p. 392; Y.s.e., p. 631.

355 Para Nicolás de Cusa, la “*docta ignorantia*” es la condición ineludible de toda sabiduría o conocimiento superior. Pues el entendimiento humano es un camino ilimitado de meras conjeturas que se mueven siempre en un círculo cerrado, hipotético y auto-referencial.

“Cuando nos creemos ignorantes es cuando nuestra ciencia es más conforme a la inteligencia”. Plotino, En V, III, 11.

356 Y continúa: “El miedo a la muerte lo es sólo con respecto a lo conocido, no a lo desconocido. No hay miedo a lo desconocido; lo que tememos es sólo el cambio, el cese de lo conocido”. Krishnamurti, *Krishnamurti's Notebook*, Harper & Row, New York, 1984, p. 208; *Diario*, Edhasa, Barcelona, 1978, p. 225.

357 I.A.T., p. 499; Y.s.e., p. 797.

los vientos y a las lluvias de la vida y tendrá una oportunidad (Nisargadatta)³⁵⁸.

Varias matizaciones

De cara a evitar posibles malentendidos, haremos varias matizaciones en relación con lo dicho hasta ahora:

—Negar la substancialidad o autonomía ontológica de *jñva* no supone negar su realidad, sino afirmar su carácter relativo e instrumental. Lo que se niega es la realidad del ego, es decir, *jñva*, no en lo que tiene de realidad relativa, sino en lo que tiene de ficción: en su confusión o identificación con ciertos atributos objetivos. Con el reconocimiento de su identidad real, la persona no desaparece, sino que adquiere carácter de símbolo³⁵⁹:

Para el Advaita, *Ātman*, si bien permanece siempre en sí indiviso, íntegro e intemporal, se manifiesta, a través de las condiciones del espacio y del tiempo, en un proceso por el que actualiza sucesivamente la potencialidad infinita que posee en sí en perfecta simultaneidad³⁶⁰. Cada persona en su dimensión sutil y psicofísica es un punto focal de este único Sí mismo en la realidad manifestada. Desde este punto de vista, *jñva* es real: tiene una realidad relativa, simbólica e instrumental. Es vórtice de *Cit*: centro coordinador de experiencia, cualificado con ciertas peculiaridades propias, las de los *śarīras* que lo constituyen.

Según el vedānta, el ser humano no es en esencia su cuerpo ni su mente; no se agota en ser *esto* o *aquello*. La vida que vivifica su cuerpo, la luz que ilumina su intelecto, la inteligencia que rige su devenir, son la única vida, la única inteligencia, la única luz: *Brahman/Ātman*. Cuando alguien dice “yo”, es el Yo universal el que dice yo. Cada individuo es el único Sí mismo en una de sus posibles apariencias frontales. “Yo no me defino —afirma el *jñānin*— por mis logros o estados particulares, por mi pasado o mis expectativas de futuro, por mi biografía; no soy ninguna de las formas concretas que adopta la expresión espacio-temporal de mi Fondo; soy todas ellas y ninguna, porque soy la fuente misma, que siempre se retiene en sí, en su ser supraobjetivo, y que no es reductible a sus manifestaciones”.

Paradójicamente, la persona logra su plenitud individual cuando fundamenta su esencia en su raíz universal, cuando no se confunde con su devenir biográfico. Desde el momento en que se identifica con las formas que adopta dicho proceso, bloquea el libre fluir de la fuente de toda forma, impidiendo su expresión siempre renovada. El Yo no es forma, sino Vacío fuente de formas. Y, al igual que sucede con la fuente física, es tal precisamente porque los modos que adopta surgen y mueren ininterrumpidamente, porque no hay, en el nivel de las formas, acumulación ni continuidad.

La enajenación de *jñva* tiene lugar cuando ese foco de conciencia se identifica con un sentido del yo definido y limitado por sus vehículos y olvida su naturaleza de Conciencia pura —que es todo, en todo y más allá de todo—. El ego se separa así de su fuente y realidad

358 I.A.T., p. 148; Y.s.e., p. 266.

359 “La persona, el ‘yo soy este cuerpo, esta mente, esta cadena de recuerdos, este manojito de deseos y temores’, desaparece, pero queda algo que puede usted llamar identidad. Me permite convertirme en una persona cuando es necesario. El amor crea sus propias necesidades, incluso la de convertirse en una persona”. Nisargadatta, Y.s.e., p. 781.

360 “La fuente de todo lo contiene todo. Cualquier cosa que fluya de ella ha de haber estado allí en la forma de semilla. Y al igual que la semilla es la última de innumerables semillas y contiene la experiencia y la promesa de innumerables bloques, así, lo Desconocido contiene todo lo que fue y pudo ser y todo lo que será o pueda ser. Todo el campo del devenir está abierto y es accesible; el pasado y el futuro coexisten en el ahora eterno”. Nisargadatta, I. A. T., p. 67; Y.s.e., p. 138.

y, con ello, de las otras realidades, frente a las que se afirma en su individualidad separada. Su conciencia dividida se vuelve divisora. El cuerpo, la mente, la vida, dejan de ser instrumentos y símbolos de *Ātman*.

—Se entendería mal lo dicho hasta ahora si se concluyera que el Advaita desprecia lo concreto y diferencial, la singularidad individual. Considera, sencillamente que la verdadera singularidad no ha de ser auto-consciente ni “responsable” de sí misma. Las particularidades de los *śarīras* de cada cual determinan dicha singularidad sin que sea preciso ningún énfasis explícito en su afianzamiento. La personalidad es genuina y posee la singularidad de lo originario (que no es nunca una originalidad arbitraria o caprichosa) cuando es flexible y dúctil a las mociones del Ser, y no cuando se anquilosa en la cristalización y el cultivo de aquello que considera que la hace “diferente”. *Ser*, sin más, más allá de la pre-tensión de ser *esto* o lo *otro*, es el origen de las más depuradas y maduras diferencias.

—Por tanto, afirmar la relatividad de *jīva* no es negar su realidad. Análogamente, la invitación a vivir en el ahora no es una invitación a prescindir de la vivencia temporal con todo lo que ésta implica: memoria, proyección, anticipación, etc. (sin las cuales, por otra parte, sería imposible la vida psíquica y orgánica). La memoria, obviamente, permanece y es utilizada; de lo que se trata es de que no haya *identificación* con sus contenidos, de tal modo que el recuerdo no permanezca como un reflejo que adopta la forma “yo”, dominando y filtrando la percepción y el comportamiento e impidiendo la apertura a la novedad radical de cada instante:

“Como un pájaro volando, yo no dejo huellas” (Nisargadatta)³⁶¹.

—Por último, el Advaita insiste en que sólo una personalidad madura y sólida puede auto-trascenderse. Como veremos con más detenimiento en nuestra reflexión comparada, la trascendencia de la personalidad individual como centro rector último del yo ha de estar precedida un proceso de individuación y de consolidación de la personalidad en cuanto tal³⁶². Sin este desarrollo no tendría lugar tal auto-trascendencia, sino un mero movimiento regresivo de despersonalización que conduciría a un nivel pre-personal, y no al logro consciente de un nivel de auto-vivencia genuinamente supra-personal.

***Avidyā* o la ignorancia fundamental**

Avidyā, la ignorancia fundamental, es el velo que separa al yo —la estructura corporal,

³⁶¹ “(...) lo que se añade a la memoria no puede ser borrado fácilmente. Pero puede hacerse, y de hecho, lo estoy haciendo todo el tiempo. Como un pájaro volando, yo no dejo huellas”. I.A.T., p. 399; Y.s.e., p. 641.

Cfr. *Chuang-Tzu*, c. 7, 6.

³⁶² “P: ¿Está un individuo con un sentido débil de la personalidad más cerca de la auto-realización?

M: Tome el caso de un niño pequeño. El sentido del ‘Yo soy’ todavía no está formado, la personalidad es rudimentaria. Los obstáculos para el auto-conocimiento son pocos, pero falta el poder y la claridad de la conciencia, su profundidad y amplitud. En el curso de los años la conciencia crecerá más fuerte, pero también surgirá la personalidad latente y oscurecerá y complicará las cosas. Al igual que cuanto más dura es la madera, más caliente es la llama, así también cuanto más fuerte es la personalidad, más brillante es la luz que se genera con su destrucción”. Nisargadatta, I.A.T., p. 417; Y.s.e., pp. 670 y 671.

mental y vital— de su fuente. Es el estado del ego autolimitado en su ser y obrar; separado y divisor en su percepción; exiliado de la unidad esencial de todos en todo y del Todo en todos. Y *avidyā*, la auto-vivencia limitada, es la verdadera causa de toda esclavitud, sufrimiento y conflicto³⁶³.

Toda inquietud se origina en la sensación de incompletud resultante de la auto-limitación mental. Todo dolor se sustenta en la pre-tensión de ser “esto” y de no ser “aquello”. Esta pretensión es la fuente de la lucha y división psicológicas³⁶⁴.

P: ¿Cuál es la verdadera causa del sufrimiento?

M: La auto-identificación con lo limitado. Las sensaciones como tales, por muy fuertes que sean, no causan sufrimiento. Es la mente, aturdida por ideas falsas, adicta a pensar “yo soy esto, yo soy aquello”, la que teme perder y ansía ganar, y sufre cuando queda frustrada (Nisargadatta)³⁶⁵.

“Las ideas de ‘yo’ y ‘lo mío’ están en la raíz de todo conflicto”³⁶⁶. A su vez, sólo en el auto-conocimiento (*ātma-vidyā*) radica la liberación. “Liberación [que es siempre] de las ideas falsas y auto-impuestas al Ser”³⁶⁷.

La metáfora del sueño

“Ser una persona [separada] es estar dormido” (Nisargadatta)³⁶⁸.

“Sólo con un gran despertar se puede comprender el gran sueño que vivimos. Los estúpidos se creen muy despiertos” (Chuang

363 “El sentido, la idea, la experiencia de que yo soy un ser separadamente auto-existente en el universo, y la formación de la conciencia y de la fuerza del ser dentro del molde de esa experiencia constituyen la raíz de todo sufrimiento, toda ignorancia y todo mal”. Sri Aurobindo. Cit. por V. Merlo en *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*, p. 68.

364 “Given that egocentricity is the dominant way of relating to the world, specially in contemporary Western society, it needs to be explained why most people do not appear obviously to be suffering in the grip of anxiety and despair. The answer to this apparent paradox is twofold. First, as we noted earlier, anxiety and despair are often quite subtle and difficult to discern. They usually lie below the surface of the minute-to-minute fluctuations of emotion, constituting the background against which the other feelings and emotion are experienced. But of perhaps greater importance is the fact that most people really do believe that egocentric system works and, if it does not seem to be working for them, they blame themselves and not to the system. They assume that almost everyone else is doing well, or at least breaking even, and rather than reveal what they take to be their own failing, they maintain outer appearances and, in the process, contribute to a *universal illusion*”. Michael J. Stark and Michael C. Washburn, “Ego, egocentricity and Self-transcendence: A Western Interpretation of Eastern Teaching”, PEW, XXVII, nº 3, 1977, p. 277.

365 I.A.T., p. 110; Y.s.e., p. 206.

366 Nisargadatta, I.A.T., p. 414; Y.s.e., p. 667.

“Nada te arroja al abismo como esa palabra detestada (¡toma buena nota de ello!): *mío* y *tuyo*”. “¿Dónde está mi morada? Allí donde no hay tú ni yo”. Angelo Silesio, *Peregrino Querubínico*, V, 238 y I, 7.

367 Nisargadatta, I.A.T., p. 48; Y.s.e., pp. 105 y 106.

368 I.A.T., p. 453; Y.s.e., p. 725.

Tzu)³⁶⁹.

El estado de *avidyā* es simbolizado en el Advaita, como en tantas otras tradiciones metafísico/gnósticas, con la metáfora del sueño. *Avidyā* es estar dormido para la realidad e identificado con un mundo onírico (proyección de la propia mente del soñador y supuesta realidad “objetiva” correlativa a la de su personalidad separada) que tiene, al igual que el sueño, la cualidad de ser subjetivo e incompañable.

Su mundo es producto de la mente, es subjetivo, está encerrado en la mente, es fragmentario, temporal, personal, y cuelga del hilo de la memoria (...) Yo vivo en un mundo de realidades, mientras que el suyo es de imaginaciones. El mundo de usted es personal, privado, incompañable, íntimamente suyo. Nadie puede entrar en él, ver como usted, oír como usted oye, sentir sus emociones y pensar sus pensamientos. En su mundo usted está verdaderamente solo, encerrado en su sueño siempre-cambiante que usted toma por vida. Mi mundo es un mundo abierto, común a todos, accesible a todos. En mi mundo hay (...) calidad real; el individuo es lo total, la totalidad... en el individuo. Todos son Uno y el Uno es todo³⁷⁰.

(...) todo lo que usted conoce es su propio mundo privado, por muy bien que lo haya amueblado con imaginaciones y esperanzas.

P: ¿Con toda seguridad hay un mundo de hechos común a todos?

M: ¿El mundo de las cosas, de la energía y de la materia? Incluso si hubiera tal mundo común de cosas y fuerzas, no es el mundo en que vivimos. El nuestro es un mundo de sentimientos e ideas, de atracciones y repulsiones, de escalas, de valores, de motivos e incentivos; todo ello un mundo mental (Nisargadatta)³⁷¹.

Ātma-vicāra, decíamos, es una indagación no intelectual que tiene como eje la pregunta “¿quién soy yo?”. Esto también puede expresarse así: el Advaita es una invitación a descubrir lo que somos más allá del sueño en que habitualmente nos vivimos. Considera que eso que somos no es algo que haya que lograr o adquirir, sino lo que queda cuando se elimina la ficción superpuesta. Por eso, el primer paso de esta reducción progresiva a lo esencial —a lo somos, a lo que es— es la toma de conciencia de que —en palabras de Nisargadatta—: “Ser una persona [separada] es estar dormido³⁷²; o lo que es lo mismo: de que la vivencia egótica es *falaz*; de que lo que el ego considera su supuesta autonomía y capacidad de autodeterminación no es sino *condicionamiento*, hipnosis y *mecanicidad*:

1) *Es falaz*, en primer lugar, porque el ego, la auto-vivencia limitada del yo, es de naturaleza estrictamente mental, y también lo es la imagen de la realidad exterior que dicha auto-vivencia mental determina. El ego sueña porque se mueve en el círculo cerrado de sus

369 “Los que sueñan que están bebiendo en un banquete, al amanecer lloran de pena. Al contrario, los que sueñan que están llorando, al amanecer se encuentran que están divirtiéndose en una cacería en el campo. Cuando sueñan no saben que sueñan. (...) Al despertarse ven que no ha sido más que un sueño. Sólo con un gran despertar se puede comprender el gran sueño que vivimos. Los estúpidos se creen muy despiertos”. *Chung-Tzu*, C. 2, 12.

“Antiguamente Chuang-Tzu soñó que era mariposa. Revoloteaba gozosa; era una mariposa y andaba muy contenta de serlo. No sabía que era Tzu. De pronto se despierta. Era Tzu y se asombraba de serlo. Ya no le fue posible averiguar si era Tzu que soñaba ser mariposa o era la mariposa que soñaba ser Tzu”. *Chuang-Tzu*, c. 2, 13.

370 I.A.T., p. 17; Y.s.e., p. 52.

371 I.A.T., p. 129; Y.s.e., p. 238.

372 I.A.T., p. 453; Y.s.e., p. 725.

propias creaciones mentales. Una auto-imagen mental define al yo, y ésta, a su vez, determina las imágenes del no-yo (“yo” y “no-yo” son siempre nociones correlativas). El yo deviene objeto para sí mismo —una mera idea— y lo otro deviene objeto —mera idea también— en relación al yo. En otras palabras: el yo, al vivirse mentalmente y, en consecuencia, limitarse, comenzará a soñar y vivirá y morirá soñando. Sólo en ciertos instantes de olvido de sí, en momentos breves de serenidad lúcida no tipificados por el pensamiento, volverá a tener un atisbo de lo que es. Pero —con melancolía, en el mejor de los casos— lo catalogará de sueño y retornará diligente a su letárgica vigilia. Para el Advaita, lo que todas las mañanas llamamos despertar es, más bien, un quedarse de nuevo dormidos, un comenzar, otra vez, a soñar.

El yo se mueve ordinariamente en el marco cerrado de sus creencias sobre sí y sobre “la realidad”. Cuando no cuestiona estas asunciones básicas, cuando no toma conciencia de su carácter arbitrario y convenido, vive en la clausura de su mundo particular sin posibilidad de contacto real con otros egos, con otros mundos. Todo lo que procede del ego tiene el sello de la particularidad; no de la particularidad que hunde sus raíces en lo universal y es su símbolo adecuado, sino de la particularidad clausurada, arbitraria, caprichosa. En este estado, el solipsismo y la incomunicación —más allá de toda apariencia— es siempre la ley. Si hay comunicación real, empatía real, unidad real, será así en virtud de la fuerza misma de la realidad, en virtud de lo que el yo de hecho es, y a pesar de lo que cree ser y se empeña en ser.

2) La vivencia egótica *está condicionada* porque, como hemos apuntado, las identificaciones y creencias que la configuran se nutren de la experiencia pasada y se proyectan, a su vez, en el futuro. Pero este futuro nunca alumbra nada nuevo; no es más que la prolongación y reiteración del pasado, una más de sus posibles versiones; forma parte del mismo argumento en acción.

El ego es siempre un *llegar-a-ser* algo. Su motor es la dualidad mental determinada por la distancia entre lo cree ser y lo que, supuestamente, debería llegar a ser. Incluso en un ego relativamente satisfecho de sí, simplemente el sostenimiento en el tiempo de lo que cree ser ya lo encadena al “llegar-a-ser”.

Si *Ātman*, como hemos visto, se expresa *en* el devenir, pero no es *de* él, el ego, por el contrario, es puro devenir y sólo es en él: está hecho de tiempo, en concreto, de tiempo mental o tiempo psicológico. Su naturaleza es la referencia mental constante al pasado y al futuro. Al identificarse con un sentido del yo definido y limitado por sus vehículos, por sus formas y modos (a los que arrastra mentalmente y pretende dar continuidad a través de la memoria), se esclaviza al llegar-a-ser. Este movimiento mental de llegar-a-ser es siempre un movimiento de lo conocido a lo conocido. El ego cree percibir la realidad y responder a ella, pero no sale nunca del marco de sus propias creencias sobre sí y de los condicionamientos que éstas definen. El presente queda oculto por la sombra del pasado y está abocado a un futuro que no es más que la prolongación de dicho pasado, su reiteración mecánica. El yo cree cambiar, renovarse, pero todo cambio del ego no es más que un cambio superficial, epidérmico, que acontece siempre dentro del marco de sus rígidas estructuras y estrechas fronteras. Lo radicalmente nuevo, la realidad en toda su amplitud, potencialidad y riqueza, le es desconocida. En su llegar-a-ser, la acción no es para el ego un medio de auto-revelación y auto-descubrimiento, sino de dejación y huida de sí. La actividad —externa o interna— es la forma de volcarse en un vértigo enajenante que, encadenando mentalmente el pasado con el futuro, le protege de la amenaza de lo real: del aquí y del ahora. Pues, como ya señalamos, el ego y el ahora se excluyen mutuamente.

Pero también en otro sentido la vivencia egótica está condicionada: al haberse

definido a sí mismo, el ego ha definido ya lo que le hará feliz o infeliz, lo que le hará sentirse pleno o insatisfecho, lo que le hará sentirse ser o no ser. Cuando el yo se vivencia, no desde su realidad, sino desde la idea que tiene de sí, su acción pasa a ser defensiva-ofensiva y valorativa, se sustentará en juicios duales: considerará negativo todo lo que quiebre, debilite o cuestione esa idea, y positivo todo lo que la confirme y afiance. No puede ser de otro modo, pues considera que su identidad, seguridad y afirmación personal dependen del reforzamiento de dicha idea. De esta manera, habrá condicionado su plenitud al logro de ciertas cualidades, experiencias, situaciones, objetos o estados; habrá subordinado el puro y gratuito gozo de ser a la idea de ser *esto* y de no ser *lo otro*, a ser de un determinada manera. Apegado a estas condiciones (que, de modo más o menos consciente, ha decidido establecer), en definitiva, apegado a su auto-imagen, preferirá tener razón a ser feliz, ser infeliz con un “porqué” a ser feliz “sin porqué” .

En otras palabras: el ego objetiva la alegría. La objetiva en estados, personas, objetos y situaciones específicas. Salvo en escasos momentos de auto-olvido —en los que la vida “le sorprenda”—, desconocerá lo que es su naturaleza esencial: la alegría inmotivada y sin porqué³⁷³. E incluso estos momentos rara vez lo devolverán a sí mismo, pues los objetivará, es decir, les buscará un porqué, convertirá ese porqué en una nueva condición de su plenitud y lo añadirá a la carga de su memoria y a la incitación de su futuro.

En palabras de Jean Klein:

Experimentamos todos instantes de plenitud, sin deseo, sin voluntad de llenar un vacío, sin la menor sensación de “carencia”. Dentro de esta vivencia, la noción de un yo está ausente; sólo después, el yo [el ego con sus razones] acapara este momento inefable, lo hace suyo, como un ladrón o un payaso que se atribuye el talento de la bailarina o las ovaciones del público³⁷⁴.

[Los distintos objetos] nos colman un momento, nos llevan a la no-carencia, nos devuelven a nosotros mismos y luego nos cansan; han perdido su magia evocadora. Por lo tanto, la plenitud que buscamos no se encuentra en ellos, está en nosotros; durante un momento, el objeto tiene la facultad de suscitarla y sacamos la conclusión equivocada de que fue él el artesano de esta paz. El error consiste en considerar este objeto como una condición *sine qua non* de dicha plenitud³⁷⁵.

3) La vivencia egótica *es mecánica*, por último, porque el ego, aunque cree que actúa, meramente reacciona.

Ser pasivo es vivirse a remolque del exterior: ser movido o arrastrado. Siempre que el motor y el fin de la acción no son intrínsecos al yo, se es pasivo. Es activo aquello que tiene dentro de sí la fuente y meta de su movimiento. Pues bien, el ego, aun en medio de la más vertiginosa actividad aparente, es pasivo; es pasivo porque no actúa desde sí sino desde sus ideas sobre sí. No él, sino sus ideas sobre lo que cree ser y debe ser —su pasado, en definitiva—, son el motor de sus acciones u omisiones; éstas no son, por lo tanto,

³⁷³ “(El *jñānin*) saborea una bienaventuranza pura, sin causa, no diluida. Es feliz y totalmente consciente de que la felicidad es su propia naturaleza y de que no necesita hacer nada ni luchar para asegurarla. La felicidad está con él más real que el cuerpo, más cerca que la propia mente. Usted imagina que sin causa no puede haber felicidad. Para mí, depender de algo para ser feliz es la miseria absoluta. El placer y el dolor tienen causas, mientras que mi estado es el mío propio: totalmente incausado, independiente, inexpugnable”. Nisargadatta, I.A.T., p. 179; Y.s.e., pp. 313 y 314.

³⁷⁴ Jean Klein, *La alegría sin objeto*, Cárcamo, Madrid, 1980, p. 43.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 15.

propriadamente acciones sino reacciones. El ego nunca es el dueño de sus respuestas, aunque así lo crea; de hecho, su comportamiento es perfectamente predecible en su mecanicidad: si se confirman sus ideas sobre sí, se alegrará y estimulará; si algo o alguien contraría o cuestiona aquello en lo que ha cifrado su identidad, se abatirá.

Como lúcidamente sostuvo Gurdjieff³⁷⁶, un yo mecánico, que no actúa, sino al que todo sucede, no puede ser un yo unitario, un sujeto de acción permanente. Siempre es una persona diferente. La creencia del ego en su carácter “uno” (aunque se inspire en algo real: la unidad de la conciencia pura de ser) es ilusoria; como es ilusoria su creencia en su carácter de sujeto libre de decisión y de acción.

La metáfora del despertar

Durante el sueño, el soñador está totalmente identificado con su mundo onírico (mundo que surge *de* su conciencia, acontece *en* su conciencia y es de la naturaleza de su conciencia). El despertar supone la toma de conciencia de la ilusoriedad de ese estado con relación al nuevo estado de conciencia adquirido: el estado de vigilia y la realidad que le es propia. De modo análogo, la percepción ordinaria que el yo separado tiene de sí y del mundo se desvela ilusoria desde el estado de conciencia supremo en que se realiza la identidad *Ātman-Brahman*.

P: (...) Parece que hay dos mundos, el mío y el suyo.

M: El mío es real, el suyo mental (...)

P: Tiene que haber un eslabón entre su mundo y el mío.

M: No hay necesidad de eslabón entre un mundo real y un mundo imaginario, puesto que no puede haber ninguno (Nisargadatta)³⁷⁷.

Sólo cuando se sabe que se es esclavo, surge la posibilidad de liberarse. Sólo cuando el yo toma conciencia de que está dormido, tiene la posibilidad de despertar. Más aún, esta toma de conciencia es el acto de libertad por excelencia, la acción de lo incondicionado. Saberse dormido equivale a dejar estarlo. Y el hecho de que el hombre tenga a mano siempre la posibilidad de esta toma de conciencia indica que su esclavitud, aunque efectiva en sus resultados, en último término no es tal. En último término, el único Sí mismo siempre ha sido libre —por más que el yo temporalmente lo olvide y pretenda cifrar su libertad en aquello que nunca puede ser libre—. Por eso, toda verdadera liberación es siempre liberación de la ilusión:

“¿(...) qué quiere decir salvarse? ¿Salvarse de qué? De la ilusión. La salvación es ver las cosas como son” (Nisargadatta)³⁷⁸.

La liberación auténtica es siempre un despertar; es libertad para ver lo que es y para ser lo que realmente se es.

P: Entiendo que mi mundo es subjetivo. ¿Lo hace esto también ilusorio?

M: Es ilusorio mientras sea subjetivo y sólo en esa medida. La realidad (...) no depende de recuerdos y esperanzas, deseos y temores, preferencias o desagradados. Todo es visto como es (...).

P: ¿Cómo se alcanza?

M: La ausencia de deseo y de miedo lo llevará allí³⁷⁹.

³⁷⁶ Cfr. P. D. Ouspensky, *Fragmentos de una enseñanza desconocida*, p. 104 y ss.

³⁷⁷ I.A.T., p. 81 y 82; Y.s.e., p. 161.

³⁷⁸ I.A.T., p. 83; Y.s.e., p. 163.

³⁷⁹ I.A.T., p. 63; Y.s.e., p. 131.

Ser, Conciencia y Bienaventuranza (*sat-cit-ānanda*)

“El amor dice: ‘Yo soy todo’. La sabiduría dice: ‘Yo soy nada’. Entre ambos fluye mi vida” (Nisargadatta)³⁸⁰.

Retomemos la reflexión inicial: no somos en esencia la persona individual, sostiene el Advaita, pues ésta puede ser conocida, y el Sí mismo nunca es lo conocido, sino el conocedor³⁸¹. No somos nada objetivo u objetivable; somos la Apertura en la que todo se hace presente o se ausenta y la Luz en virtud de la cual todo puede ser visto y conocido.

Lo que el *ātma-vicāra* advaita propone, a través de *viveka-vairāgya* —de la discriminación entre lo verdadero y lo falso, y del desapego de toda atribución objetiva: *neti-neti*—, es llegar a ser sí mismo sin más, sin ningún intento de auto-identificación o auto-descripción. En palabras de Nisargadatta:

Para ser, no debe ser nadie³⁸².
Abandone toda idea sobre sí mismo y simplemente sea³⁸³.
En lugar de intentar ser esto o aquello, sea como ese niño, sea feliz de ser³⁸⁴.
No se dé nombre ni forma. En la oscuridad y el silencio, la realidad es encontrada³⁸⁵.

Según el advaita, lo que “queda” tras el abandono de toda identificación objetiva, tras el desenmascaramiento de la insubstancialidad de los *upādhi*, es el puro Ser: el sentido “Yo soy” sin atributos³⁸⁶. “Yo soy”, no como idea mental³⁸⁷, sino como realidad y experiencia

³⁸⁰ I.A.T., p. 269; Y.s.e., p. 445.

³⁸¹ “La persona es solamente el resultado de un malentendido. En realidad, no existe tal cosa. Los sentimientos, los pensamientos y las acciones corren ante el observador en sucesión sin fin, dejando huellas en el cerebro y creando la ilusión de continuidad. Un reflejo del observador sobre la mente crea el sentido ‘Yo soy’ y la persona adquiere aparentemente una existencia independiente. En realidad, no hay persona, sólo el observador identificándose con el ‘yo’ y lo ‘mío’. El maestro dice al observador: no eres esto, no hay nada tuyo en esto, excepto el pequeño punto de ‘Yo soy’ que es el puente entre el observador y su sueño. ‘Yo soy esto, yo soy aquello’ es un sueño, mientras que el puro ‘Yo soy’ lleva el sello de la realidad en él”. Nisargadatta, I.A.T., p. 343; Y.s.e., p. 557.

³⁸² I.A.T., p. 371; Y.s.e., p. 601.

³⁸³ I.A.T., p. 197; Y.s.e., p. 338.

³⁸⁴ I.A.T., p. 216; Y.s.e., p. 365.

³⁸⁵ I.A.T., p. 305; Y.s.e., p. 498.

³⁸⁶ “Rechace resueltamente aquello que usted no es, hasta que el Ser real surja en su gloriosa nada”. Nisargadatta, I.A.T., p. 526; Y.s.e., p. 838.

³⁸⁷ “Yo soy” no es el resultado de un proceso mental. El “neti-neti” no es una actividad intelectual, pues una actividad de este tipo nunca conduce más allá de la mente. En palabras de Ramesh S. Balsekar: “The nature of Self-inquiry is often not clearly understood. The enquiry ‘who (or what) am I?’ really means an effort to find the source of the ego. This effortless effort leads to the apperception of Truth. The intention is not to occupy the mind with other thoughts like ‘I am not the body’. In fact the practice of Self-enquiry begins after the theoretical intellectual analysis is over.

directa y auto-evidente del Ser o Sí mismo supraobjetivo. Aunque, como afirma Nisargadatta: “La palabra ‘queda’ no se aplica aquí. [Pues] ‘Yo soy’ siempre es nuevo. No necesita recordarlo para que sea”³⁸⁸. El Ser no “queda”, pues no puede ser puesto en relación con algo anterior o posterior³⁸⁹. A este nivel no cabe hablar de continuidad, pues estamos en el ámbito del ahora puro, en el fondo último no relacionado con nada y sólo en relación al cual tiene sentido hablar de continuidad, de cambio o de permanencia.

Al diluirse los condicionamientos de la personalidad separada, la naturaleza profunda del yo resplandece por sí misma. La mente, limpia y aquietada por la desidentificación y el desapego, refleja entonces fielmente al *Ātman*. Se desvela la genuina identidad de todo sí mismo.

La constatación de que sólo es el Ser equivale a la constatación de que Éste nada deja fuera de sí; de que, por lo tanto, el yo separado carece de realidad. En este sentido hay que entender ciertas afirmaciones presentes en distintas tradiciones místico/gnósticas, tan desconcertantes como curiosamente afines:

“Dios no te conoce” (Nisargadatta)³⁹⁰.

“Dios no nos ve cuando estamos en pecado” (Eckhart)³⁹¹. Pues el yo “pecador”, es decir, separado del Dios-supraesencial, de su Sí mismo, carece de realidad.

“Dios es el enemigo del yo”. “Dios (...) no conoce a un hombre separado”. “El perímetro del Señor llena todo el perímetro de la tierra: ¿Dónde está pues el pecador?” (Angelo Silesio)³⁹².

“Tu existencia es nada y ‘nada’ no es añadido ninguno a otra cosa” (Ibn 'Arabí)³⁹³.
Etc.

* * *

Vuelva —insta Nisargadatta— a ese estado de Ser puro, donde el “Yo soy” es apacible en su pureza antes de contaminarse con el “yo soy esto” o “yo soy aquello”.

El sentido de identidad permanecerá, pero nunca más la identificación con un cuerpo-mente particular. El Ser-conciencia-amor (*Sat-cit-ānanda*) brillará con todo esplendor. Nunca es la persona quien se libera, siempre nos liberamos de ella³⁹⁴.

Este estado puro de Ser es descrito por el Advaita como *Sat-cit-ānanda*, como la plenitud de Ser (*Sat*), de Conciencia (*Cit*) y de bienaventuranza (*Ānanda*):

Seeking the source or the ‘me’ does not mean replacing one thought with another but getting rid of all thoughts”. *The Final Truth*, p. 191.

³⁸⁸ I.A.T., p. 206; Y.s.e., p. 351.

³⁸⁹ No estamos hablando, insistimos, del resultado de un proceso o movimiento direccional: “El ‘Yo soy’ no es una dirección. Es la negación de toda dirección”. Nisargadatta, I.A.T., pp. 307 y 308; Y.s.e., p. 502.

³⁹⁰ “¿Usted cree que Dios le conoce? Él no conoce ni siquiera el mundo”. I.A.T., p. 43; Y.s.e., p. 96.

³⁹¹ “Dios tampoco conoce nada fuera de sí mismo, sino que su mirada sólo está dirigida hacia Él mismo. Lo que ve, lo ve todo en Él. Por eso, Dios no nos ve cuando estamos en pecado”. *Tratados y Sermones*, p. 298.

³⁹² *Peregrino Querubínico*, V, 31; III, 161 y III, 190.

³⁹³ *Tratado de la Unidad* 11.2.3; cfr. 1.1.9.

³⁹⁴ I.A.T., p. 343; Y.s.e., pp. 557 y 558.

—**Sat.** *Sat* es el Ser puro, la realidad de lo real. Cuando el yo abandona la identificación con toda realidad objetiva y determinada —*nāma rūpa*— y deviene *Nada*, acontece la paradoja: se revela igualmente como Todo, como el Ser puro, raíz y fuente de todo lo que es³⁹⁵. Al abandonar la periferia de su auto-vivencia objetiva, retorna, en un progresivo vaciamiento, al centro no dimensional que alumbró el todo de la circunferencia del mundo. *Sat* no es, por consiguiente, el Ser que dice relación de oposición al No-ser, sino un Ser que es Vacío, No-ser, y un No-ser que es Ser.

Este Yo que reside en el corazón es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que el germen de un grano de mijo. Este *Ātman* que reside en el corazón es, a la vez, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que todos estos mundos juntos (ChU III, 14, 3)³⁹⁶.

Lo infinitamente pequeño es como lo infinitamente grande en el olvido total de los objetos. Lo infinitamente grande es semejante a lo infinitamente pequeño cuando el ojo ya no percibe límites (*Sin-sin-ming*)³⁹⁷.

—**Cit.** *Cit* es pura Presencia consciente, el Conocedor absoluto, la Conciencia pura independiente de cualquier contenido de conciencia, y fuente y esencia, a su vez, de todos ellos.

Para que la realidad sea, deben desaparecer las ideas del “yo” y “lo mío”. Desaparecerán si usted lo permite. Entonces reaparece su estado natural, en el cual no es ni el cuerpo ni la mente, ni el “yo” ni “lo mío”, sino que está en un estado diferente por completo. Es pura Conciencia de Ser, sin ser esto o aquello, sin ninguna auto-identificación con nada en particular o en general. En esa luz pura de la Conciencia [*Cit*] no hay nada, ni siquiera la idea de nada. Sólo hay luz (*Nisargadatta*)³⁹⁸.

—**Ānanda.** *Ānanda* es pura beatitud o amor. Una beatitud que es la resonancia de la plenitud del Ser, que nada deja fuera de sí. Un amor que es la suprema unidad de todo en Todo, la irradiación y la fuerza cohesiva de la no-dualidad; pues, para toda enseñanza no-dual, donde hay amor perfecto no puede haber dos.

Un amor y una beatitud incondicionales, incausados, sin objeto, sin porqué y, por lo mismo, inexpugnables; carentes, por consiguiente, de toda connotación empírico-psicológica³⁹⁹. Los estados psicológicos se definen precisamente por su esencial

395 “Porque el *Tao* [*Brahman*, lo Absoluto] sólo se posa en el vacío”. *Chuang-Tzu*, c. 4, 3.

396 Y continúa la *Upaniṣad*: “El que contiene todas las obras, el que contiene todos los deseos, el que contiene todos los olores, el que contiene todos los sabores, el que abarca todo este mundo, sin habla, sin preocupación, éste es mi Yo dentro del corazón, éste es *Brahman*. (...) Ciertamente el que esto cree ya no tendrá más dudas” (III, 14, 4).

“Esa verdad (...) no es fácil de ser comprendida (...) pues es inconcebiblemente más pequeña que lo pequeño”. *KathU* I, 2, 8.

“[Dios es] pequeño como lo más pequeño y grande como todo, necesariamente”. Angelo Silesio, *Peregrino Querubínico*, II, 40.

“Tú eres lo más grande del universo, lo más profundo del océano, ¿por qué te molestas en conocer otros lugares si el Ser eres tú?”. Ibn 'Arabí, *El núcleo del núcleo*, VII. 3.

397 33.

398 I.A.T., pp. 386 y 387; Y.s.e., p. 624.

399 *Nisargadatta* expresa así el carácter incondicional de *Ānanda*: “En la no-dualidad hay

inestabilidad: la felicidad-estado es limitada en el tiempo, condicionada y frágil, pues dice relación a su estado opuesto: el dolor. *Ānanda* no es un estado entre otros; por el contrario, toda felicidad y amor empíricos son modos limitados de participación en esa beatitud primordial⁴⁰⁰.

No es por amor al esposo que se quiere al esposo, sino por amor al Ser (...). No es por amor al poder que se quiere al poder sino por amor al Ser (...). No es por amor a los seres que se quiere a los seres, sino por amor al Ser (...) sólo cuando amas al Ser, todo se convierte en objeto de tu amor (BU)⁴⁰¹.

Lo mismo que un hombre abrazado a su amada no sabe ya nada del “yo” y del “tú”, así el sí abrazado por el Sí omnisciente no sabe ya nada de un “yo” dentro y un “tú” fuera. “Es por el sólo amor del Sí por lo que son queridas todas las cosas” (BU)⁴⁰². En este amor verdadero del Sí, la distinción del egoísmo y el altruismo pierde todo significado. El que ama ve el Sí, el Señor, igualmente en todos los seres⁴⁰³.

Ānanda supone la intuición de que puesto que todo es uno en el único Sí mismo, el mundo es realmente nuestro cuerpo, y el “tú” no es más que otra versión del “yo”⁴⁰⁴. Sólo en el seno de esta intuición trans-personal, brota la genuina compasión⁴⁰⁵; esta compasión no es, por lo tanto, de naturaleza psicológica, sentimental, moral, ni, en general, personal. Se ama a

felicidad [*Ānanda*]; en la dualidad, experiencia. Lo que va y viene es experiencia, es decir, dualidad de placer y dolor. La felicidad no puede conocerse [es inobjetiva como *Sat* y *Cit*]. Uno siempre es felicidad pero nunca feliz. La felicidad no es un atributo”. I.A.T., p. 106; Y.s.e., p. 201.

“(…) no hay tal cosa como la paz mental (...); la mente es la inquietud misma, el *yoga* no es un atributo de la mente, ni tampoco un estado mental”. I.A.T., p. 142; Y.s.e., p. 256.

⁴⁰⁰ Y puesto que todo es *Ānanda*, también el dolor es, en esencia, una manifestación de esa beatitud esencial: “Toda la pena y todo el placer provienen del amor”. Eckhart, *Tratados y Sermones*, p. 464.

“El placer y el dolor son *Ānanda* (bienaventuranza). Aquí estoy frente a usted y diciéndole — por mi propia experiencia inmutable e inmediata— que el dolor y el placer son las cimas y valles de la marejada en el océano de la bienaventuranza. En la profundidad existe una plenitud total”. Nisargadatta, I.A.T., p. 165; Y.s.e., p. 292.

⁴⁰¹ “BU II, 4, 5.

“Es esa unión de la cual la unión de los amantes terrestres que desean enlazar mutuamente su ser es una copia”. Plotino, En VI, 7, 34.

⁴⁰² Coomaraswamy traduce así, libremente, el texto de la *Upaniṣad* (BU IV, 3, 21 y BU II, 4, 5). El simbolismo erótico —hace notar— es uno de los más recurrentes en las distintas tradiciones a la hora de aludir al retorno del hombre exterior al Sí mismo. *Hinduismo y Budismo*, p. 37.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ “La anatomía y la astronomía lo describen a usted. (...) Si se conoce a sí mismo como el morador de ambos cuerpos no repudiará nada. Todo el universo será de su incumbencia; amará y ayudará tierna y sabiamente a cada cosa viva. No habrá choque de intereses entre usted y otros. Toda explotación cesará absolutamente. Cada una de sus acciones será beneficiosa, cada movimiento suyo será una bendición”. I.A.T., p. 309; Y.s.e., pp. 504 y 505.

⁴⁰⁵ Hay una forma de compasión, una conciencia de unidad, que percibe “una unidad pluralística, la adunación de unidades similares que dan por resultado una colectividad o solidaridad más bien que una real unidad. Los muchos quedan con respecto a la conciencia como existencias reales; el Uno es sólo su resultado.

[Nada de ello tiene que ver con la verdadera compasión.] El conocimiento real comienza con la percepción de la unidad esencial: una Materia, una Vida, una Mente, un Alma que actúan en múltiples formas”. Sri Aurobindo, *Īśā Upaniṣad*, pp. 56 y 57.

los otros porque ellos *son* nosotros⁴⁰⁶; se ama porque se es amor.

P: En su estado presente, ¿puede usted amar a otra persona como persona?

M: Yo soy la otra persona, la otra persona es yo mismo; en nombre y forma [*nāma-rūpa*] somos diferentes, pero no hay separación. En la raíz de nuestro ser somos uno.

P: ¿No es también así cuando hay amor entre la gente?

M: Lo es, pero no son conscientes de ello. Sienten la atracción, pero no conocen la razón.

P: ¿Por qué es selectivo el amor?

M: El amor no es selectivo, el deseo es selectivo. En el amor no hay extraños. Cuando ya no existe el centro del egoísmo, todos los deseos de placer y el temor al dolor cesan; uno ya no está interesado en ser feliz; más allá de la felicidad [de la felicidad-estado] está la pura intensidad, la energía inagotable, el éxtasis de dar desde una fuente perenne (Nisargadatta)⁴⁰⁷.

En resumen, y dando de nuevo la palabra a Nisargadatta:

Eso que lo hace pensar que usted es humano, no es humano. No es más que un punto de conciencia sin dimensión, una nada consciente; todo lo que usted puede decir sobre sí mismo es: Yo soy. Usted es puro Ser-conciencia-bienaventuranza (*saccidānanda*). Realizar eso, es el fin de toda búsqueda. Se llega a ello cuando usted ve que todo lo que piensa sobre sí mismo es sólo imaginación, y permanece distante en la pura conciencia de lo transitorio como transitorio, lo imaginario como imaginario, lo irreal como irreal. No es en absoluto difícil, pero es necesario el desapego⁴⁰⁸.

* * *

La única guía en este llegar a ser Sí mismo es “Yo soy”⁴⁰⁹: la convicción, fruto de la comprensión de lo falso como falso, de que lo único que el yo puede afirmar (no atributivamente) con propiedad de sí mismo es: “Yo soy”. Esta convicción se traduce, a su vez, en la consigna: “sólo ser” (Nisargadatta)⁴¹⁰, que es una invitación a tomar conciencia de

406 “Una vez que usted pueda decir con la confianza de la experiencia directa: ‘Yo soy el mundo, el mundo soy yo’, por un lado se libera del deseo y del temor y por el otro se hace totalmente responsable del mundo. La insensata aflicción de la humanidad se convierte en el único interés de usted”. Nisargadatta, I.A.T., p. 496; Y.s.e., p. 792.

407 I.A.T., p. 511; Y.s.e., p. 815.

408 I.A.T., p. 316; Y.s.e., p. 515.

409 “Establézcase firmemente en la conciencia de ‘Yo soy’. Este es el principio y también el fin de toda tarea”. “Sólo conserve en la mente el sentimiento ‘Yo soy’, húndase en él, hasta que su mente y su sentimiento se hagan uno (...) Cualquiera cosa que haga, piense o diga, este sentido de ser, inmutable y afectuoso, permanece como el telón de fondo de la mente”. Nisargadatta, I.A.T., pp. 53 y 48; Y.s.e., pp. 113 y 106.

410 “Ser, sólo ser (...) Tal modo aparentemente perezoso de pasar el tiempo está altamente considerado en India. Significa que por el momento usted está libre de la obsesión del ‘¿y ahora qué?’. Cuando no tiene prisa y la mente está libre de ansiedad, ésta se aquieta y en el silencio algo puede ser oído que de ordinario es demasiado sutil o fino para ser percibido (...).

No necesita preocuparse de sus preocupaciones. Sólo sea. No trate de estar quieto; no convierta el ‘estar quieto’ en una tarea a realizar. No se inquiete respecto a ‘estar quieto’; no sea desgraciado respecto a ‘ser feliz’. Simplemente sea consciente de que usted *es* y permanezca

la propia autosuficiencia esencial y a poner fin, de este modo, al movimiento excéntrico del yo.

Desaparece el deseo como vivencia básica, pues:

Toda ansia se debe a un sentido de insuficiencia. El deseo cesa cuando usted sabe que no carece de nada, que todo lo que existe es usted y de usted⁴¹¹.

Cuando digo “Yo soy”, no quiero decir una entidad separada con un cuerpo como núcleo. Quiero decir la totalidad del Ser, el océano de la Conciencia, el universo entero de todo lo que es y conoce. No tengo nada que desear puesto que siempre estoy completo (Nisargadatta)⁴¹².

Y desaparece la clausura del temor. No hay nada que temer porque se es *nada*⁴¹³.

(...) Cuando usted se realiza a sí mismo como algo menos que un punto en el espacio y el tiempo, algo demasiado pequeño para ser cortado y demasiado breve para ser matado, entonces, y sólo entonces, todo temor desaparece. Cuando es más pequeño que la punta de la aguja, entonces la aguja no puede atravesarle: ¡Usted atraviesa la aguja! (Nisargadatta)⁴¹⁴.

(...) el rinoceronte no encuentra en él dónde hincar su cuerno./ El tigre no encuentra dónde clavar sus garras./ Las armas no encuentran dónde descargar su fuerza./ ¿Por qué?/ Porque [al no ser nada] no hay en él lugar para la muerte (Lao Tse)⁴¹⁵.

No hay nada que temer, por otra parte, porque al desaparecer la conciencia de separatividad ya no hay en sentido estricto un “otro”.

Tuvo miedo (...). Reflexionó: “Si no existe nadie distinto a mí, ¿de qué tengo miedo?” Entonces su miedo desapareció, pues ¿de qué habría de tener miedo? En verdad, el miedo lo produce otro (BU I, 4, 1).

Propiamente, no se abandonan el deseo y el temor; sencillamente, pierden su sentido. “El abandono real está en realizar que no hay nada que abandonar”⁴¹⁶, ni “nadie” que pueda hacerlo.

consciente; no diga: ‘Sí, Yo soy, ¿y ahora qué?’ No hay un ‘¿ahora qué?’ en el ‘Yo soy’. Es un estado intemporal”. Nisargadatta, I.A.T., p. 508; Y.s.e., p. 811.

“Q: What effort do I need to make toward that?

M: Effortlessly, just be”. Nisargadatta, *Consciousness and the Absolute*, p. 18.

⁴¹¹ I.A.T., p. 259; Y.s.e., p. 431.

⁴¹² I.A.T., p. 159; Y.s.e., p. 282.

⁴¹³ “The basis of all fear is the entity, the identification with a particular body as a separate individual with autonomy and independence, with volition and choice. Fear, desire and all other forms of affectivity are mere manifestations of the pseudo-entity which constitutes pseudo-bondage, and what needs to be eliminated is this pseudo-entity rather than the manifestations of the pseudo-entity”. Ramesh S. Balsekar, *Explorations into the eternal*, p. 70.

⁴¹⁴ I.A.T., p. 464; Y.s.e., p. 744.

⁴¹⁵ *Tao Te King*, L.

⁴¹⁶ Nisargadatta, I.A.T., pp. 363 y 364; Y.s.e., p. 588.

La Conciencia-testigo (*sākṣīn*)

“Debe realizarse a sí mismo como lo inamovible detrás y más allá de lo movible, el testigo silencioso de todo cuanto sucede” (Nisargadatta)⁴¹⁷.

“El origen de la Conciencia no puede ser un objeto en la Conciencia. Conocer el origen es ser el origen. Cuando entiende que usted no es la persona, sino el testigo puro y calmo, y que la Conciencia sin temor es su verdadero ser, usted es el Ser. Es el origen, la posibilidad inagotable” (Nisargadatta)⁴¹⁸.

“Sólo ser”. Esta es la invitación del Advaita. Dicho de otro modo: “Sé lo que eres y escucha” (Krishnamurti); “simplemente sea y vea” (Nisargadatta)⁴¹⁹. Pues hablamos de un “sólo ser” que es un ser a la escucha, atento, lúcido, despierto: un Ser/Conciencia (*Sat/Cit*). Hay, por ello, otro posible enfoque con el que el Advaita describe el tránsito desde la conciencia ego-centrada hasta su fuente o Sí mismo impersonal. Este enfoque —que está implícito en la auto-indagación (*ātma-vicāra*) y, a su vez, la implica— toma como hilo conductor no tanto *Sat* (la necesidad de reducirse al puro Ser, sin pretender ser *esto* o *lo otro*) como *Cit*: la realidad de la Conciencia, y, más en concreto, de la Conciencia-testigo o *sākṣī*.

Existe una realidad, una entidad absoluta que es el eterno sustrato de la conciencia diferenciada, Testigo (*sākṣī*) de los tres estados y distinta de las cinco envolturas. Aquel que conoce todo lo que ocurre en los estados de vigilia, sueños y sueño profundo; aquel que es consciente de la presencia y de la ausencia del pensamiento y de sus modificaciones; aquel que es el soporte del sentido mismo del yo, es el *Ātman* (*Vivekacūḍāmaṇi*)⁴²⁰.

El “camino” —que no salva distancias— que conduce a la desidentificación con el ego o *jīva* y que culmina en el conocimiento/realización del *Ātman*, obviamente no lo “recorre” el ego, el yo empírico o psicológico. El factor activo en este proceso es el conocedor puro, *la Conciencia-testigo o sākṣī*, la presencia consciente que atestigua la experiencia (el yo empírico, de hecho, es sólo parte de lo atestiguado).

Como afirma Santo Tomás, “aquellos que conocen ciertas cosas no pueden tener en su propia naturaleza ninguna de ellas”⁴²¹. En otras palabras: la conciencia de la confusión no está confundida; la percepción de un objeto duro no es dura; la conciencia del tiempo no lleva

417 I.A.T., p. 319; Y.s.e., p. 518.

“Comprenda que lo que usted cree ser no es más que una corriente de sucesos; que mientras que todo ocurre, va y viene, usted sólo es: lo inmutable entre lo cambiante, lo evidente entre lo inferido. No confunda al observador con lo observado y abandone las falsas identificaciones”. Nisargadatta, I.A.T., p. 215; Y.s.e., p. 364.

418 I.A.T., p. 65; Y.s.e., p. 134.

419 I.A.T., p. 198; Y.s.e., p. 340.

420 125,126.

421 Cit. por K. Wilber, *La conciencia sin fronteras*, p. 170.

tiempo⁴²²; la conciencia de la persona carece de cualidades personales; la conciencia del yo empírico no puede ser empírica. El Yo-Conciencia atestigua todo contenido particular de experiencia, “como la lámpara que ilumina la habitación, sin ser afectado por las propiedades de ésta” (*Vivedacūḍāmaṇi*)⁴²³.

Esta Conciencia-testigo, como pasaremos a ver, no es un mero supuesto teórico para el Advaita. No sólo se desvela —inobjetivamente— en la observación fenomenológica, sino que el cultivo de esta forma de atestiguación —que, a su vez, toma la forma de observación fenomenológica— es el factor operativo y transformador por excelencia y la fuente de toda comprensión/realización.

Describiremos la naturaleza de esta atención o Conciencia-testigo distinguiéndola del estado de atención y de auto-conciencia ordinario del ego. La *Muṇḍaka Upaniṣad*, para contrastar ambos modos de conciencia, utiliza la imagen de dos pájaros inseparables que están en un árbol: uno de ellos come los frutos regocijándose o entristeciéndose según sea su sabor [el yo empírico], el otro [el Testigo] le mira intensamente más allá de la alegría y del dolor⁴²⁴.

a) El estado de atestiguación o atención ordinario del ego se caracteriza por ser:

—*Parcial*. El interés se focaliza en ciertos aspectos de aquello que aparece en su campo de conciencia y excluye otros.

—*Tendente a la auto-identificación*. Se identifica con ciertos objetos que atestigua: pensamientos, emociones, inclinaciones, experiencias, etc.

—*Subjetiva*. La percepción está filtrada por condicionamientos individuales (creencias, deseos, temores, conexiones emocionales, etc.) relativos siempre a experiencias pasadas e íntimamente ligados, a su vez, a expectativas futuras.

—*Valorativa*. Por ser valorativa es parcial. En función de la peculiar idea-del-yo de cada cual, lo observado se valora como positivo (afirma dicho yo-idea) o negativo (lo amenaza o niega).

b) La Conciencia-testigo no es nunca la atestiguación del ego sobre los contenidos del campo de su conciencia individual. Su origen está más allá del psiquismo, de la personalidad empírica. Su substancia es la misma que la de la atención egótica⁴²⁵, pero ahora el interés no se vuelca en las distintas experiencias concretas que configuran y nutren la identidad del yo

422 “(...) cuando el hombre dice: ‘este soy yo, el que conoce lo que existe ahora en el presente, soy yo el que conoció el pasado y lo que era antes del pasado, y soy yo quien conocerá el futuro y lo que será después del futuro’, está implícito en estas palabras que, incluso cuando cambia el objeto de conocimiento según el pasado, el presente y el futuro, el conecedor no cambia, ya que su naturaleza es la de estar eternamente presente”. Śaṅkara, BSBh II.iii.7, p. 455.

423 505.

424 MundU III, 1,1-2. También en SvU 4, 6.

“El niño va detrás del juguete, pero la madre observa al niño, no al juguete”. Nisargadatta, I.A.T., p. 221; Y.s.e., p. 374.

425 De hecho, esta atestiguación se está produciendo siempre. “La atestiguación acontece de forma natural. Cuando tus palabras me penetran, contesto. De modo semejante, cuando percibimos cualquier cosa (...), se produce la atestiguación de las percepciones. No se necesitan esfuerzos especiales”. Nisargadatta, *Enseñanzas definitivas*, p. 146.

“Ser consciente es estar despierto. No consciente significa dormido. De todos modos, usted es consciente, no necesita intentar serlo. Lo que necesita es ser consciente de que es consciente. Sea consciente deliberada y conscientemente, ensanche y profundice el campo de la conciencia. Usted siempre es consciente de la mente, pero no es consciente de sí mismo como ser consciente”. Nisargadatta, I.A.T., p. 220; Y.s.e., p. 373.

empírico; se centra en el puro “Sí mismo”, más allá de toda experiencia. Se trata de una atención:

—*Completa, no parcial*. No se seleccionan contenidos particulares de entre aquellos que aparecen en el campo de la conciencia. Se trata, en expresión de Krishnamurti, de una “percepción o conciencia sin elección” (*choiceless awareness*), global e imparcial.

—*Desidentificada*. Los propios pensamientos, acciones, etc., se observan, sin que se confunda la identidad del que observa con lo observado. La atención se separa creativamente de toda experiencia cognoscitiva, volitiva y conativa del yo.

—*Neutral o no valorativa*. Es una observación sin referencias (libre del pasado)⁴²⁶; sin expectativas ni volición (libre del futuro). Se acepta de modo equitativo, se “deja-ser”, sin más, todo lo que surge en el campo de conciencia. Esta aceptación no valorativa conlleva la actitud de desimplicación y objetividad necesaria para comprender lo que surge en dicho campo, cómo y porqué; una comprensión de la lógica interna de los mecanismos egóticos que no es un fin en sí misma sino —mediante el conocimiento de lo que no somos en sentido absoluto: la estructura de la personalidad— el modo de acceder y reducirnos progresivamente a lo que sí somos, a lo que es.

—*Interesadamente desinteresada o activamente pasiva*. Hay un interés despierto pero desinteresado. El interés se cifra en el Yo que está más allá de todo contenido de conciencia concreto. Ello requiere una percepción intensamente lúcida y atenta a toda insinuación, pues la tendencia espontánea de la conciencia es la de identificarse con sus contenidos. Pero esta atención plenamente activa es, a su vez, pasiva, pues no busca aferrar nada, ni siquiera conocimiento. Éste viene a ella en su apertura.

Al quedar en suspenso toda expectativa, valoración y referencia a experiencias pasadas, se libera una actitud de apertura y receptividad total. Tradicionalmente, se suele equiparar esta condición de testigo a la de un espejo. Éste refleja perfecta e imparcialmente todo lo que ocupa su campo de reflexión sin confundirse con lo reflejado, sin apego ni rechazo:

“La mente del hombre perfecto es como un espejo; a nadie despide; a nadie acoge; refleja todo, pero nada guarda” (Chuang-Tzu)⁴²⁷.

Como no hay referencias mentales ni apego, como no hay conocimiento acumulativo —identificación con los contenidos de la memoria—, esta atención es de instante en instante. Devuelve al ahora puro: un estado siempre a mano pero raramente notado. No hay un yo individual —pues éste supone continuidad temporal— que escuche. Más que atender, se es atención o se es en la atención.

Y puesto que se trasciende la mente superficial condicionada, este tipo de observación es la raíz de toda “comprensión/realización”. La observación sin identificación de los propios condicionamientos permite comprenderlos, no a un mero nivel teórico, sino con una comprensión que conlleva la disolución de los mismos⁴²⁸. La progresiva disolución de la

426 “P: Sin memoria no puede ser consciente.

M: Claro que soy consciente, y tengo plena conciencia de ello. ¡No soy un bloque de madera! Compare usted la conciencia y su contenido con una nube. Usted está dentro de la nube, mientras que yo la miro. Está usted perdido en ella, casi incapaz de ver la punta de sus dedos, mientras que yo veo la nube y otras muchas nubes y también el cielo azul, el sol, la luna, las estrellas. La realidad es una para nosotros dos, pero para usted es una prisión y para mí es un hogar”. Nisargadatta. I.A.T., p. 295; Y.s.e., p. 483.

427 *Chuang-Tzu*, c. 7, p. 59.

428 “(...) ver lo falso como falso y abandonar lo falso permite que la realidad llegue a ser”. Nisargadatta, I.A.T., p. 513; Y.s.e., p. 818.

complejidad egótica conduce a una creciente libertad interior y sencillez que, a su vez, purifica la percepción: el ego deja de proyectarse y de repetirse a sí mismo; se accede más directamente a la realidad y la acción es más fiel a ella, más directa, espontánea y creadora. Paradójicamente, esta “conciencia sin elección” (sin deseo de manipulación o modificación) es la fuente de toda verdadera transformación, orden y armonización⁴²⁹.

Un *jñānin* contemporáneo, Jean Klein, resume perfectamente la actitud descrita con las siguientes palabras:

Heidegger llama a esta forma de visión “espera sin espera”⁴³⁰.

En la espera sin expectación aparece tu vida real, pero no puedes llegar a ella por medio de la voluntad, pues entonces será meramente una repetición de tu memoria. La conciencia está encubierta por la volición, por la permanencia en el proceso de desear y el devenir.

Debes perderte a ti mismo en la espera sin objeto. Cuando lo haces, renuncias a tomar, renuncias a hacer, renuncias a crear. Entonces, espontáneamente, la vida crea en ti (...) Pero cuando esto sucede no hay nadie a quien le suceda. En la Conciencia intemporal no hay nadie⁴³¹.

En palabras de Nisargadatta:

Permanezcan sin ambición, sin el mínimo deseo, expuestos, vulnerables, desprotegidos, inseguros y solos, completamente abiertos a la vida y dándole la bienvenida como venga, sin la convicción de que todo debe darles placer o beneficio, material o supuestamente espiritual⁴³².

(...) manténgase vacío, disponible, no resista lo que llegue inesperado.

Al final alcanzará un estado de no-asimiento, de gozoso desapego, de quietud y libertad interior indescriptible, sin embargo, maravillosamente real⁴³³.

Sean claros y apacibles, desapegados y atentos; todo lo demás sucederá por sí mismo⁴³⁴.

La propuesta de esta actitud de pura atestiguación como vehículo para “dejar-ser” la propia naturaleza esencial, no es exclusiva del Vedānta advaita:

—En el contexto budhista, Dhiravamsa describe así la esencia de la meditación *vipassanā*:

Simplemente [es un] ser consciente (...) Es percepción puramente objetiva sin interferencia del sujeto, del sí mismo, del ego. [Es] el proceso de descubrir lo que es y aceptar su despliegue (...) No *tenemos que* saber, estamos dispuestos a tolerar el no-saber, con la actitud paciente y desapasionada de la ciencia en sus aspectos más puros (...) No *buscamos* nada, sólo observamos con atención desnuda.

Al nacer la comprensión interior el problema [todo problema] sencillamente

429 “Desarrolle la actitud del testigo y encontrará por su propia experiencia que el desapego produce control. El estado de atestiguación está lleno de poder, no hay nada pasivo en él”. Nisargadatta, I.A.T., p. 186; Y.s.e., p. 324.

430 *La sencillez del Ser*, Obelisco, Barcelona, 1988, p. 62.

431 *La sencillez del Ser*, p. 75.

432 I.A.T., p. 494; Y.s.e., pp. 788 y 789.

433 I.A.T., p. 375; Y.s.e., p. 607.

434 I.A.T., p. 397; Y.s.e., p. 640.

desaparece. De hecho, el problema no puede resolverse, simplemente se disuelve cuando hay comprensión⁴³⁵.

—Afirma el maestro Eckhart:

Hay algo que se halla en mucha gente, y el hombre, si quiere, lo alcanza con facilidad: consiste en que las cosas con las que tiene que habérselas no lo estorban ni proyectan en él ninguna representación fija (...). Pero no debemos contentarnos con esto; debemos aprovechar en gran medida todas las cosas, sea lo que fuere, estemos donde estemos, veamos o escuchemos lo que sea, por extraño y poco apropiado que nos resulte (...).

Y en todas sus obras y en todas las cosas, el hombre ha de usar atentamente su entendimiento y en todas ellas debe tener inteligente conciencia de sí mismo y de su interioridad. (...) Debemos (...) mirar conscientemente todas las cosas (...) con una disposición de ánimo siempre igual⁴³⁶.

—Ibn 'Arabí hablará de una auto-observación o

[Un] discernir apasionadamente sereno y sin finalidad alguna en ese mirar, lo que en él [el yo] son atributos. Cuando la conciencia ve los atributos [*upādhis*] como [tales] atributos y no como parte de sí misma, tales atributos dejan de ser interesantes. Quiere esto decir que cada atributo descubierto es un atributo que muere y, en consecuencia, una parte de nosotros mismos —de lo que creíamos ser nosotros mismos— muere en sentido figurado. Este es el significado de frases tales como “hay que perder la vida para alcanzar la Vida”, o “el que disminuye diariamente aumenta”, que son utilizadas en otras tradiciones⁴³⁷.

El término de esta observación —continúa Ibn 'Arabí— es la muerte de la identidad empírica separada, en la comprensión/realización de que:

Todos los atributos de *Allāh* son tus atributos. Verás que tu exterior es el Suyo, que tu interior es el Suyo, que tu comienzo es el Suyo y que tu fin es el Suyo. Y eso, incontestablemente, sin duda alguna. Verás que tus cualidades son las Suyas y que tu naturaleza íntima es la Suya. Y eso sin que te conviertas en Él, o que Él se convierta en ti, sin transformación, sin disminución o aumentación alguna⁴³⁸.

Todo es Conciencia

“Ambos, Dios y el *jñānin*, se conocen a sí mismos como el centro inmovible de lo

⁴³⁵ *La Vía del no-apego*, Los libros de la liebre de Marzo, Barcelona, 1991, pp. 37, 33 y 15-16.

“No te apegues a las opiniones duales; evita cuidadosamente seguir las. Si hay el menor rastro de sí o de no, el espíritu se pierde en un dédalo de complejidades”. “Si una cosa no nos ofende es como si no existiera (...). El sujeto desaparece tras el objeto; el objeto se desvanece con el sujeto”. *Sin-sin-ming*, 11 y 13.

⁴³⁶ *Tratados y Sermones*, pp. 98 y 99.

⁴³⁷ *Tratado de la Unidad*, 1.5.1.

⁴³⁸ *Tratado de la Unidad*, 1.3.4.

movible, el testigo eterno de lo transitorio. El centro es un punto vacío y el testigo un punto de conciencia pura; ellos saben que no son nada, por lo tanto, nada se les resiste” (Nisargadatta)⁴³⁹.

La actitud de pura atestiguación aplicada a la comprensión de la naturaleza del yo culmina en la siguiente constatación: no soy nada de lo que aparece en el campo de la conciencia; soy la apertura en la que todo ello aparece y la luz que lo ilumina. Aquello que se creía sujeto (el yo empírico) no es sino un objeto más de la conciencia, en el mismo sentido en que lo es cualquiera de los objetos del mundo. El Yo se revela como un puro centro inobjetivable de percepción consciente; como lo inamovible, más allá de la fluctuación de los contenidos y estados particulares de la conciencia; como el centro del ciclón en lúcida quietud; como el centro inmóvil de la rueda; o en una imagen de Śaṃkara: como el centro vacío de la rueda del alfarero, inafectado en medio del movimiento.

Esta constatación conlleva un auténtico giro copernicano que permite “la explosión hacia la totalidad” (Nisargadatta)⁴⁴⁰. Se alumbran dos grandes revelaciones, idénticas a las revelaciones que señalamos como culminación del *ātma-vicāra*, y paradójicas para el nivel de la mente dual:

1) El Yo no es contenido de conciencia sino Conciencia pura. En otras palabras, *el Yo no es Nada determinado, porque sólo así puede serlo Todo*.

No puedo encontrar [al Vidente Absoluto] como un objeto concreto por la sencilla razón de que *es todos* los objetos. No puedo sentirlo porque *es todo* lo que siento. No puedo tener una experiencia de Él porque *es todas* mis experiencias. Cualquier cosa que pueda ver *no* es el Vidente... porque todo lo que veo es el Veedor. Cuando me dirijo adentro en busca de mi verdadero Ser, lo único que encuentro es el mundo⁴⁴¹.

En expresión de Nisargadatta: “Observando incesantemente, me vacié por completo y con este vacío todo regresó a mí excepto la mente”⁴⁴². Al abandonar la identificación con cualquier realidad objetiva, determinada y separada, el yo se reconoce como lo que en la raíz de toda realidad particular diluye las separaciones y las enlaza; el Yo es todo [“todo regresó a mí”]; un todo diversificado, pero ya no un todo aditivo, internamente dividido [“(...) excepto la mente”]. Se es supraobjetivamente “aquello que, conociéndolo, todo se torna conocido” (BU); aquello que, siéndolo, todo se torna sido.

“Todo cuanto sucede en el universo, le sucede a usted, el testigo silencioso. (...) todo

⁴³⁹ I.A.T., p. 87; Y.s.e., p. 170.

⁴⁴⁰ “Si usted pudiera experimentar el vacío interior totalmente, la explosión hacia la totalidad estaría cerca”. I.A.T., p. 346; Y.s.e., p. 562.

⁴⁴¹ K. Wilber, *La conciencia sin fronteras*, Kairós, Barcelona, 1993⁵, pp. 83 y 84.

⁴⁴² I.A.T., p. 221; Y.s.e., p. 374.

“Esta unión del que ve y lo visto sucede cuando el que ve se hace consciente de sí mismo como el veedor; no está meramente interesado en lo visto —que en cualquier caso es él mismo—, sino también interesado en estar interesado, dando atención a la atención, consciente de ser consciente. Una conciencia afectuosa es el factor crucial que trae la realidad al punto de enfoque”. I.A.T., p. 292; Y.s.e., p. 478.

cuanto es hecho, es hecho por usted, la energía universal e inagotable” (Nisargadatta)⁴⁴³.

En última instancia, se revela que no hay interno ni externo. “El que ve es lo visto; lo que se ve es desde donde se ve”. Se trascienden esas dualidades: lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, la conciencia-sujeto y el mundo-objeto, etc., hacia un estado de no-dualidad, Conciencia sin objeto o Conciencia pura. El Yo se desvela como la esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. “El punto central deja de ser y el universo se convierte en el centro” (Nisargadatta)⁴⁴⁴.

Cese de ser el objeto y conviértase en el sujeto de todo cuanto sucede; una vez vuelto hacia el interior, se encontrará a sí mismo más allá del sujeto. Cuando se haya encontrado a sí mismo, encontrará que también está usted más allá del objeto, que ambos, sujeto y objeto, existen en usted, sin ser usted ninguno de ellos.

(...) Todo es Ser, Luz; único a pesar de su desdoblamiento [en el nivel relativo] en el conocedor, lo conocido y la cognición (Nisargadatta)⁴⁴⁵.

Se trasciende incluso el mismo testigo, pues éste dice aún relación con lo atestiguado. El testigo, que inicialmente se sabía irreductible a todo contenido objetivo y, por lo tanto, diverso de lo atestiguado, ahondando en la propia experiencia de atestiguación realiza su identidad esencial con todo. La Conciencia ya no sólo se sabe testigo —trascendente— sino también substancia y seno de todo lo real —inmanente—. La actitud de pura atestiguación, en la que aún hay vestigios de dualidad, conduce más allá de sí misma. Como hace notar Nisargadatta, el testigo es el último remanente de la ilusión y el primer toque de lo real. “Participa de ambos, de lo real y lo irreal, y es por ello un puente entre los dos”⁴⁴⁶.

2) El Yo es Todo. Es decir, *todo es Conciencia (Cit)*.

Todo lo que es, es sólo en virtud de la Conciencia que lo atestigua. Es decir, todo lo real es de la misma naturaleza que la conciencia de atestiguación. Todo es en *Cit* y todo es *Cit*.

Brahman es Conciencia pura (*prajñānam brahma*)⁴⁴⁷. El universo es Conciencia. La Conciencia —afirma el Advaita— no está en nosotros (en nuestro cuerpo-mente); somos nosotros que estamos en la Conciencia⁴⁴⁸. Somos olas en el océano infinito y eterno de la Conciencia única. Todas las cosas son ondas de ese mar ilimitado⁴⁴⁹. Todo surgimiento y toda desaparición son gestos de ese Uno.

Realícese a sí mismo como el océano de la Conciencia en el que todo sucede⁴⁵⁰.

No diga: “Todos son conscientes”. Diga: “Hay Conciencia” en la que todo aparece y desaparece. (...) Conózcase a sí mismo como el océano del Ser; como el

443 I.A.T., p. 519; Y.s.e., p. 829.

444 I.A.T., p. 439; Y.s.e., p. 703.

445 I.A.T., p. 303; Y.s.e., p. 494.

446 I.A.T., p. 396; Y.s.e., p. 636.

447 *Aitareya Upaniṣad* III, 5, 3.

448 “No está en el cuerpo, ¡el cuerpo está en usted! La mente está en usted. Le ocurren a usted”. Nisargadatta, I.A.T., p. 212; Y.s.e., p. 360.

449 “Este mundo fascinante surge como una ola en el océano ambrosiaco de la Conciencia y en él se disuelve”. *Yoga Vāsīṣṭha Sāra*, II, 23.

450 I.A.T., p. 310; Y.s.e., p. 505.

útero de toda existencia⁴⁵¹.

(...) todo el universo está en usted y no puede existir sin usted (Nisargadatta)⁴⁵².

Como expresa el *Cantar de Aśṭāvakra*: “Mi más íntima naturaleza es luz; no soy más que luz. Cuando el mundo es iluminado, soy Yo quien lo ilumina”⁴⁵³. O en palabras de Nisargadatta:

Es tu luz la que ilumina el espacio interior, donde aparece el espacio exterior. (...) Es en tu luz donde aparece el espacio que te rodea y gracias a ella puedes percibirlo. Lo mismo que el rayo de sol es la expresión del mismo sol, de igual forma, tu mundo no puede existir fuera de tu Conciencia. Es la expresión de este “Yo soy”. Este mundo es tu manifestación⁴⁵⁴.

Sólo es *Cit* y todo lo demás *acontece* en *Cit*. Toda realidad fenoménica *acontece*, no *es*⁴⁵⁵:

La realidad *es*. No puede negarse. Es profunda y oscura, un misterio más allá del misterio. Pero *es*, mientras que todo lo demás meramente *ocurre*⁴⁵⁶.

Sólo hay luz, todo lo demás *aparece* [como la luz del día, que hace todo visible, mientras que ella misma permanece invisible] (Nisargadatta)⁴⁵⁷.

Y, si bien en los niveles de realidad relativos podíamos hablar de grados de conciencia, de sueño y de despertar, de ignorancia y de conocimiento, no cabe hablar de niveles en la Conciencia en-sí⁴⁵⁸. Esta no es un “estado” de conciencia más, no es un “nivel” de conciencia entre otros, ni siquiera el nivel o estado supremo, sino el en-sí y realidad de todos los niveles y de todos los estados⁴⁵⁹.

Más allá del Ser: el abismo de lo Absoluto

Sākṣī, la Conciencia-testigo, en virtud del proceso de desidentificación anteriormente descrito, se reconoce más allá de toda realidad objetiva siendo, a su vez, su sede inmanente.

451 I.A.T., p. 221; Y.s.e., p. 373.

452 I.A.T., p. 199; Y.s.e., p. 341.

453 *Cantar de Aśṭāvakra*, Dédalo, Buenos Aires, 1979, XI, 8.

454 *Ser*, p. 53.

455 “Porque hay algo, todo lo corpóreo, que diríamos que es ‘devenir’, mas no substancia, pues ‘nace y perece, pero jamás es realmente’ [Platón, *Timeo* 28 a 3-4] sino que se conserva por su participación en el Ser y en cuanto participa en Él”. Plotino, En IV, 7, 8.

456 I.A.T., p. 38; Y.s.e., p. 90. La cursivas es mía.

457 I.A.T., p. 393; Y.s.e., p. 632. La cursiva es mía.

458 “Hay niveles en la conciencia, pero no en la Conciencia en sí (...). Hay niveles de claridad en la comprensión y de intensidad en el amor, pero no en su fuente”. Nisargadatta, I.A.T., p. 403; Y.s.e., p. 648.

459 “In Reality, there is only one state; when corrupted and tainted by self-identification, it may be called a person; when is tinted by a sense of being, the resulting consciousness becomes the witnessing; when it remains in its pristine purity, untainted and untainted, it is the Supreme, the Absolute”. Cit. por Ramesh S. Balsekar, *Pointers from Nisargadatta Maharaj*, The Acorn Press, Durham, 1983, p. 11.

Se trasciende a sí misma —en la medida en que el testigo dice relación dual a lo atestiguado— y alcanza el vértice no-dual en que ya no cabe hablar de interno o de externo, de objeto y de sujeto, de atestiguación *versus* lo atestiguado, del mundo como diverso de la Conciencia. El testigo, al real-izar el centro no dimensional de *Cit*, resuelve en sí la circunferencia del mundo, reúne y alumbra en sí toda dimensión.

Decíamos al inicio de esta exposición que *Cit*, por su propia naturaleza, no puede ser consciente de sí. El Conocedor puro no puede conocerse a sí mismo; la luz no puede iluminarse a sí misma. La Conciencia pura sólo puede tomar conciencia de sí, sólo puede exclamar “Yo soy”, al saberse testigo y espejarse o confrontarse con una realidad objetiva, al desdoblarse y contemplarse en la manifestación universal. Si bien, este desdoblamiento es sólo aparente, pues el supuesto correlato objetivo de la Conciencia pura, el mundo, es, como hemos visto, de la misma naturaleza que la Conciencia —es Conciencia, “aparece” en la conciencia—.

Este sentido del “Yo soy” es en sí una diminuta punta del alfiler, pero se manifiesta, se expresa en una explosión que no tiene límites. Esa inmensidad no puede existir sin la aparición previa de esta ínfima presencia “Yo soy” (...) *jñāna* es la revelación del “Yo soy”. El *jñānin* es el que alcanza el conocimiento “Yo soy” —este toque de existencia ínfima que explica todo el universo—⁴⁶⁰.

En el momento en que dice “Yo soy”, todo el universo viene a ser junto a su “creador”⁴⁶¹. No puede haber universo sin el testigo; no puede haber testigo sin el universo⁴⁶².

Que la Conciencia se reconozca como tal, que el testigo se sepa testigo, implica, por tanto, la referencia a un mundo objetivo; es decir, este reconocimiento supone ya la introducción de cierta dualidad, de consideraciones relativas ajenas al Absoluto en-sí: “Este ‘Yo soy’ es otreidad; es una expresión de la dualidad”⁴⁶³. El sentido “Yo soy” no es, pues, lo último, sino el pórtico de lo último, el punto de confluencia de lo inmanifiesto y lo manifiesto, el correlato necesario de la aparición de todo un mundo objetivo en la Conciencia.

La Conciencia-testigo o conciencia “Yo soy” no es lo absolutamente absoluto, pues necesita la contraposición de una realidad objetiva para ser. En ausencia del sentido “Yo soy”, la Conciencia testigo desaparece sólo en su condición de testigo, pero no en su naturaleza última de Conciencia pura; Conciencia pura que trasciende toda oposición relativa sujeto-objeto y libremente la funda.

(...) no hay mayor milagro que “Yo” experimentando el mundo. El milagro primordial es que experimento “Yo soy” y el mundo. Antes de esa experiencia moro en Mí mismo, en el estado Absoluto eterno⁴⁶⁴.

En dicho estado “Yo” sólo prevalezco sin siquiera el mensaje “Yo soy”. No hay ahí experiencia. Se trata de un estado no-experiencial (...) no hay otreidad. Para cualquier experiencia es necesaria la otreidad⁴⁶⁵. (...) *el “Yo soy” no es el principio*

460 *Ser*, p. 88.

461 Nisargadatta, I.A.T., p. 362; Y.s.e., p. 587.

462 Nisargadatta, I.A.T., p. 351; Y.s.e., p. 569.

463 Nisargadatta, *Consciousness and the Absolute*, p. 9.

464 Nisargadatta, *The Nectar of the Lord’s Feet. Final Teachings of Sri Nisargadatta Maharaj*, Element Books, Longmead, 1987, p. 40; *Enseñanzas definitivas*, p. 74.

465 Nisargadatta, *The Nectar of the Lord’s Feet*, p. 42; *Enseñanzas definitivas*, pp. 76 y 77.

*absoluto*⁴⁶⁶.

Para el Advaita, la conciencia “Yo soy”, correlato de la manifestación universal, El Yo suprapersonal y universal que sustenta el mundo, no es lo último, aunque sea el umbral de lo último. Lo último es *Parabrahman/Paramātmān*: el Abismo de lo Absoluto, más allá del Ser y del No-Ser.

Trascendiendo el conocimiento “Yo soy”, prevalece lo Absoluto. A este estado se le denomina *Parabrahman* (...) en el que no hay ni siquiera trazas del conocimiento “Yo soy” (...) El Ser es una superimposición, un manto de ilusión sobre lo Absoluto. Dicho de otro modo, el Ser, que es el concepto primario de “Yo soy”, es en sí mismo ilusión conceptual (*Nisargadatta*)⁴⁶⁷.

Dijimos al comienzo de este trabajo que nos centraríamos en la obra de Nisargadatta *I am That* por ser su obra más significativa, pero que no dejaríamos de aludir a la novedad que introducen sus obras posteriores para ser fieles a la globalidad de su enseñanza. Pues bien, esta novedad tiene relación con lo que aquí estamos exponiendo: su insistencia creciente en la relatividad incluso del sentido “Yo soy” y en la necesidad de ir aún más allá de este sentido hacia el abismo de lo Absoluto —aspecto presente en *I am That*, pero no de modo tan explícito como en sus obras posteriores—.

Apéndice. Criterios de realidad (*sat*) y de verdad

“De lo irreal no surge el Ser. Lo real no puede dejar de ser” (*Bhagavad Gītā*)⁴⁶⁸.

“*Brahman* es real, el mundo es ilusorio, el *jīva* es únicamente *Brahman* y nada más” (*Śaṅkara*)⁴⁶⁹.

Las expresiones “real”, “irreal”, “ilusorio”, “absolutamente real”, “relativamente real”, etc., que hemos utilizado a lo largo de nuestra exposición, apuntan a un aspecto no siempre bien comprendido del pensamiento índico. Consideramos conveniente, por ello, introducir una pequeña digresión sobre lo que considera el Advaita que son los criterios de realidad y de verdad.

Para el Advaita:

⁴⁶⁶ Nisargadatta, *Ser*, p. 52. La cursiva es mía.

⁴⁶⁷ *The Nectar of the Lord's Feet*, p. 34; *Enseñanzas definitivas*, p. 68 y 69.

Con relación a este aspecto de sus enseñanzas últimas, cfr. en particular sus siguientes obras (todas son transcripciones de conversaciones mantenidas con Nisargadatta): *Prior to Consciousness*, The Acorn Press, Durham, North Carolina, 1985; *Ser*, Sirio, Málaga, 1990; *The Nectar of the Lord's Feet. Final Teachings of Sri Nisargadatta Maharaj*, Element Books, Longmead, 1987; *Seeds of Consciousness*, Grove Press, New York, 1982; *Consciousness and the Absolute*, Chetana, Bombay, 1997.

⁴⁶⁸ II, 16.

⁴⁶⁹ “ślokārdhena pravakāyāmi yad uktaṃ grānthakoṭibhiḥ
brama satyaṃ jagan mithyā jīvo bramaiva nāparaḥ”.

Es real (*sat*) lo permanente, eterno e incondicionado. Lo que es en sí y por sí y no necesita nada diferente de sí mismo para ser.

Es irreal (*asat*) lo internamente contradictorio; lo que, como tal, no puede ser dato de experiencia⁴⁷⁰.

Es ilusorio o relativamente real (*māyā*, *mithyā*⁴⁷¹) lo que no es en sí y por sí, pero puede ser dato de experiencia, objeto de conocimiento,

Desde otro punto de vista:

Lo absolutamente real (*pāramārthika*) es lo que no puede ser contradicho o invalidado (*bādhā*) por ninguna experiencia. *Brahmajñāna* —el conocimiento/realización de *Brahman*— es la “experiencia” que contradice toda otra y que, a su vez, nunca puede ser invalidada (es *abādhita*). Es tan cierta, inmutable y plena que toda otra experiencia se revela de inmediato como ilusoria.

Lo relativamente real (la realidad fenoménica o *vyāvahārika*) es lo que puede ser invalidado por alguna experiencia. Por ejemplo, y volviendo a la clásica imagen advaita, cuando en una habitación oscura creemos ver una serpiente donde sólo hay una cuerda y, en un segundo momento, una observación más detenida invalida la experiencia anterior ya que se advierte la ilusoriedad de la supuesta serpiente.

Lo irreal (*prātibhāsika*) es lo que ni puede ser contradicho ni puede no serlo, pues no es objeto posible de experiencia. Por ejemplo, y acudiendo a otras imágenes de la tradición advaita: el hijo de una mujer estéril, un pez hecho de sal, un sol que amanece para sí mismo, un fruto dando fruto, etc.

Estos criterios están en estrecha relación con lo que Śaṅkara considera el criterio de validez o de verdad relativa con relación al conocimiento: la no contradicción interna del mismo (*abādhita*). Según este último criterio, todo conocimiento es relativamente verdadero si no es internamente contradictorio *con relación* al estado de conciencia que se tenga en ese momento. Así, por ejemplo, lo que acontece durante el estado de sueño es internamente no contradictorio, verdadero en su nivel. Pero sí es contradictorio con relación al estado de vigilia y a sus respectivos contenidos de conciencia. El estado de sueño es contradicho e invalidado por la experiencia vigílica. A su vez, los contenidos de experiencia del estado de vigilia, perfectamente válidos en su nivel, son invalidados por *tur̥ya*: el estado de conciencia en el que se realiza la realidad última (*brahmanubhava*)⁴⁷². Por último, este estado de

470 “What is known through anyone of these means of knowledge, such as direct perception, etc., is possible, and what cannot be known through any of these means of knowledge is impossible”. Śaṅkara, BSBh II.ii.28, p. 420.

471 *Māyā* significa, en una de sus posibles acepciones, ilusorio o aparentemente real. El término *mithyā* es una contracción de “*mithūyā*” que deriva de la raíz *mith*, algunos de cuyos significados son: “doble” y “alterno”. La palabra “*mithyā*”, usada adverbialmente, está en relación con este último, y significa “erróneamente”, “impropiamente”, “contrariamente”, etc.; y como forma nominal significa “falso”, en el sentido de algo que se ha percibido incorrectamente o que se ha tomado por lo que no es. Cfr. Richard Brooks, “The meaning of ‘real’ in Advaita Vedānta”, PEW, XIX, nº 4, 1969, p. 386.

472 “Lo mismo que buscas la confirmación de las experiencias de vigilia con aquellos con los que has estado cuando estabas despierto, debes corroborar las experiencias soñadas con aquellos que compartían tu estado onírico, es decir, debes confirmarlas mientras estás soñando. Los amigos o parientes que ves en tus sueños confirmarán sin duda tus experiencias soñadas como los de la vigilia corroboran las que tienes cuando estás despierto.

La cuestión esencial es ésta: al despertar, ¿eres capaz de confirmar tus propias experiencias soñadas? Del mismo modo, el que despierta al *jñāna* no puede corroborar la realidad de las experiencias de vigilia. Desde este punto de vista, la vigilia es como un sueño”. Ramana Maharshi, *Día a día con Bhagavān*, p. 17.

conciencia no puede ser contradicho por ningún otro estado ontológicamente superior; posee realidad y verdad absolutas; integra, trascendiéndolas, las verdades relativas y los contextos —niveles de conciencia— en que estas últimas son válidas y, a su vez, en sí mismo carece de toda relación (o contexto), por lo cual no puede ser relativizado, invalidado o contradicho.

Para el Advaita, el criterio de validez del conocimiento es, pues, la no-contradicción interna del mismo, y no la correspondencia, adecuación o conformidad del conocimiento con los objetos. (Este criterio es coherente con la convicción advaita de que relación sujeto-objeto es propia sólo de ciertos niveles de conciencia y de que el conocimiento último es no-dual)⁴⁷³.

Aplicando estos criterios al “mundo”

El mundo, la realidad empírica o fenoménica (*vyāvahārika*), no es ni absolutamente real ni irreal. *Es relativamente real*. No es verdad que el Advaita sostenga la irrealidad del mundo; mucho menos, la no existencia del mundo.

Es en este sentido —el de la realidad relativa— en el que el Advaita habla de *ilusoriedad* (que no es sinónimo, insistimos, de irrealidad)⁴⁷⁴. Las realidades y procesos que conforman lo que denominamos “mundo” tienen principio y fin, son ontológicamente limitados y relativos a otras realidades y fenómenos, no son permanentes ni autónomos —rasgos que para el Advaita son propios de lo real en sentido absoluto—. Por otra parte, el mundo como un todo sólo existe en virtud de la Conciencia que lo atestigua. Sin Conciencia no hay mundo (lo cual no significa que el mundo sea un producto de la conciencia individual, pues la Conciencia tiene para el Advaita, como hemos visto, carácter universal; la misma conciencia individual es sólo una auto-limitación aparente de dicha Conciencia absoluta).

A su vez, *esta ilusoriedad del mundo sólo es tal desde la base de la experiencia/realización de lo Absoluto*. Sólo el conocimiento/realización de lo Absoluto permite decir “Yo soy *Brahman*”, y sólo entonces el mundo muestra su ilusoriedad. *Pero* en la medida en que existe un sujeto separado que se vivencia como tal, *existen* objetos separados que son experimentados por el primero, y sería internamente contradictorio, a este nivel, negar esta dualidad. En otras palabras, la ilusoriedad del mundo no es una teoría filosófica que hable a la razón. La dualidad *sólo* se trasciende en la experiencia supra-mental de la no-dualidad. De aquí las siguientes afirmaciones de Śaṅkara, aparentemente contradictorias: “El mundo parece ser real en la medida en que el *Brahman* no-dual, que es el fundamento de todo, no es conocido”. Y, a su vez: “no puede ser sostenida la no-existencia de las cosas externas”⁴⁷⁵.

Frente a toda apariencia fruto de una aproximación superficial, *la gnoseología advaita es realista*, pues en ningún caso subsume la realidad del objeto en del sujeto (lo definitorio de todo idealismo). El Advaita respeta la validez e irreductibilidad de cada nivel de realidad/conciencia. La dualidad sujeto-objeto es innegable en el nivel de conciencia ordinario (*jāgarita-sthāna* o conciencia vigílica y *svapna-sthāna* o estado de sueño con

⁴⁷³ Cfr. C. Martín, *Conocimiento y realidad en la Māṇḍūkya Upaniṣad y Gauḍapāda*, U.C.M., Madrid, 1981, pp. 63 y ss.

⁴⁷⁴ Vivekānanda habla, en este sentido, de “una mezcla de existencia y no existencia”: “The world (...) has no absolute existence: it exists only in relation to my mind, to your mind, and to the mind of everyone else. We see this world with the five senses, but if we had another sense we would see in it something more (...). It has, therefore, no real existence; it has no unchangeable, immovable, infinite existence. Nor can it be said to have non-existence, since it exists and we have to work in and through it. It is a mixture of existence and non-existence”. *Jñāna Yoga*, p. 28.

⁴⁷⁵ BSBh II.ii.28, p. 418.

sueños) y sólo es ilusoria desde la experiencia última no-dual⁴⁷⁶. Y esta experiencia no-dual *trasciende* dicha dualidad, respetándola en su validez relativa, es decir, *no la niega* ni tampoco reduce un término de la misma al otro. Trascender no es negar, sino relativizar e integrar los opuestos en un nivel de realidad diferente y jerárquicamente superior. Śaṅkara es muy explícito al respecto, y repite, insistentemente, que la separación sujeto-objeto es innegable en el nivel de la existencia fenoménica.

No puede ser sostenida la no-existencia de las cosas externas. ¿Por qué? Porque somos conscientes de objetos exteriores a nuestro conocimiento. En cada acto de percepción somos conscientes de algo externo correspondiente a la idea, bien sea una columna o un muro, un jarro o una pieza de tela. Y eso de lo que somos conscientes no puede sino existir (...); [por lo tanto] que las cosas externas existen aparte de nuestra conciencia [individual] ha de ser necesariamente aceptado sobre el fundamento de la misma naturaleza del conocimiento. Nadie cuando percibe una columna o un muro es consciente sólo de su percepción, sino que todo hombre es consciente del muro y de la pared y similares como objetos de su percepción. Que es así se muestra en el hecho de que incluso los que niegan la existencia de objetos exteriores son testigos de su existencia cuando dicen que la forma percibida internamente parece como si estuviera fuera⁴⁷⁷.

La cosa no es para el Advaita su mero aparecer ante una conciencia individual. La existencia de objetos externos —en ningún caso reducibles a estados mentales— es tan innegable como la existencia del sujeto. En el estado de conciencia ordinario es contradictorio —falso— negar la dualidad sujeto-objeto o pretender reducir el segundo término al primero. La epistemología advaita, repetimos, es realista, no idealista ni subjetivista. Ahora bien, su realismo es un realismo moderado, pues se considera que la dualidad sujeto-objeto, innegable en el nivel ordinario de conciencia, no es absoluta (como consideran los realismos) y puede ser trascendida en el estado de *tur̥ya*. Sólo a este estado último —en el que el Yo realiza su identidad con *Brahman*— compete, en sentido absoluto, el calificativo de realidad y de verdad.

En resumen: para el Advaita, no cabe hablar de falsedad cuando se perciben como relativas unas relaciones dentro del nivel de conciencia y de realidad en el que son propias, sino sólo cuando se confunden niveles de realidad/verdad o cuando se otorga carácter absoluto a lo relativo (lo que origina una contradicción interna en el conocimiento)⁴⁷⁸. Así, el mundo es *māyā* sólo cuando se le confiere carácter absoluto, autónomo y substancial, cuando se considera una realidad dividida internamente (*nāma-rūpa*) y dividida con respecto a su fuente. De hecho: “Una parte de la totalidad vista en relación con la totalidad (...) es completa. Sólo cuando es vista aisladamente se hace deficiente y por lo tanto un asiento del dolor” (Nisargadatta)⁴⁷⁹. Como símbolo de *Brahman*, el mundo no sólo no es ilusorio sino que es la realidad misma. *Brahman* es el universo; el universo es *Brahman*⁴⁸⁰.

476 También en lo que el Vedānta denomina *suṣupti*: el estado de sueño profundo o sueño sin sueños, estaría ausente la dualidad sujeto-objeto.

477 BSBh II.ii.28, pp. 418 y 419.

478 Cfr. C. Martín, *Conocimiento y realidad en la Māṇḍūkya Upaniṣad y Gauḍapāda*, p. 66.

479 I.A.T., p. 8; Y.s.e., p. 34.

480 “Resumamos: la existencia de las cosas es Su existencia sin que las cosas sean”. Ibn' Arabí, *Tratado de la Unidad*, p. 72.

Los grados de realidad

Si bien carece de sentido hablar, desde un punto de vista absoluto, de grados de realidad, sí cabe hacerlo —considera el Advaita— desde nuestra perspectiva relativa. El hecho de que el Advaita distinga entre lo ilusorio (*mithyā*) y lo irreal (*asat o atyantāsat* = completamente irreal), de que no identifique lo ilusorio con lo no existente —lo que puede ser objeto de experiencia no es irreal—, supone la existencia de grados o niveles relativos de realidad que culminan en la realización de *Brahman* como lo único realmente real en todo grado o nivel. Así, por ejemplo, es evidente que una alucinación o distorsión perceptiva no tiene el mismo grado de realidad que una percepción que dé cuenta fielmente de la realidad percibida.

Hemos visto cómo lo que creemos ser, la propia identidad individual separada, se forja mediante la identificación con la experiencia pasada acumulada y cómo esta autoimagen filtra necesariamente la percepción de la realidad interna y externa. Al igual que la experiencia dual se desvela ilusoria desde la experiencia no-dual, cabe también, dentro del ámbito de la experiencia dual, una capacidad creciente de objetividad que desmienta y desvele como ilusorias experiencias excesivamente teñidas y desvirtuadas por dichos condicionamientos individuales. De hecho, esta creciente objetividad dentro del nivel de la conciencia dual supone ya cierta preparación para la trascendencia de la misma. Por ejemplo, una experiencia teísta genuina en la que todavía permanezcan atisbos de dualidad entre el experimentador y lo experimentado, o una experiencia de amor personal profundo, o una experiencia estética depurada en la que el sujeto en gran medida “se haya quitado del medio” aunque la dualidad sujeto-objeto no haya sido totalmente trascendida, etc., equivaldrían a altos niveles de objetividad dentro de la experiencia dual y relativa y, en este nivel, estas experiencias devendrían símbolos particularmente adecuados y transparentes de la no-dualidad última de lo real⁴⁸¹.

Māyā

“Cuando mira cualquier cosa lo que ve es lo último, pero usted imagina que ve una nube o un árbol” (Nisargadatta)⁴⁸².

Estamos ahora en condiciones de poder comprender el sentido que en el ámbito índico tiene la tan conocida como malinterpretada⁴⁸³ noción de “*māyā*”. El Vedānta, insistimos, nunca ha sostenido la irrealidad del mundo. Śaṅkara negó el punto de vista nihilista para el cual el mundo es ilusorio en el sentido de vacío o irreal. El mundo es *Brahman*, si bien, velado temporalmente —en su apariencia separada y autónoma— por la nesciencia o *avidyā*. Las siguientes palabras de Ramana Maharshi son ilustrativas respecto a lo erróneo, aunque habitual, de toda interpretación del Advaita como “*māyā-vāda*” (o doctrina que niega toda realidad y verdad al universo):

P: ¿Qué es *māyā*?

⁴⁸¹ Es muy ilustrativo a este respecto el capítulo “Levels of Being” (pp. 15 y ss.) de la obra de E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*.

Cfr. también, K. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophy. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, pp. 7 y 8.

⁴⁸² I.A.T., p. 201; Y.s.e., p. 344.

⁴⁸³ Probablemente sea Schopenhauer el pensador que más ha contribuido en Occidente a esta mala interpretación.

M: Es sólo la Realidad.

P: ¿*Māyā* no es la ilusión?

M: *Māyā* se usa para significar las manifestaciones de la Realidad. De manera que *māyā* es sólo la Realidad⁴⁸⁴.

Los tántricos y otros condenan a la filosofía de Sri Śaṅkara como *māyā-vāda*, sin entenderlo acertadamente. ¿Qué es lo que él dice? Dice esto: (1) *Brahman* es real; (2) el universo es ilusorio; y (3) *Brahman* es el universo. Él no se detiene en la segunda afirmación, sino que prosigue complementándola con la tercera. ¿Qué significa esto? Al mundo se lo concibe como independiente de *Brahman*, y esa percepción es errónea. Los que se oponen a esto señalan el ejemplo ilustrativo de la sogá y la serpiente. Esta es una sobre-imposición condicionada. La ilusión de la serpiente queda eliminada de una vez por todas después de que se conoce la verdad de la sogá. (...) [O el ejemplo de la visión del agua en el espejismo:] el espejismo no desaparece después de que se sabe lo que es. La visión está allí, pero el hombre no corre hacia ella en procura de agua. A Sri Śaṅkara se lo debe entender a la luz de estos ejemplos ilustrativos. (...) Se debe saber que el mundo es *Brahman* y que no existe independientemente de Éste.

(...) Si el mundo aparece, ¿a quién aparece? ¿Cuál es la respuesta? (...) al Yo. Si no es así, ¿el mundo aparecería estando ausente el Yo conocedor? Por tanto, el Yo es la realidad. Esta es la conclusión de Sri Śaṅkara. Los fenómenos son reales como el Yo, no lo son independientemente del Yo (...) la realidad y la ilusoriedad son una misma cosa (...) el universo no puede ser real por sí sólo: es decir, independientemente de la Realidad subyacente⁴⁸⁵.

El mundo nos remite al Sí mismo o Conciencia en la que éste aparece; no sólo no es la negación de lo real, sino su símbolo y su prueba por excelencia:

“La prueba de lo Eterno está en lo transitorio, la prueba de la Verdad, en lo falso, y la evidencia de *Brahman* es *māyā*” (Nisargadatta)⁴⁸⁶.

* * *

Respecto a la cuestión del significado preciso del término “*māyā*”, hay que tener en cuenta que ésta es una noción compleja que, a lo largo de la historia de la escuela vedānta, ha tenido múltiples variantes de significado. Básicamente, o bien se la ha identificado con *avidyā* o *ajñāna* —la ignorancia inherente a la naturaleza humana—, o bien se le ha otorgado un carácter estrictamente metafísico: *māyā* es la potencia creativa de *Brahman* (*śakti*) que origina el mundo fenoménico, el poder cósmico que nos conduce a tomar lo empírico por lo real; en otras palabras: la fuente metafísica de la ilusión, y también, el efecto ilusorio en sí. Los advaitines postshamkarianos utilizarán intercambiamente los términos “*māyā*” y “*avidyā*” (éstos vienen a identificarse), tomando primacía el segundo en la explicación de la raíz de la esclavitud de la conciencia separada. Ante la pregunta por la razón de nuestra esclavitud, la respuesta es: *avidyā* (la ignorancia). Y el proceso de *avidyā* se explica, a su vez, por las sobreimposiciones o *adhyāsa*⁴⁸⁷.

Concebida como poder cósmico, *māyā* —afirma Śaṅkara— es anterior a la manifestación formal, y no se puede decir de ella ni que es ni que no es; pertenece al nivel

484 *Pláticas con Sri Ramana Maharshi*, Kier, Buenos Aires, 1993, p. 32.

485 *Pláticas con Sri Ramana Maharshi*, pp. 319 y 320.

486 *Semillas de conciencia*, p. 98.

487 Cfr. Max Müller, *Introducción a la Filosofía vedānta*, p. 81; también: E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, c. III.

causal que se distingue del *Brahman* inmanifiesto pero que, a su vez, es previo a la manifestación cósmica como su estado ontológicamente antecedente. En palabras de Śaṅkara: “*māyā* “es el mismo poder divino en el que *nāma-rūpa* permanecen indiferenciados y que es la forma latente del estado cósmico en el que *nāma-rūpa* están manifiestos”⁴⁸⁸. Lo propio de este poder es su capacidad de proyección y de ofuscación⁴⁸⁹.

Esta consideración ontológica de *māyā* viene a poner de manifiesto la potencialidad de ocultamiento intrínseca a la realidad, pues la posibilidad de lo manifiesto de revelar a *Brahman* es inseparable de su capacidad para ocultarlo. El hombre no sería, por consiguiente, la explicación última de *māyā*. Esta última no es en esencia un fenómeno antropológico o gnoseológico, sino estrictamente metafísico.

Bien se considere a *māyā* desde un punto de vista psicológico-gnoseológico o metafísico, en ambos casos *māyā* no es meramente un término negativo de privación de visión; es positivo en tanto que es origen de una ilusión efectiva. El ejemplo clásico del Vedānta al respecto es el del mago y sus trucos⁴⁹⁰: “El mago nos hace confundir la apariencia con la realidad; si bien, el mago no cae en su propio engaño. Para nosotros, la ilusión está causada por el poder del mago y por nuestra ignorancia. Para el mago, no hay ilusión en absoluto”⁴⁹¹.

Māyā tiene este poder “embaucador” hasta que se alcanza el conocimiento de *Brahman*. En este momento, *māyā* no desaparece, pero ya no es *avidyā*, sino *līlā*: juego, arte o habilidad (uno de los múltiples significados de *māyā*) de *Brahman*, en virtud del cual Éste, sin dejar de ser Uno sin segundo, se expresa en los muchos; una suerte de juego al escondite cósmico por el que *Brahman* juega a olvidarse de Sí al sumergirse en la apariencia de otro u otros, para luego reencontrarse; momentos de alejamiento y retorno que la cosmología védica simboliza en los movimientos de *prānava* y *prālāya*: la espiración y la inspiración de *Brahman*. En el momento en que el *jñānin* toma conciencia de su identidad con *Brahman*, ya no es cegado por *māyā* sino que comparte su poder: el poder de crear y jugar en el mundo. En este momento, el *jñānin* es, al igual que *Brahman*, *saguṇa* y *nirguṇa*; participa de sus movimientos de *prānava* y *prālāya*; “tiene ‘dos caras’ (...): la cara que mira hacia fuera, hacia el mundo de la dualidad y la multiplicidad, y la cara que mira hacia dentro, hacia su centro no diferenciado”⁴⁹². En virtud de su mirada hacia fuera, juega y crea; en virtud de su mirada hacia dentro, no olvida que juega.

Esta última reflexión viene a ser una anticipación de lo que pasaremos a considerar a continuación.

488 BSBh I.iv.9, p. 262.

489 “El poder de proyección, asociado a la potencia ofusadora, captura y ofusca al individuo con el sentimiento del yo.

Dominar el poder proyectivo, antes de reducir a la impotencia al poder ofuscador, es cosa muy difícil, pero el revestimiento (*māyā*) que esconde al *Ātman* se disipa cuando el aspirante es capaz de discernir el sujeto del objeto (...). *Vivekacūḍāmaṇi*, 344 y 345.

490 Cfr. BSBh II.i.21, p. 347 y BSBh I.iv.3, p. 249.

491 E. Deutsch, *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, p. 30.

“No es sorprendente que varias mitologías reconozcan una curiosa analogía entre la ambivalencia divina de Dios o del Salvador/Sabio, y la ambivalencia menos respetable del Embaucador, Bromista, Prestidigitador y Jugador”. A. Watts, *Las dos manos de Dios*, Kairós, Barcelona, 1995², p. 42.

492 A. Watts, *Las dos manos de Dios*, p. 42.

