

EL VEDĀNTA ADVAITA ANTE EL SUFRIMIENTO

Mónica Cavallé

I. INTRODUCCIÓN

Si hay una cuestión capaz de aglutinar en torno a sí los temas y nociones centrales de las enseñanzas metafísicas del medio y del lejano Oriente¹, es precisamente la cuestión del sufrimiento. Prácticamente todas estas enseñanzas coinciden en afirmar que su máximo interés se cifra en el sufrimiento y en la liberación del sufrimiento. Este énfasis en lo que es una cuestión directamente existencial no conlleva una subordinación del conocimiento puro a la praxis, de la metafísica a la ética, como algunos estudiosos occidentales han interpretado. Más aún, estas distinciones (conocimiento-praxis, metafísica-ética) carecen de sentido en el contexto del pensamiento más específicamente oriental, para el que el conocimiento metafísico tiene siempre, intrínsecamente, carácter operativo y una función liberadora; una liberación que es tanto emancipación de la ignorancia como del sufrimiento, pues ambos se consideran indisociables. No hay tal subordinación, en otras palabras, pues hablamos de una “liberación” que no es para estas enseñanzas un efecto o resultado extrínseco del conocimiento, sino que es idéntica a él. La fuente de la esclavitud interior y del sufrimiento es la ignorancia de la realidad, y ésta se desvanece con la luz del conocimiento del mismo modo en que la luz física disipa la oscuridad.

Decir que estas enseñanzas orbitan en torno al sufrimiento y a la liberación del sufrimiento, equivale a decir, por consiguiente, que se ocupan básicamente de la ignorancia y de la liberación de la ignorancia. Para la sabiduría oriental, conocer y ser coinciden y la ignorancia del Ser no es, por ello, una ignorancia de alcance meramente intelectual, sino existencial.

En estas páginas nos centraremos en la aproximación al sufrimiento llevada a cabo por una de las tradiciones orientales de sabiduría más paradigmática: el vedānta advaita índico o vedānta de la no-dualidad. Antes de pasar a explicar qué es el vedānta y qué significa “no-dualidad” (*a-dvaita*), señalaremos que la doctrina de la no-dualidad (*advaita-vāda*), lejos de ser exclusiva de la tradición vedānta, constituye el eje central de prácticamente todas las grandes tradiciones espirituales y metafísico-gnósticas. Encontramos esta doctrina no-dual en el mundo índico (en el vedānta advaita, en el śivaísmo de Cachemira, etc.), en el buddhismo (especialmente en el buddhismo mahāyāna, y dentro de éste, en el buddhismo zen), en el taoísmo, en el núcleo esotérico del islamismo (en el sufismo y la gnôsis shiíta), en la filosofía griega, o de ascendencia griega, ligada a los Misterios (el orfismo, el platonismo, el neo-platonismo), en ciertas vertientes del gnosticismo y de la mística especulativa (Eckhart, Angelo Silesio...), en el hermetismo, en la qabbālāh hebrea, etc.

Todos los *advaita-vāda* señalados comparten intuiciones estructuralmente análogas sobre la naturaleza última del ser humano y de la realidad, unas intuiciones no meramente teóricas, sino operacionales, que apuntan a la realización de las posibilidades latentes en las estructuras profundas de todo ser humano y que culmina, para todos ellos, en la intuición supra-objetiva de la no-dualidad última de lo real. Estas analogías conciernen, necesariamente, a la cuestión del sufrimiento, y de aquí que todas estas enseñanzas realicen un similar diagnóstico de su naturaleza, de su causa y de los medios conducentes a su superación.

¹Retomamos las designaciones que se han generalizado en el ámbito de los estudios orientales, en los que se suele distinguir entre un próximo, un medio y un lejano Oriente. El próximo Oriente correspondería a lo comúnmente denominado “Oriente medio”, el medio Oriente abarcaría el mundo índico, y el lejano Oriente, China y Japón.

Si bien la doctrina no-dual ha tenido eminentes representantes en Occidente, ha sido tematizada en toda su amplitud y radicalidad por los representantes de las más influyentes tradiciones metafísicas de Asia (el taoísmo, el buddhismo y el vedānta, fundamentalmente). Me centraré, por consiguiente, en el vedānta advaita, pero no nos interesará como una doctrina aislada dentro de las muchas que componen el rico y complejo panorama del pensamiento oriental, sino en lo que tiene de *advaita-vāda*, de doctrina sobre la no-dualidad, y más en concreto, de tradición paradigmática del no-dualismo asiático. Por ello, y para ilustrar el carácter universal de la doctrina advaita, no tendremos inconveniente en intercalar ocasionalmente en nuestra exposición alusiones a otras tradiciones no-duales diversas del vedānta. A su vez, tomaremos como referencia fundamental en nuestro acercamiento al vedānta advaita, las enseñanzas de uno de sus principales representantes contemporáneos: Nisargadatta Maharaj (1897-1981)².

II. EL VEDĀNTA ADVAITA

La palabra “vedānta” significa “fin de los Vedas” y alude, en una primera acepción, a las *Upaniṣad*, unos textos redactados en su mayor parte entre el 800-400 a.C. que recogen las enseñanzas que el maestro (*guru*) que había obtenido la “visión” o penetración intuitiva, directa, en la realidad última, transmitía al discípulo (*chela*) que buscaba la auto-realización metafísica. Los Vedas son unas colecciones de textos escritos a partir, aproximadamente, del 1500 a.C. que constituyen la matriz de la tradición hindú y la base de sus principales desarrollos teórico-prácticos. El número ingente y variadísimo de doctrinas que constituyen el hinduismo se unifican, de hecho, en su común pretensión de tener a los Vedas en su raíz. Las *Upaniṣad* son el “fin de los Vedas” en un doble sentido: son los textos que están localizados en la parte final de cada una de las compilaciones védicas y, a su vez, son el fin interno de los Vedas pues recogen lo que hay en ellos de conocimiento estrictamente metafísico, de conocimiento del Ser (*sadvidyā*).

El término “vedānta” alude, en una segunda acepción, a una de las seis tradiciones de pensamiento-espiritualidad, escuelas o *darśanas* reconocidas por la tradición índica de raíz védica. Esta escuela encuentra su fuente principal de inspiración en las *Upaniṣad* —de ahí la denominación de vedānta—, muy en concreto, en la doctrina upanishádica de la identidad entre *Ātman* (el Sí mismo o fondo último del yo) y *Brahman* (la esencia de todo lo existente).

El vedānta advaita es, a su vez, una sub-escuela del vedānta —la principal, y, sin lugar a dudas, la más audaz, profunda y sutil—, cuya doctrina adquirió cuerpo a través de la obra de Śaṅkara (788-820 d.C), un sabio y místico hindú al que algunos han denominado “el Santo Tomás de Aquino del hinduismo”. Se trata de una sub-escuela tan importante y conocida —pues compendia la que probablemente sea la doctrina metafísica índica más importante e influyente— que el término vedānta, utilizado sin mayores matizaciones, ha llegado, en la práctica, a ser sinónimo de vedānta advaita.

La esencia del vedānta advaita se considera tradicionalmente sintetizada en cuatro aforismos de las *Upaniṣad* denominados *mahā-vākya* (aforismos o sentencias fundamentales), cada uno de ellos perteneciente a un Veda:

—“Yo soy *Brahman*” (*Aham brahmāsmi*)³.

²Nisargadatta no dejó obra escrita; expresó sus enseñanzas a través de los diálogos que mantenía regularmente con discípulos y visitantes. Las palabras de Nisargadatta que citaremos en las siguientes páginas pertenecen a la obra *I Am That. Conversations with Sri Nisargadatta Maharaj* (translated from the marathi taperecordings by Maurice Frydman), la primera recopilación de diálogos entre Nisargadatta y sus visitantes que se dio a conocer al gran público.

³*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 4, 10 (también IV, 3, 20) del *Yajur-Veda*; *Mahānārāyana Upaniṣad*, 157-

- “Tú eres Eso” (*Tat tvam asi*)⁴.
 —“Este Yo es *Brahman*” (*Ayam ātmā brahma*)⁵.
 —“*Brahman* es Conciencia pura” (*Prajñānam brahma*)⁶.

La reflexión en torno al significado de estas sentencias nos servirá de guía para adentrarnos en el vedānta advaita y nos permitirá contextualizar su aproximación al sufrimiento. Como veremos, todos los *advaita-vāda* coinciden en afirmar que el sufrimiento tiene su origen en la ignorancia entendida como conocimiento deficiente de la naturaleza del yo y de la realidad. Los *mahā-vākya* señalados buscan expresar de forma sintética precisamente esto último: cuál es, según el vedānta advaita, la naturaleza última del sí mismo y de la realidad. En esta cuestión estrictamente metafísica nos centraremos en la primera mitad de este escrito; en la segunda mitad, ahondaremos directamente en la cuestión del sufrimiento.

III. NO-DUALIDAD (*A-DVAITA*)

Según el vedānta advaita, hay una única realidad, a la que las *Upaniṣad* denominan *Brahman*.

“Toda separación, cualquier tipo de extrañamiento y alineación es falso. Todo es uno; esta es la última solución a todo conflicto” (Nisargadatta)⁷.

Estas afirmaciones —“hay una única realidad”; “todo es uno”— no son tesis de carácter lógico-filosófico, o, como expresaría Wittgenstein, no pertenecen al ámbito de “lo que se puede decir”. La metafísica más específicamente oriental ha sido agudamente consciente de los límites del pensamiento discursivo, el cual, entre otras cosas, opera necesariamente con una lógica dual, binaria, de tal modo que sus categorías básicas son siempre parejas de opuestos. Por eso, cuando afirmamos que “la realidad es una”, creamos de inmediato un límite conceptual entre lo uno y lo que no es uno, entre la unidad y la diversidad o multiplicidad, y postulamos lo primero al excluir lo segundo. Ahora bien, no es esto lo que sostiene el vedānta advaita. Éste no alude a la unidad que tiene contrario. De aquí que esta enseñanza, de cara a evitar esta intrínseca limitación del lenguaje y de la mente dilemática y para en ningún caso sugerir que afirmar la unidad de lo real suponga confrontar la unidad a la multiplicidad y negar esta última, acuda a una expresión negativa: prefiere no hablar de “unidad” sino de “no-dualidad” (*advaita*).

La realidad, según el vedānta advaita, es “no-dual” o, como expresa una *Upaniṣad*, es “Uno sin segundo” (*Ekam evadvitīyam*)⁸.

Esta expresión no es exclusiva del vedānta advaita. Por ejemplo, en el *Hsin-hsin-ming* (S. VII), uno de los textos madre del buddhismo zen, se afirma:

“Cuando el dualismo desaparece, incluso la misma unidad carece de sentido. Por ello, cuando se nos pide una identificación directa sólo podemos decir: ¡No dos!” (Seng Tsán)⁹.

158.

⁴ *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 8, 7 y ss. del *Sama-Veda*

⁵ *Māṇḍūkya Upaniṣad*, IV, 2 del *Atharva Veda*.

⁶ *Aitareya Upaniṣad*, III, 5, 3 del *R̥g-Veda*. Otra numeración -varía según los traductores-: III, 1, 3 ó V, 3.

⁷ *I Am That*, p. 205; *Yo soy eso*, p. 349.

⁸ *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 2, 1-2.

⁹ *Hsin-hsin-ming*, 30. Este conciso tratado fue escrito por Seng-Ts’an, tercer patriarca del *Tch’an* (nombre chino del zen) después de Boddhidharma.

Decir que la realidad es no-dual (“no-dos”, “Uno sin segundo”) significa que no es “una” si entendemos por unidad lo que como tal puede aprehender la mente discursiva, es decir, la unidad que nuestra razón puede concebir, a la que accede el pensamiento representacional. La mente dual no puede aprehender la unidad metafísica, la no-dualidad. La unidad que concibe nuestra mente no es no-dualidad sino una unidad monista:

Los monismos (aquellas doctrinas que postulan que todo lo existente consiste en, o procede de, una única substancia) son la otra cara del dualismo pues, si bien buscan afirmar la unidad de lo real, lo hacen sin abandonar el condicionamiento dual de la mente; así, afirman dicha unidad tras contraponerla a la multiplicidad y excluir esta última. Ahora bien, lo que sostiene el vedānta advaita al afirmar que la realidad es “no-dual” es precisamente que ésta es ajena a toda relación (*asparśa*), a toda confrontación, que no puede contraponerse a nada (carece de “segundo”); lo que niega la expresión “no-dualidad” es justamente la posibilidad misma de toda oposición o exclusión en el seno de lo real. La unidad que excluye la multiplicidad (la unidad monista) no es la unidad no-dual.

Todo monismo, por otra parte, concibe la realidad de modo substancial, como una “res”, como algo determinado, entitativo. Como acabamos de señalar, vienen a decir que todo lo existente consiste en una misma y única substancia, una substancia que puede *res extensa* o *res cogitans*, substancia física (por ejemplo, los monismos materialistas) o sutil (por ejemplo, los monismos que afirman que esa substancia única es espíritu). Pero toda realidad substancial supone un límite, y éste, un más allá del límite; una cosa (*res*) excluye por definición cualquier otra cosa. El no-dualismo no es un monismo, pues la realidad única de la que nos habla el vedānta advaita no es una realidad objetiva, una substancia, una cosa, un qué; no es “algo” que es (si fuera “algo” excluiría todo lo que no es ese algo). *Brahman* no-dual carece de límites; no queda delimitado con respecto a algo diverso de sí. No se le puede aplicar ningún calificativo, atribución o determinación (decir de él que es materia, espíritu, bondad, ser, unidad, etc.), pues cualquier determinación implicaría un límite, así como la referencia a, y la exclusión de, su opuesto (si decimos que es materia, negamos que sea espíritu; si decimos que es uno, excluimos de él la multiplicidad; etc.).

La no-dualidad es unidad más allá de toda determinación, más allá de las dualidades con las que opera la mente (como la dualidad unidad-multiplicidad). La unidad monista, en cambio, es una determinación, y equivale a un término de la polaridad señalada.

Así expresan otros *advaita-vāda* la naturaleza no-dual del Principio único:

“*Talidad (Tattva)* no es ni lo que es existente, ni lo que es no existente; ni lo que es a la vez existente y no existente; no es ni lo uno ni lo múltiple, ni lo que es a la vez uno y múltiple, ni lo que no es a la vez uno y múltiple (...). Está totalmente más allá de la capacidad conceptualizadora del intelecto humano (...)” (Aśvaghōṣa)¹⁰.

“Él es demasiado elevado para tener un compañero, un semejante o un equivalente cualquiera”¹¹.

“La intensidad divina no permitió ningún extraño” (Ibn 'Arabi)¹².

“El *Tao* nunca ha tenido límites o fronteras”.

¹⁰ *Awakening of Faith in Mahāyāna*, trad. por D.T. Suzuki, Oriental Book Store, 1990. Cit. por D. T. Suzuki, *Budismo zen*, p. 29.

¹¹ *Tratado de la Unidad*, 1.4.3. [Estudiosos como Michel Chodkiewicz sostienen que es Awhad al-din Balyani y no Ibn 'Arabi el autor de esta obra]. Este tratado es una de las más claras y directas expresiones, dentro del ámbito sufi, del no-dualismo metafísico, y su formulación es extremadamente cercana a las posiciones del vedānta advaita.

¹² *El núcleo del núcleo*, V, 3.

“Las cosas tienen sus propios límites. Son éstos los contornos que las limitan. Pero los límites de lo ilimitado [del *Tao*], son lo ilimitado de sus límites”.

“El punto en el que esto y aquello no tienen pareja [donde no hay opuesto o contrario] es el quicio del *Tao*” (*Chuang-Tzu*)¹³.

“Todas las criaturas llevan en sí una negación; una niega ser otra. (...) En Dios, empero, hay una negación de la negación; es ‘Uno solo’ [Uno sin segundo] y niega todo lo demás, porque no hay nada fuera de Dios (...). Dios es Uno solo, es una negación de la negación [una negación de toda determinación y límite]” (M. Eckhart)¹⁴.

El vedānta advaita afirma la *aseidad* (lo que debe a sí mismo —a se— su existencia) de la realidad última, su auto-suficiencia, pero no, como los monismos, su substancialidad¹⁵. Para el advaita, *Brahman* no es algo substantivo, no es “algo” que es, y, por eso, la categoría de “substancia” le es inadecuada.

Esta noción —la de substancia— ha sido decisiva en la historia de la metafísica occidental, y aunque ha sido utilizada por el pensamiento filosófico en sentidos muy diversos, K. Nishitani sugiere que quizá todos ellos puedan resumirse en los dos siguientes¹⁶: substancia es, en una primera acepción, aquello que tiene existencia objetiva y que presupone al sujeto como su contraparte, y, en una segunda acepción, aquello que garantiza la auto-identidad de una cosa, el que ésta permanezca siendo igual a sí misma, es decir, lo que de ella subsiste bajo sus atributos¹⁷. Ahora bien, como hace ver Nishitani, sólo en relación a la razón representante una cosa puede ser aprehendida como substancia, como auto-identica, como siendo “esto” (A es siempre A) frente a “aquello” (nunca es B). Algo es aprehendido como idéntico a sí mismo sólo cuando es “esto” o “lo otro”, algo conceptualmente determinado, un objeto del pensamiento, es decir, sólo en su referencia al entendimiento humano¹⁸. Para el advaita, la categoría de substancia no compete a la realidad *per se*, no tiene alcance metafísico; es una categoría conceptual, un tipo de representación pragmática, necesaria para desenvolvernos prácticamente en el mundo, que sólo tiene sentido y utilidad dentro de los parámetros con los que opera nuestra mente representacional.

En conclusión: la unidad metafísica es la no-dualidad. Ésta es distinta de la unidad entendida como referente dual de la multiplicidad. La no-dualidad (la unidad metafísica), de hecho, trasciende la unidad y la multiplicidad —pues es más originaria que ambas—, no

¹³ *Chuang-Tzu*, c. 2, 8, c. 22, 10 y c. 2, 5.

¹⁴ *Tratados y Sermones*, pp. 454 y 455.

¹⁵ Cfr. Un monje de Occidente, *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, p. 37.

¹⁶ *Religion and Nothingness*, pp. 110 y ss.

¹⁷ Según Descartes: “Todo aquello en lo que reside de modo inmediato, como en su sujeto, o en virtud de lo cual existe cualquier cosa que percibimos, por ejemplo, una propiedad, cualidad o un atributo del que tenemos una idea real, se denomina *substancia* (...) [pues] un atributo real no puede ser un atributo de nada”. *Les principes de la philosophie*, en: *Oeuvres philosophiques* III, édition de F. Alquié, Bordas (Classiques Garnier), Paris, 1989, p. 122.

¹⁸ “En el campo de la razón, lo que las cosas son en sí es aprehendido como ‘substancia’.

Éste es el motivo por el cual el campo de la razón no es el ámbito donde una cosa es en su elemento (*home-ground*) tal y como es en sí misma (...). Con vistas a acceder al hecho de *que (that)* el fuego es, la razón invariablemente sigue la ruta de preguntar *lo que (what)* el fuego es. Aborda el ser actual por vía del ser esencial.

(...) Este punto de vista no penetra inmediata y directamente en que algo *es*. No nos pone en contacto con el elemento/fundamento (*home-ground*) de la cosa, con la cosa en sí misma”. *Religion and Nothingness*, pp. 114 y 115.

negándolas, sino integrándolas o asumiéndolas; viene a ser una suerte de tercer término que permite relativizar y superar el nivel de la experiencia dilemática.

Desde estos supuestos, ¿cuál es, pues, para el vedānta advaita la relación existente entre el Principio último no-dual y el mundo múltiple? Ahondaremos en este punto más adelante. Sólo adelantaremos lo siguiente: si *Brahman* no-dual no deja nada fuera de sí, todo lo existente, en su diversidad o multiplicidad, y la existencia fenoménica en su conjunto, considerada como un todo unitario, no pueden ser distintos de *Brahman*, no pueden constituir una realidad paralela a Él, es decir, han de ser *Brahman*. Pero, a su vez, no pueden ser *Brahman* como una suerte de modificación suya, pues *Brahman* no está sujeto a transformación de ningún tipo. Tampoco pueden ser *Brahman* como si la realidad de *Brahman* y la del mundo coincidieran, o como si el mundo fuera una parte de *Brahman*. *Brahman* y el mundo no pueden nivelarse, situarse en el mismo plano ontológico, pues el Principio no-dual, carente de relaciones, de determinaciones y límites, eterno, auto-suficiente, etc., es radicalmente otro con respecto a las cosas y procesos que constituyen la existencia fenoménica. El mundo ha de ser *Brahman*, pero *Brahman* en ningún caso equivale al mundo ni tiene nada que ver con el mundo.

Ramana Maharshi resume así la naturaleza de esta paradoja o contradicción aparente:

“El mundo no es otro ser similar al Ser. No es distinto del Ser, [no es idéntico al Ser] ni tampoco es parte del Ser”¹⁹.

1. “BRAHMAN ES CONCIENCIA PURA” (*PRAJÑĀNAM BRAHMA*)

Quizá nos ayude a comprender mejor el significado y el alcance de la afirmación advaita de que la realidad última es no-dual, la indagación en el último *mahā-vākya* referido, el que enuncia que “*Brahman* es Conciencia pura” (*Prajñānam brahma*). Para ello, atenderemos previamente a lo que la observación fenomenológica nos revela sobre la naturaleza de la *conciencia*. No aludimos ahora a este término en su significación moral o ética, sino en su acepción más originaria: hablamos de la conciencia entendida como el sentido puro de ser, y de ser como presencia lúcida, que constituye el trasfondo y el entramado mismo de toda nuestra experiencia; como aquello que nos capacita para conocer, una capacidad que es más originaria que el proceso cognitivo en sí y que su fruto: el conocimiento.

La conciencia así entendida es el fundamento de toda nuestra experiencia; no hay experiencia sin conciencia. La conciencia nunca es objeto o contenido de experiencia, sino la condición de posibilidad de que algo pueda ser experimentado, es decir, de que se constituya como un objeto (interno o externo).

“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?” (Śaṅkara)²⁰

Fenomenológicamente, la conciencia se experimenta a sí misma como “capacidad de nihilización”²¹, como “una pura y simple negación de lo dado” (Sartre)²², como una libertad e indeterminación radical en el corazón mismo de toda experiencia. Se revela como carente de todo atributo o contenido objetivo, como absolutamente incondicionada o vacía; un vacío en virtud del cual puede serlo todo. La conciencia no es nunca “algo” que es —*res (thing)*—, sino más bien *nada (no-thing)*. Es indistinguible de sus contenidos —percepciones, pensamientos, voliciones,

¹⁹ *Sé lo que eres*, p. 53.

²⁰ *Vivekacūḍāmaṇi*, 215. [Obra tradicionalmente atribuida a Śaṅkara, pero cuya autoría es dudosa].

²¹ Cfr. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, p. 216

²² *Ibid.*, p. 478.

etc.—; más aún, asume totalmente las formas y cualidades de estos últimos, ya que en sí misma es *nada*. Pero, a su vez, conserva su carácter irreductible frente toda cualidad objetual, su capacidad de desvincularse de todo contenido particular de conciencia, quedando siempre libre con relación a ellos y absolutamente inafectada por ellos.

La contraposición entre la conciencia y lo objetivo o entitativo, entre la conciencia y lo que es contenido de conciencia —al igual que la relación entre *Brahman* y el mundo—, no ha de interpretarse como una relación dual o dilemática, pues, como acabamos de afirmar, la conciencia no es “algo” que pueda ser contrapuesto a otro “algo objetivo”, no es “algo” que pueda constituirse como referente de medida (interno-externo, sujeto-objeto...), sino más bien *nada*. Eso sí, se trata de una “nada” en la que todo es y en virtud de la cual todo puede ser. La contraposición señalada habría de interpretarse, en todo caso, en términos de lo que Heidegger denomina “diferencia ontológica” (*ontologische Differenz*). Según Heidegger, “diferencia óptica” es la diferencia existente entre dos realidades ontológicamente simétricas, entre dos realidades objetivas o entitativas. La diferencia ontológica es cualitativamente diferente. Así, por una parte, es “diferencia”, es decir, no equivale a la unidad monista —pues la conciencia inobjetiva es siempre radicalmente otra con respecto a aquello que ilumina, manifiesta o posibilita—; pero, a su vez, no es diferencia óptica, pues si bien la conciencia es irreductible a todo contenido de conciencia, a lo objetivo o entitativo —y precisamente por ello no niega sino que respeta las diferencias ópticas relativas—, todo contenido de conciencia no es, en último término, más que conciencia.

2. “YO SOY” (*AHAM ASMI*)

Al inicio de su comentario a la *Kena Upaniṣad*, Śaṅkara distingue entre la Conciencia pura y universal (*cit, sākṣi caitanya*), el fundamento de todas las otras formas de conocimiento, y la cognición relativa, la conciencia intencional u objetiva o conciencia modificada (*citta, vṛitti caitanya*). La primera es la misma esencia del yo y es auto-luminosa (*svaprakāśa*), pues no depende de otra cognición para ser conocida. La segunda aparece en relación con objetos particulares y está sujeta a cambio: cabe hablar de un aumento o disminución del conocimiento, de error, de duda, de falsedad o verdad, etc. La primera es *svarūpa jñāna*: Conciencia previa a la diferenciación entre lo conocido (*prameya*), el medio de conocimiento (*pramāṇa*) y el conocedor (*pramātā*). La segunda, por el contrario, es *vṛitti jñāna*: la cognición en la que estas diferencias están presentes.

Para el advaita, la Conciencia pura (*cit*) es la esencia de toda realidad objetiva y subjetiva; es aquello por cuya virtud las cosas son lo que son y nosotros podemos conocerlas.

“Este soberano interior no es visto nunca pues Él es el que ve; jamás puede ser oído pues Él es el que oye; jamás se le puede percibir pues Él es el que percibe; jamás se le puede concebir porque Él es el que concibe. Él es tu Yo, tu soberano interior e inmortal. Todo lo demás es ilusorio” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)²³.

Decir que la Conciencia-en-sí es la esencia de la subjetividad equivale a decir que es el fondo último del yo; de hecho, es lo único que propiamente puede denominarse “yo”. Según el vedānta advaita, lo que ordinariamente denominamos “yo”: nuestro cuerpo, pensamientos, voliciones, experiencias, etc., en realidad no son conciencia, sino contenidos de conciencia; son algo experimentado o experimentable (el yo empírico), pero no el experimentador puro en sí que, según el advaita, es el Sí mismo metafísico (*Ātman*)²⁴ o verdadero Yo.

Śaṅkara, al inicio de sus *Comentarios a los Brahma-sūtra*, invita a vislumbrar la diferencia radical existente entre el yo empírico y el Sí mismo metafísico a través de la consideración de

²³ III, 7, 23.

²⁴ En sánscrito, la palabra *Ātman* equivale al pronombre reflexivo “sí”.

cómo lo susceptible de ser conocido o experimentado como un objeto nunca puede ser sujeto. El verdadero Sí mismo es aquello que en nosotros es sujeto puro, un sujeto que en ningún caso puede ser objeto, es decir, que es más originario que nuestra dimensión psicofísica, pues el cuerpo y los procesos y contenidos de la vida psíquica y anímica son, o pueden ser, cognoscibles, experimentables. El verdadero Sí mismo es Conciencia pura; es Presencia lúcida inobjetiva que aúna ser y conocimiento:

“Conocer el Ser [o Sí mismo] quiere decir ser el Ser (...). Ninguno niega su propia existencia, como no niega la existencia de los ojos aunque no los podamos ver. El problema surge porque tratamos de objetivar al Ser, de la misma manera en que objetivamos los ojos cuando nos ponemos un espejo enfrente. Usted está tan acostumbrado a objetivar que ha perdido el conocimiento de usted mismo, simplemente porque el Ser no puede ser objetivado” (Ramana Maharshi)²⁵.

La Conciencia pura, en la que radica la naturaleza última del Sí mismo, no equivale a una suerte de conciencia limitada, individualizada, de substancia individual pensante. Como ya apuntamos, la categoría de substancia, incluso la de una *res cogitans* o substancia pensante, oculta su naturaleza, pues nada puede limitar a aquello que carece de toda determinación y es, de hecho, la condición de posibilidad misma de toda objetivación y determinación. La conciencia carece de todo límite y, por ello, no puede tener carácter individual. Cualquier rasgo limitante es algo que “aparece” a la conciencia, pero nunca Conciencia pura en sí.

Cit carece de toda determinación pues es puramente supra-objetiva. Si tuviera atisbos de objetividad, a su vez, tendría que ser relativa a una conciencia, y ello en una regresión sin fin.

“Nisargadatta (N): (...) La persona [el yo empírico] es la única que es observable objetivamente. El observador está más allá de la observación. Lo que puede observarse no es el Sí mismo real.

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

N: 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 (...)”²⁶.

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”²⁷.

²⁵ *Sé lo que eres*, p. 38.

²⁶ *I Am That*, p. 219; *Yo soy eso*, 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, *Brama-sūtra-bhāṣya*, II.iii.7, p. 455.

²⁷ *Bhagavad Gītā Bhāṣya*, XIII, 2.

“Lo visto (*drśya*) no puede confundirse jamás con el veedor (*drk*)”²⁸. “(...) no podemos ser lo que percibimos; el que percibe tiene que ser distinto de lo que percibe” (Nisargadatta)²⁹. El verdadero y único Sí mismo —afirma el advaita— es el Sí supraobjetivo fuente y testigo (*sākṣin*) de todo objeto y de todo estado; es la Conciencia pura, condición de posibilidad de toda experiencia. Ésta es el fondo no cambiante que atestigua todo cambio; es lo que nos permite sentir y exclamar a cada instante —más allá de lo que en nosotros cambia, pues atestigua el cambio sin ser afectado por él—: “Yo soy” (*Aham asmi*).

Lo que ordinariamente denominamos “yo” (este cuerpo, estos pensamientos, creencias, recuerdos, esperanzas, etc.) no ha dejado de cambiar en el decurso del tiempo; pero lo que permite exclamar “Yo” y es testigo de dichos cambios permanece.

“(...) el *Ātman*, a través de las mutaciones de la vigilia, del sueño y del sueño profundo, a lo largo de la infancia, la juventud, la madurez y la vejez, resplandece siempre, revelándose (...) como el Sí mismo eterno” (Śaṅkara)³⁰.

Según el vedānta advaita, esta Conciencia pura y no-dual que es la esencia de toda realidad objetiva y subjetiva, el fondo mismo de la subjetividad, se manifiesta en el ser humano en el sentido *Yo soy*, en el sentido de ser y de ser como presencia consciente. Para el advaita, este sentido lúcido de ser es lo único realmente auto-evidente:

“No hay un individuo que por un instante no tenga la experiencia del Ser”.
“Todo el mundo dice ‘Yo soy’” (Ramana Maharshi)³¹.

La conciencia no puede ser objeto de conocimiento, pero puede ser experimentada de forma directa e inobjetiva. La conciencia “sabe” inobjetivamente de sí a través de lo que el vedānta advaita denomina “conocimiento por identidad” (*jñāna*): aquel conocimiento no-dual en el que el conocedor es uno con lo conocido. La conciencia no sabe de sí al reflexionar sobre sí, al devenir objeto de sí misma (la Conciencia pura es más originaria que la conciencia auto-reflexiva), sino sencillamente siendo sí misma. Sabe de sí de forma absolutamente inmediata, al mantener una intimidad total con su propia realidad. No necesita iluminarse, porque ella misma es luz. Su naturaleza auto-perceptiva no es algo añadido a ella, sino su propia naturaleza. Es presencia pura en la que se identifican ser y conocer.

El Sí mismo no precisa, pues, ser probado, pues es “auto-luminoso” (*svaprakāśa*); es auto-evidente³² y fuente de toda evidencia. No lo conocemos de forma mediata; lo conocemos porque lo somos, porque somos en su luz.

“El Sí mismo, cuya naturaleza es conocimiento puro, no necesita de otros medios de conocimiento para conocerse a sí mismo, de la misma manera que una lámpara no necesita otra lámpara para alumbrarse” (Śaṅkara)³³.

²⁸ *Vivekacūḍāmaṇi*, 183.

²⁹ Cit. por Ramesh S. Balsekar, *Pointers from Nisargadatta Maharaj*, p. 6.

³⁰ *Dakṣiṇāmūrtistotra*, 7.

³¹ *Sé lo que eres*, p. 25 y p. 30.

³² “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*, p. 2.

“No puede conocer al conocedor, puesto que usted es el conocedor. El hecho de conocer es la prueba del conocedor. No necesita más prueba” (Nisargadatta)³⁴.

“P: La experiencia puede ser errónea y engañosa.

N: 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)³⁵.

3. “YO SOY *BRAHMAN*” (*AHAM BRAHMĀSMI*)

De igual modo que sin ojo no hay visión, sin conciencia no hay percepción posible. Como nos decía Śaṅkara: “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?”³⁶.

Decir que no hay realidad fenoménica sin conciencia que la atestigüe equivale a decir que no hay mundo sin Conciencia. Por mundo fenoménico o manifestado hay que entender, en este contexto, todo aquello que puede ser percibido, concebido, conocido o experimentado de cualquier forma. La Conciencia pura —lo que manifiesta todo sin ser, a su vez, manifestado por nada— es, según el vedānta, la realidad última y el fundamento mismo (*Brahman*) del mundo fenoménico.

Brahman es Conciencia pura (*Prajñānam brahma*)³⁷. Y *Brahman* es *Ātman*. La referencia de ambos términos es idéntica, sólo cambia el punto de vista relativo en su consideración: 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*. De aquí la afirmación del vedānta de que todos los seres constituyen una única existencia indivisible, de que hay un único Yo metafísico, un único Sí mismo o *Ātman*.

La realidad última no-dual (*Brahman*) es idéntica al fondo último del yo (*Ātman*). El vedānta advaita, retomando una intuición central de las *Upaniṣad*, afirma la identidad esencial del ser individual con el Absoluto transpersonal. Esto es lo que nos revelan los tres primeros *mahāvākya* que sintetizan la esencia del vedānta: “Yo soy *Brahman*” (*Aham brahmāsmi*), “Tú eres Eso” (*Tat tvam asi*)³⁸, “Este Yo es *Brahman*” (*Ayam ātmā brahma*).

4. *SAT-CIT-ĀNANDA*

El vedānta describe a *Brahman* como *sat-cit-ānanda*: la plenitud de ser (*sat*), de conciencia (*cit*) y de bienaventuranza (*ānanda*). Hemos visto el significado que tiene en este contexto afirmar que *Brahman* es Conciencia pura³⁹. A su vez, cuando el vedānta describe a la *Brahman* como Ser (*sat*), lo que busca expresar es que es la realidad última, la fuente metafísica de todo lo que es. En este contexto, el término “ser” no tiene carácter determinativo o atributivo. La metafísica oriental

³³ *Ātmabodha*, 29. [Una de tantas obras tradicionalmente atribuidas a Śaṅkara, pero cuya autoría es dudosa].

³⁴ *I Am That*, p. 360; *Yo soy eso*, p. 583.

³⁵ *I Am That*, p. 437; *Yo soy eso*, p. 700.

³⁶ *Vivekacūḍāmaṇi*, 215.

³⁷ *Aitareya Upaniṣad*, V, 3.

³⁸ Cuando en las *Upaniṣad* se habla de lo Absoluto del modo más inclusivo y enfatizando su carácter impersonal se suele utilizar el neutro *Tat*: Eso.

³⁹ Más adelante nos detendremos en la descripción de *Brahman* como *ānanda*.

no ha caído en el onto-logismo criticado por Heidegger y que, según él, ha caracterizado buena parte de la historia de la metafísica occidental. Así, el Ser del que nos habla el advaita no es un ser concebido al modo del ente, un ser objetivable, apresable por la representación; no es el ser que está limitado dualmente por el no-ser, ni tampoco es una suerte de Ente supremo. Es un Ser supra-objetivo, más originario que la misma dualidad sujeto-objeto, que la dualidad ser-no ser y, en general, que toda posible dualidad. Es más bien un vacío (*śūnya*); no un vacío inerte o nihilista, sino la pura potencialidad creativa de ser. Es *Nada* (*no-thing*) entendida como lo anterior al ser (al ser que se contrapone al no-ser), como la fuente del ser, pero, en ningún caso, como su contrario, como negación.

5. LA NO-DUALIDAD DE *BRAHMAN* Y EL MUNDO

En este punto de nuestra reflexión, podemos retomar la cuestión, planteada anteriormente, de la relación no-dual existente entre *Brahman* y el mundo, pues quizá estemos ahora en condiciones de comprenderla con mayor alcance.

Señalábamos que, para el advaita, afirmar la unidad de lo real no supone confrontar la unidad a la multiplicidad y negar esta última. De forma análoga a como la observación fenomenológica nos revela que la conciencia es inafectada por sus contenidos, siendo, a su vez, la naturaleza íntima de todos ellos, pues todos son conciencia, el advaita sostiene tanto la trascendencia como la inmanencia radical de *Brahman* con relación al mundo.

No hay un “más allá” de *Brahman*. *Brahman* no puede estar confrontado al mundo manifiesto; ha de asumirlo o abarcarlo de alguna manera. Su unidad no es la “unidad” que excluye la multiplicidad, el ámbito de lo múltiple. Y por otra parte, *Brahman*, carente de todo límite, relación, determinación, etc., no puede ser nivelado con ninguna de las cosas o procesos del mundo. En ningún caso es “algo”, una cosa entre las cosas, ni tiene nada que ver con lo que es algo o cosa. *Brahman* es la sede inmanente del mundo y, a su vez, es absolutamente trascendente con relación a él. Es uno con todo lo que es, y, a su vez, no es nada de lo que es ni tiene nada en común con lo que es.

“*Brahman* es radicalmente otro que el mundo; [y a su vez] más allá de *Brahman* no hay nada” (Śaṅkara)⁴⁰.

En palabras del místico neoplatónico Plotino:

“Él no es ninguno de los seres y es todos los seres”⁴¹.

O según el sabio taoísta Chuang Tzu:

“[Es] el *Progenitor* de los diez mil seres que hace las cosas sin hacerse cosa en las cosas”⁴².

Brahman no es propiamente *uno* —decíamos—, es “no-dual”. Y por ser “no-dual” no excluye la multiplicidad ni se opone a ella. Afirmar el carácter no-dual de la realidad última no implica anular las diferencias, la multiplicidad de lo existente, como si *Brahman* fuera una especie de magma indiferenciado —sería así si se entendiera la enunciación “todo es *Brahman*” como una mera proposición lógica, es decir, desde el nivel de la mente dual—. La afirmación advaita de la unidad esencial de lo real no niega las distinciones y dualidades que constituyen el

⁴⁰ *Ātmabodha*, 63.

⁴¹ *Enéadas*, VI, 32.

⁴² *Chuang-Tzu*, c. 20, 1 y c. 11, 9.

mundo manifiesto; lo único que niega es que la diversidad de la existencia fenoménica equivalga a separación u oposición esencial:

“La realidad es una. Hay opuestos, pero no, oposición” (Nisargadatta)⁴³.

“El *jñānin* [el conocedor de la realidad] percibe unidad en todas las diferencias (...) La igualdad no implica ignorancia de las diferencias (...) El *jñānin* aprecia las diferencias pero siempre percibe y tiene la experiencia de la única realidad en todas ellas” (Ramana Maharshi)⁴⁴.

IV. AUTO-INDAGACIÓN (*ĀTMA-VICĀRA*)

“Hombre, concóctete a ti mismo y conocerás el universo y a los dioses”. Este adagio de la tradición hermética, inspirado en la sentencia inscrita en el templo de Apolo en Delfos, resume la tarea de todos los *advaita-vāda*. El vedānta advaita es, en esencia, una invitación al conocimiento de nuestra verdadera identidad. Su objetivo no es otro que la superación de la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza, una ignorancia que es, en sí misma —*Ātman* es *Brahman*— ignorancia de la realidad.

Una de las prácticas recomendadas en la tradición advaita para despertar del olvido de nuestra naturaleza profunda es el *ātma-vicāra* o “indagación en la naturaleza del yo”. Esta indagación no ha de ser confundida con un mero auto-análisis o auto-observación psicológicos, pues su objetivo último no es el conocimiento del yo empírico, sino del Yo metafísico, del Ser como fuente y raíz de la propia subjetividad y de todo lo que es. Si el conocimiento de sí del que nos habla todo *advaita-vāda* fuera un mero auto-examen psicológico que no quebrara los márgenes de nuestra individualidad, poco sentido tendría la máxima citada inspirada en la inscripción de Delfos, o la sentencia análoga de la *Muṇḍaka Upaniṣad*: “Conoce en ti aquello que conociéndolo, *todo* se torna conocido”⁴⁵.

El *ātma-vicāra* es una pesquisa no intelectual que tiene como eje la pregunta: “¿Quién soy yo?”; su práctica consiste, básicamente, en un estado de observación pura, de atención alerta, que permite advertir la ordinaria excentricidad de nuestro estado ordinario de conciencia, su tendencia constitutiva a confundirse con sus contenidos; esta comprensión permite que la conciencia retorne a sí misma, a su propia fuente, y se manifieste en su verdadera naturaleza, como Conciencia pura. El *ātma-vicāra* invita, en otras palabras, a reorientar la atención desde las experiencias hacia el experimentador, desde los pensamientos hacia la fuente de la que brotan, desde los contenidos cambiantes de la conciencia hacia la Conciencia pura en sí.

El *ātma-vicāra* nos revela que no somos esencialmente el cuerpo, ni nuestros pensamientos, sentimientos, experiencias, etc., pues éstas son realidades cognoscibles y experimentables, mientras que la conciencia que atestigua todo ello no es un contenido particular de experiencia entre otros, sino el factor supra-objetivo mismo que los sustenta. “‘Yo soy’, pero no soy ‘esto’ ni ‘aquello’”, pues ninguna atribución objetiva compete al Sí mismo real, vivenciado de forma inmediata como presencia lúcida, como sentido puro de ser sin atributos. El movimiento de la auto-indagación adopta, de este modo, una metodología negativa, lo que el advaita denomina *neti-neti* (*ni esto, ni aquello*): “No soy *esto* o *aquello*, porque no soy ningún contenido objetual, nada cognoscible o experimentable”.

“Yo no soy el cuerpo, ni los sentidos, ni la mente, no soy el sentido del yo

⁴³ *I Am That*, p. 219; *Yo soy eso*, p. 371.

⁴⁴ *Sé lo que eres*, p. 58.

⁴⁵ I, 1, 3.

[individual], ni el conjunto de las energías vitales ni tampoco el intelecto (...) Yo soy el Sí mismo íntimo, el testigo eterno” (Śaṅkara)⁴⁶.

Esta vía negativa contiene dos momentos internos:

—*Viveka*: la discriminación o el discernimiento entre lo falso y lo verdadero que se logra cuando se ve lo falso como falso —en el caso que nos ocupa, cuando se advierte que no compete al Sí mismo ninguna calificación o determinación—.

—*Vairāgya*: el desapego o el abandono de las falsas identificaciones. Este desapego no es el resultado de un acto volitivo posterior a *viveka*; es idéntico a esta última, pues acontece espontáneamente en la comprensión directa del sin sentido de la auto-identificación con ciertos objetos o rasgos objetivos, de la confusión de éstos con el Sí mismo real.

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

“Para ser, no debe ser nadie”.

“Abandone toda idea sobre sí mismo y simplemente sea”.

“No se dé nombre ni forma. En la oscuridad y el silencio la realidad es encontrada”⁴⁷.

1. ADHYĀSA

“El estado de realización del Ser, no es llegar a una meta distante o adquirir algo nuevo, sino meramente ser lo que uno siempre es y lo que uno siempre ha sido. Lo único que se requiere es dejar de percibir lo falso como verdadero” (Ramana Maharshi)⁴⁸.

El *ātma-vicāra* no se orienta a aprehender lo verdadero, sino a percibir lo falso como falso. En otras palabras, no se encamina a realizar o a conocer el Ser o Sí mismo real, pues Éste es, de hecho, lo único que es y la condición de posibilidad misma del *vicāra*. No hay método ni estrategia ni proceso que nos pueda conducir a la realidad última, pues toda estrategia y todo proceso la presupone y es ya, de hecho, el movimiento mismo de la realidad. La idea de un proceso orientado a “alcanzar” el Ser sólo refuerza el error perceptivo que se trata de disolver: la sensación de lejanía con relación a lo que se pretende alcanzar, es decir, la creencia de que hay un yo individual separado, distinto de la realidad última, que, mediante sus medios individuales, ha de encaminarse hacia ella. Así lo expresa Ramana Maharshi:

“No hay mayor misterio que éste: siendo la realidad tratamos de alcanzar la realidad. Creemos que algo está cubriendo nuestra realidad, que debe ser destruido antes de que la realidad sea alcanzada. Todo esto es ridículo. Un buen día usted mismo se reirá de sus esfuerzos pasados. Eso que estará presente el día que se ría, está aquí y ahora”⁴⁹.

“Si hablamos de conocer el Ser debe haber dos seres: uno que conoce y otro que es conocido. El estado que nombramos, la ‘realización’, es simplemente ser uno

⁴⁶ *Śivapañcākṣaram*, 1.

⁴⁷ *I Am That*, p. 371, p. 197, y p. 305; *Yo soy eso*, p. 601, p. 338 y p. 498.

⁴⁸ *Sé lo que eres*, p. 17.

⁴⁹ *Sé lo que eres*, p. 79.

mismo, no ser alguna cosa o convertirse en algo (...) Uno no puede describir tal estado. Uno tan sólo lo puede ser. Claro, hablamos comúnmente de la realización del Ser por no contar con un término mejor. Pero ¿cómo ‘realizar’ o hacer real lo único que es real?”⁵⁰

Lo que obstaculiza nuestra naturaleza profunda no es algo real —pues ¿qué puede ocultar la realidad única?—, sino un mero error perceptivo. Basta caer en la cuenta del mismo, ver lo falso como falso. El movimiento de la auto-indagación no trata, por consiguiente, de “alcanzar” la realidad, sino de eliminar lo que la cubre ante nuestro estado de conciencia ordinario; busca acabar con el señalado error perceptivo, neutralizar la acción inercial mediante la cual atribuimos al Sí mismo determinaciones que no le convienen, y en virtud de las cuales creemos ser lo que no somos, una acción que es denominada por el vedānta: *adhyāsa* o acción de superponer⁵¹.

Los atributos propios de las realidades objetivas no pueden ser transferidos al sujeto puro ni viceversa —nos decía Śaṅkara, al inicio de sus *Comentarios a los Brahma-sūtra*—; pero no obstante —continúa— debido a una ausencia de discriminación entre realidades que son totalmente dispares, se perpetúa un comportamiento humano natural basado en la auto-identificación que adopta la forma “yo soy esto” (*aham idam*) o “esto es mío” (*mana idam*). Este comportamiento tiene por causa la ignorancia (*avidyā*) y el ser humano recurre a él mezclando lo real y lo irreal como resultado de la sobre-imposición (*adhyāsa*) de realidades entre sí y de sus atributos mutuos⁵².

Adhyāsa significa sobreimposición en el sentido de falsa imputación. El ejemplo advaita clásico al respecto es el de la serpiente y la cuerda. Alguien ve una serpiente donde sólo hay una cuerda, es decir, sobreimpone a la cuerda la imagen de la serpiente. La serpiente inexistente se vuelve realidad para el que la percibe, mientras que la cuerda real parece no existir. Esta sobreimposición es un error perceptivo que en ningún caso afecta a la realidad, a la cuerda en sí, si bien, no deja, por ello, de tener efectos muy patentes y efectivos en quien realiza esa falsa imputación, como, por ejemplo, la sensación acuciante de temor.

Según el advaita, es este tipo de sobreimposición lo que da lugar a *ahaṃkāra*: el sentido del “yo” individual (el sentido de ser un yo particular, substancial, separado y limitado) y de lo “mío”, como opuestos a lo que es “no yo” y “no mío”. *Ahaṃkāra* significa literalmente “lo que hace el yo” (*aham* = yo).

“Así como una cuerda puede parecer una serpiente por ignorancia de [su naturaleza de] cuerda, de la misma manera el *Ātman* aparece como *jīva* [yo individual], debido a la ignorancia acerca de la naturaleza propia del *Ātman*” (Śaṅkara)⁵³.

Si la Conciencia pura de ser se expresa en el sentido “Yo soy” sin atributos, la conciencia de ser del yo separado se expresa en el sentido: “yo soy esto y aquello” (el énfasis se sitúa en *esto* y en *aquello*). Esta falsa imputación, este acto de pseudo-objetivación y pseudo-entificación del Ser o Sí mismo real, de lo que en ningún caso es objeto, da origen a la conciencia individual separada. Es así como se forja la falsa conciencia de ser un yo esencialmente aislado de los otros “yoes” y cosas del mundo y separado de su fuente.

2. LA CONSTITUCIÓN DEL EGO O PENSAMIENTO-YO (*AHAM-VRITTI*)

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵¹ “(...) en el fondo tú no eres tú; pero tú no lo sabes”. Ibn 'Arabí, *Tratado de la Unidad*, 1.7.1.

⁵² *Brama-sūtra-bhāṣya*, I.i.

⁵³ *Śvapañcāṣaram*, 2.

Para el vedānta advaita, la persona humana individual o *jīva* posee una realidad empírica, fenoménica. Esta enseñanza en ningún caso niega la existencia de nuestra dimensión individual, asociada a nuestro organismo-psicofísico; sencillamente, sostiene que, si bien nuestra estructura psicofísica es el vehículo y el *locus* fenoménico del sentido del Yo, dicha estructura no equivale a este último ni es el origen de este último⁵⁴.

Según el advaita, *jīva* o la persona individual no es ilusoria en su realidad relativa, sino sólo cuando se otorga carácter absoluto, cuando pretende constituirse como una realidad sustancial e independiente y olvida que su realidad última es *Ātman* y que es *Ātman* lo que dice y siente “Yo” en él. Cuando tiene lugar este olvido, originado en *adhyāsa*, *jīva* ya no es la evidencia de *Ātman*, su rostro visible (como el mundo es el rostro visible de *Brahman*), sino su velo (*māyā*). Se constituye así el “ego”: el yo individual separado. [De ahora en adelante utilizaremos indistintamente los términos “ego” y “yo”; la minúscula diferenciará a este último del término “Yo” con el que aludiremos al Yo metafísico o Sí mismo real]

El ego no es lo que somos sino lo que creemos ser. Carece de realidad ontológica; tiene sólo existencia psicológica, pues consiste en un acto de errada identificación (*adhyāsa*) por el que olvidamos lo único realmente auto-evidente —aunque evasivo para la mente dual, pues su evidencia no es objetiva sino inobjetiva—: que somos el trasfondo lúcido y vacío en el que todo es. El ego se sustenta en la confusión de la Conciencia pura con ciertos contenidos de conciencia, una confusión-identificación que toma la forma de “pensamiento-yo” (*aham-vritti*): “Yo soy esto”; “esto es mío”. El ego es sólo un pensamiento, no es una entidad real; es un pensamiento entre otros al que erróneamente se le otorga la categoría de pensador de pensamientos y de sujeto de acciones. No tiene ser en sí mismo; no es más que una idea o complejo de ideas.

En otras palabras, no hay identidad, quién o continuidad real en el nivel de la persona separada. La apariencia de continuidad se debe a que la memoria sostiene esta imagen mental en el tiempo, una memoria cuya carga necesita el ego para su conservación. 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’ ”⁵⁵.

“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 endebletes 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” (Nisargadatta)⁵⁶.

Según el advaita, el ego es el sentido ordinario de identidad de la mayoría de nosotros; aquello a lo que solemos referirnos cuando decimos “yo” (ciertos rasgos físicos y temperamentales, supuestas cualidades o defectos, tenencias, logros, apegos, ideas, ideales, creencias, recuerdos, esperanzas, etc.) y que establece nuestros límites. Es una imagen psicológica o auto-imagen, un constructo mental con el que nos identificamos, una representación objetiva de nosotros mismos en la que ciframos erradamente el sentido último de nuestra identidad —olvidando que este sentido en todo momento lo “parasitamos” de aquello que únicamente nos lo proporciona: el sentido Yo soy, el sentido puro e inobjetivo de ser como presencia consciente—. El ego es sujeto puro experimentándose como objeto; es presencia

⁵⁴ La identificación funcional con el propio organismo psicofísico es necesaria; permite el funcionamiento de la persona en el mundo. Lo que no es necesario es que esta identificación funcional, relativa, se convierta en identificación absoluta, es decir, que se cifre en el propio cuerpo-mente la raíz última del sentido del yo.

⁵⁵ *I Am That*, p. 307; *Yo soy eso*, p. 502.

⁵⁶ *I Am That*, p. 113; *Yo soy eso*, p. 212.

consciente olvidada de sí, es decir, que ya no se experimenta a sí misma de forma inmediata, sencillamente siendo, sino de forma mediata o auto-reflexiva: pensándose, imaginándose.

La primera consecuencia de esta falsa auto-identificación es la sensación de limitación y de separatividad. El yo, al identificarse con una imagen mental de sí mismo, se limita, ya no se vivencia desde su ser real sino desde su mente. Pero esta vivencia limitada del yo no responde a la intuición de plenitud que éste reconoce veladamente como su naturaleza profunda y a la que, por ello, no le es posible renunciar. Como ha perdido el contacto con esa plenitud en el presente, el ego necesita proyectar la posibilidad del logro de la misma en el futuro; para ello, se constituye no sólo como una idea de “lo que es” (o cree ser), sino como una imagen o idea inseparable de su “yo ideal”, de “lo que ha de llegar a ser”. Cree que superará la sensación de limitación que le constriñe acumulando, engrandeciendo su auto-imagen, “mejorando”, es decir, “llegando a ser” todo aquello que supuestamente reforzará y engrosará su pseudo-identidad. Lo que está en la raíz de esta dinámica —que no equivale a un proceso de crecimiento real, de expresión de *Ātman* a través de *jīva*, sino a un ilusorio juego de imágenes— es la auto-limitación imaginaria del Yo. Pero el ego nunca cuestiona esta limitación, pues ello supondría cuestionarse a sí mismo. No la cuestiona, aunque verifique permanentemente que es ocasión de sufrimiento, pues achaca ese sufrimiento, no a la dinámica egótica en sí, sino al hecho de que todavía no ha sido, tenido, hecho o logrado “esto” o “lo otro”.

El ego se enajena de la alegría incondicionada de ser, que es su patrimonio esencial y su naturaleza íntima; ésta es sustituida en su conciencia por momentos de alegría crispada y frágil condicionados a la posesión o al logro de ciertos factores —los establecidos por su particular “idea del yo”—. En otras palabras, el ego, desconectado de su plenitud interna, comenzará a buscar esa plenitud fuera de sí: en el futuro y en logro de ciertos objetos, situaciones o estados (groseros o sutiles). Si la primera consecuencia de la falsa auto-identificación era la sensación de limitación y de separatividad, la segunda es ésta que estamos describiendo: el ego se vuelve excéntrico (literalmente: aquello cuyo centro está fuera de sí); exigirá permanentemente al exterior que le otorgue la plenitud que ansía y temerá, a su vez, que se la quite. Surgen así el *deseo* y el *temor* como vivencias básicas y constitutivas del ego⁵⁷: el temor a todo lo que pueda cuestionar o debilitar su auto-imagen, a perder lo ya adquirido, y a no conseguir ser o lograr “esto” o “lo otro”; y el deseo de todo aquello que supuestamente le confirmará como tal yo separado y reforzará y engrandecerá su pseudo-identidad.

El deseo y el temor se originan en la auto-vivencia separada y, a su vez, la constituyen, sustentan y acrecientan. El ego es, en palabras de Nisargadatta, “un puñado de recuerdos y hábitos”⁵⁸, de referencias mentales al pasado (las identificaciones, ideas e imágenes acumuladas) proyectadas hacia el futuro que arraigan en la estructura deseo-temor.

3. EGO Y TIEMPO PSICOLÓGICO

El ego es “un puñado de recuerdos y hábitos” proyectados en el mañana; en otras palabras, se sostiene en el tiempo psicológico, en la referencia mental constante al pasado y al futuro. Puesto que el ego se vivencia exclusivamente a través de la referencia al pasado, de donde obtiene su sentido de identidad (de que es y ha logrado esto y lo otro) y de la proyección en el futuro (de donde obtiene su esperanza de plenitud), no puede acceder a la experiencia del *ahora puro* que es, según el vedānta advaita, la sede de la realidad.

La realidad, para el advaita, siempre es *ya, ahora*. El presente es la única realidad; de

⁵⁷ No hablamos del deseo y del temor “funcionales”, necesarios para la auto-preservación del organismo, es decir, de la cualidad ofensiva/defensiva propia de la actividad orientada a la supervivencia orgánica, sino de la transferencia de estas sensaciones y actitudes a toda la actividad del yo y a la raíz misma de su sentido de ser.

⁵⁸ *I Am That*, p. 517; *Yo soy eso*, p. 826.

hecho, todo recuerdo y toda anticipación, ¿qué son sino experiencias presentes?; ¿puede algo ser si no es ahora? Cuando se advierte que toda referencia al pasado y toda anticipación del futuro no son estrictamente tales, pues siempre tienen lugar *ahora*, es decir, que no hay un antes y un después ajenos o exteriores al presente, el ahora se desvela en su ser sin límites: es un ahora intemporal, eterno. Este ahora intemporal es —según el vedānta advaita— la esencia del tiempo y el espacio de nuestro Sí mismo real.

“(…) cuando un hombre dice: ‘Éste soy yo, el que conoce lo que existe ahora en el presente, soy yo el que conoció el pasado y el pasado remoto, y soy yo quien conocerá el futuro y el futuro remoto’, 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)⁵⁹.

El ego, como pensamiento que es, otorga realidad absoluta a los pensamientos, al antes y al después, y no advierte que el antes y el después siempre son pensados o imaginados *ahora*, lo único real. Los recuerdos y las expectativas, el tiempo psicológico, son el espacio y la sustancia misma del ego. El ahora, en cambio, es la sede de nuestro Ser. No los recuerdos ni las anticipaciones, sino sólo la experiencia presente tiene el sabor inconfundible de la realidad, porque su asiento es nuestra Presencia real (“presencia” y “presente”, de hecho, comparten una misma raíz).

“N: (...) Ciertamente, un recuerdo del hecho no puede pasar por el hecho mismo, tampoco la anticipación. Hay algo excepcional, único, en el hecho presente que no tiene lo previo ni lo venidero. Tiene cierta viveza, cierta actualidad; sobresale como si estuviera iluminado. En el presente existe ‘el sello de la realidad’, que ni el pasado ni el futuro tienen.

P: ¿Qué da a lo actual ese ‘sello de realidad’?

N: ¿Qué hace a lo actual tan diferente? Obviamente, mi Presencia. Yo soy real porque yo soy siempre ahora, en el presente, y lo que está conmigo comparte mi realidad. El pasado está en la memoria, el futuro en la imaginación. (...) es mi propia realidad la que yo imparto al hecho presente” (Nisargadatta)⁶⁰.

“Usted, el Ser, siendo la raíz de todo ser, conciencia y gozo, imparte su realidad a todo cuanto percibe. Este impartir realidad ocurre invariablemente en el ahora, no en otro tiempo, porque el pasado y el futuro están sólo en la mente. ‘Ser’ sólo se aplica al ahora (Nisargadatta)”⁶¹.

El ego —decíamos— enajenado del ahora, de la fuente de su plenitud real, proyecta la posibilidad de dicha plenitud en el futuro como una idea: una imagen ideal del yo. Cuando el ego consigue realizar algún aspecto de esa idea, se alegra de forma pasajera. Cree que su alegría procede del logro o cumplimiento de aquello a lo que había condicionado su experiencia de la felicidad. En realidad, su alegría se origina en que por un momento ha abandonado el movimiento enajenante por “llegar a ser” y se ha permitido descansar en el presente, habitar en el ahora. Es el descanso en el ahora, el contacto con su Ser real, la fuente de la alegría que experimenta. Pero él no lo sabe.

⁵⁹ *Brahma-sūtra-bhāṣya*, II.iii.7.

⁶⁰ *I Am That*, p. 7; *Yo soy eso*, p. 32.

⁶¹ *I Am That*, p. 528; *Yo soy eso*, p. 842.

V. EGO, IGNORANCIA (*AVIDYĀ*) Y SUFRIMIENTO (*DUHKHA*)

“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)⁶².

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 el origen de la lucha y de la división psicológicas.

“P: ¿Cuál es la verdadera causa del sufrimiento?

N: 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)⁶³.

Para todo *advaita-vāda*, la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza es la causa última de toda esclavitud, sufrimiento y conflicto. El vedānta denomina a este estado de ignorancia, de confusión con lo limitado, *avidyā*. *Avidyā* es el velo que empaña la conciencia humana y le impide tener un conocimiento claro y luminoso de la realidad. Esta ignorancia fundamental es la causa última del sufrimiento (*duhkha*) y, por ello, la disolución de la raíz del sufrimiento equivale al conocimiento de la verdadera naturaleza del yo y de la realidad. No hablamos, obviamente, de un conocimiento de naturaleza intelectual, sino experiencial: de un conocimiento por identidad que consiste en la experiencia pura de ser, y de ser como Conciencia pura; una experiencia en la que la conciencia se libera de su identificación con las formas físicas o mentales, en la que sabe inobjetivamente de sí como pura presencia luminosa y deja de confundirse con todo aquello a lo que, iluminándolo, dota de existencia objetiva.

“Las ideas de ‘yo’ y ‘lo mío’ están en la raíz de todo conflicto”⁶⁴. A su vez, sólo en el auto-conocimiento (*ātma-vidyā*) radica la liberación, una “liberación [que es siempre] de las ideas falsas y auto-impuestas al Ser”⁶⁵.

1. DOLOR Y SUFRIMIENTO

El sufrimiento acarreado por la ignorancia metafísica no es sinónimo, sin más, de dolor. Así, mientras que el primero es evitable, el segundo no lo es. El dolor es un factor inherente a la existencia sensible e indisoluble de ella, al igual que lo es el placer. El desenvolvimiento natural de la vida sensitiva tiene lugar, de hecho, entre las orillas del dolor y del placer. Ambos son las dos caras indisolubles de una única realidad, en concreto, las dos polaridades que engloban el espectro de la experiencia sensible: el placer da paso inevitablemente al dolor y el dolor al placer y la capacidad acrecentada para el placer —una mayor sensibilidad física o psicofísica— conlleva

⁶² Cit. por V. Merlo en *Experiencia Yóguica y Antropología Filosófica*, p. 68.

⁶³ *I Am That*, p. 110; *Yo soy eso*, p. 206.

⁶⁴ Nisargadatta, *I Am That*, p. 414; *Yo soy eso*, 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.

⁶⁵ *I Am That*, p. 48; *Yo soy eso*, pp. 105 y 106.

un incremento paralelo de la capacidad para el dolor. Este dolor natural, resultante de la alteración o frustración de nuestras funciones y necesidades psicofísicas, es ineludible.

Cuando los *advaita-vāda* afirman estar interesados prioritariamente en el sufrimiento y en el cese del sufrimiento, no aluden al dolor así entendido, sino al sufrimiento innecesario, al sufrimiento psicológico que ocasiona en el ser humano el desconocimiento o el conocimiento imperfecto y limitado de la verdadera naturaleza de las cosas. Este sufrimiento no equivale a una de las polaridades naturales señaladas, sino al dolor acrecentado que resulta de resistir o de violentar el movimiento natural, rítmico y alternante de dicha polaridad; no equivale a la sensación dolorosa en sí, sino a la sensación psicológica de desagrado añadida (tristeza, ira, frustración, etc.) que surge cuando nos resistimos a lo que sucede y pretendemos otra cosa; que se deriva, en definitiva, del rechazo del dolor y de la búsqueda crispada del placer, de la resistencia y del apego.

2. EGO Y SUFRIMIENTO

La identidad del ego se sostiene en el tiempo psicológico, en la referencia mental constante al pasado y al futuro. En otras palabras, el ego ha definido quién es y quién ha de llegar a ser. Desde el momento en que así lo hace, introduce la visión dualista de las cosas: la división entre lo que le gusta y lo que le disgusta, lo aceptable y lo no aceptable, lo que le hace feliz y lo que no, lo bueno y lo malo... Se aferra a todo aquello que considera que armoniza con sus ideas sobre sí, las enriquece, engrandece o consolida, y rechaza todo lo que siente que amenaza su frágil sentido de ser. Tanto el movimiento psicológico de aferramiento como el de negación o exclusión impiden la visión directa y lúcida de la realidad tal y como es. El ego vive en la memoria y en la anticipación; más aún: él mismo consiste en recuerdos y en expectativas; es pensamiento, tiempo psicológico. Entra, por ello, en conflicto con la realidad, cuyo espacio no es la vida mental e imaginaria, sino el ahora. Y ésta es la raíz del sufrimiento: la falta de aceptación de la realidad — que es, a su vez, ignorancia de la realidad—.

La resistencia y el apego son actitudes en las que entran en juego un componente mental y otro emocional. El componente mental es siempre un juicio valorativo; cuando este juicio es favorable, se acompaña de emociones de agrado o de placer; cuando es negativo, de rechazo o de disgusto. El ego se identifica totalmente con sus juicios e interpretaciones y con las emociones concomitantes. No ve la realidad ni responde a ella; ve sus propios juicios e interpretaciones y ve desde ellos, y, por lo mismo, no responde activamente a las situaciones internas o externas, sino que simplemente reacciona frente a ellas. No es dueño de sus respuestas, pues no actúa desde Sí, sino desde sus ideas sobre sí; no responde él, sino su condicionamiento.

En este punto, la aproximación de los *advaita-vāda* a la cuestión del sufrimiento es cercana a la de la filosofía estoica greco-romana, para la cual no son los hechos los que nos hacen sufrir —ni siquiera la experiencia del dolor natural e inevitable es *per se* ocasión de sufrimiento psicológico—, sino sólo nuestra interpretación de los mismos. Son nuestras interpretaciones las que despiertan en nosotros la aversión o el apego. Estas interpretaciones no están forzadas por los hechos, aunque ordinariamente nos persuadamos de que sí lo están; acatan siempre, fielmente, los intereses del ego, quien optará necesariamente por aquella interpretación que mejor consolide y confirme sus ideas sobre sí y sobre la realidad, es decir, a sí mismo.

El ego introduce la división, la dualidad. En primer lugar, divide su campo de experiencia en dos: la mitad aceptable y la no-aceptable, y, vanamente, se aferra a la primera intentado excluir la segunda, como si fuera posible suprimir la mitad de la vida, que hubiera días sin noches o luces sin sombras. En segundo lugar, él mismo se divide de “lo que es”, se separa de la realidad, pues recubre su propia realidad esencial y la esencia de todo lo que es con un grueso velo de ideas, imágenes, reacciones, recuerdos, deseos, esperanzas, prejuicios, conocimientos acumulados, etc., con los que se identifica. El origen de esta dinámica divisora, origen de sufrimiento, es, en último

término, el sentido erróneo de quiénes somos, el olvido del Sí mismo real como Conciencia pura observante, como presencia pura más originaria que el pensamiento.

El ego, puesto que encubre toda referencia real que supere los márgenes de la mente dualista, queda sujeto al mundo de la dualidad y a la ley que lo rige, la ley de los opuestos. La alegría que experimenta, resultado de su apego crispado al placer, es una alegría superficial, dual, que es sólo un aspecto efímero del ciclo alternante de dolor-placer en el que se halla irremediable y totalmente inserto; una alegría dual que contiene ya dentro de sí la semilla de su opuesto, el dolor, que sobrevendrá inexorablemente y con un ímpetu proporcional al que haya acompañado al aferramiento al placer y a su anticipación.

Este ciclo dolor-placer, vivenciado desde el apego y el rechazo, que constituye el entramado mismo de la experiencia egótica, se sostiene en una emoción básica subyacente: el sufrimiento. Es éste un sufrimiento primordial —él único sufrimiento, del que toda desdicha concreta es sólo una manifestación parcial— causado por el olvido del Ser o Sí mismo real. Este sufrimiento fundamental se experimenta como un hondo temor (o, más bien, angustia, pues se trata de un temor indefinido, sin objeto) que acompaña como su sombra al sentimiento de separatividad, y como una sensación latente de insatisfacción y de carencia de plenitud provocada por la auto-vivencia limitada. El ego pocas veces es consciente de este sufrimiento en estado puro; ser consciente del mismo, de hecho, equivaldría a ser consciente del ego en cuanto tal. Ordinariamente, encubre ese sufrimiento con la anticipación y el recuerdo compulsivos, con el devenir psicológico, con el vértigo por “llegar a ser”. Esta huida del sufrimiento, que es el argumento mismo de la existencia que orbita en torno al yo, lejos de atenuar el sufrimiento, lo acrecienta, pues refuerza la lucha y la división mental entre “lo que es” y “lo que debería ser” — que es la sustancia misma del yo—. El ego es constitutivamente una resistencia a la realidad y el sufrimiento también. Ego y sufrimiento son lo mismo.

3. EL SUFRIMIENTO COMO REFLEJO DE LA INTELIGENCIA DEL SER

La raíz del sufrimiento es la ignorancia; no la ignorancia libresca, sino la falta de conocimiento de Sí. Por ello, su remedio es la comprensión. Hemos señalado cómo el término comprensión no alude, en este contexto, a una mera comprensión intelectual, sino a la visión directa y clara de la naturaleza del yo y de la realidad; a una comprensión experiencial que es sinónimo de acción, de acción transformadora y liberadora. Para el vedānta, no hay acción sin comprensión ni verdadera comprensión sin acción y el dilema entre ambas sólo tiene sentido en el plano de la mente dual, especulativa y discursiva, esencialmente inoperativa y —como veremos— cualitativamente diversa de la visión directa y transformadora de la conciencia-testigo. *Viveka* (el discernimiento) —decíamos— conlleva *vairāgya* (el desapego). La comprensión de la inseparabilidad del placer y del dolor, del sin sentido de buscar uno a expensas del otro, así como de la verdadera naturaleza del yo y de las cosas, acarrea necesariamente la des-identificación con los juicios dualistas y con todo aquello en lo que equívocamente se había cifrado el sentido de la propia identidad; conlleva, en definitiva, la disolución de la ficción del ego y el desplazamiento de nuestra identidad desde su centro vicario —el ego— al Ser.

La auto-identificación con lo limitado es el origen del sufrimiento. Éste es el conflicto básico y el origen de todos los demás conflictos; un conflicto primordial que no puede ser eliminado por el esfuerzo, sino sólo mediante la clara visión de sus causas y efectos. Esta clara visión des-vela lo que siempre fuimos, nuestro Sí mismo real.

Ahora bien, si el sufrimiento aparece con la ignorancia fundamental y si sólo el discernimiento lo diluye, ¿en qué sentido cabe decir que es un reflejo de la inteligencia del Ser?

Es fácil advertir que, si bien el dolor físico hace acto de presencia cuando algo en nuestro organismo es disfuncional, el dolor en sí mismo no lo es; todo lo contrario, es un reflejo de la inteligencia del cuerpo compeliendo en todo momento a la salud. El dolor actúa como un regulador sistémico de nuestra vida orgánica; su función es informarnos de que algo está

alterando el desenvolvimiento natural de nuestro organismo e instarnos a la restauración del equilibrio perdido. Toda desarmonía en sus funciones origina un movimiento de compensación o re-equilibrio que se vivencia subjetivamente como dolor.

De un modo análogo a cómo el dolor físico actúa como un regulador de la vida orgánica, el sufrimiento es un regulador sistémico de nuestra vida psíquica, no en su relación estrecha con el organismo, sino en su relación con nuestra esencia, con el Ser. El sufrimiento, aunque ocasionado por la ignorancia, es la voz de nuestra esencia señalándonos el camino —o el descamino—; es la voz del Ser indicándonos que nuestra personalidad está obstruyendo su expresión; es una señal avisadora de nuestro alejamiento del Sí mismo, del olvido de nuestra naturaleza profunda, de nuestro abandono del *dharma*.

Según el vedānta, el desenvolvimiento natural de nuestra naturaleza profunda sigue los cauces del *dharma*. El término sánscrito *dharma* designa la ley que sustenta la armonía y el equilibrio cósmico y que rige el desenvolvimiento natural de todas y cada una de las cosas en conformidad con su esencia. Esta noción está estrechamente unida a la de *karma*, que alude al conjunto de acciones y reacciones que permiten mantener el equilibrio del cosmos como un todo unitario, y a la de *adharma*: desarmonía o apartamiento del *dharma*, una desarmonía que tiene lugar a escala particular y que nunca perturba, en virtud de la ley de compensación kármica, la armonía inalterable de la totalidad. El *dharma* garantiza el correcto fluir natural de todo desde y hacia el Ser. Este cauce de la realidad o “vía real” (*rāja yoga*) actúa como una suerte de “atractor” sistémico que, cuando es dejado de lado, tiende a auto-regularse. Este efecto atractor se manifiesta en el hombre como sed de lo esencial, como anhelo íntimo de plenitud, y su efecto re-equilibrador, como sufrimiento. Ninguna de estas nociones —*dharma*, *karma*, *adharma*— tiene connotaciones morales (no son sinónimos de ley moral, sanción moral y mal moral), de forma análoga a cómo no se plantea en términos morales, sino funcionales, el proceso de auto-regulación de nuestra vida orgánica.

En resumen: el sufrimiento nos informa de que nuestro desenvolvimiento psicológico es disfuncional. Es un recordatorio del sin sentido del proceso por el que huimos del dolor y nos aferramos al placer. Es un despertador que actúa como factor de re-integración (auto-regulación) al “camino real”, al *dharma* y, en este sentido, si bien se origina en la ignorancia, es un eco en nuestra vida psíquica de la voz del Ser, una manifestación inequívoca de su inteligencia.

La experiencia reiterada de la señalada función correctiva del sufrimiento ha conducido, en algunas tradiciones, a lo que, desde la perspectiva advaita, es el fruto de un equívoco: la exaltación del sufrimiento como factor de desarrollo y de madurez esencial o espiritual. No es esta la visión de los *advaita-vāda*, para los que el sufrimiento es innecesario y carece *per se* de valor liberador o salvífico. Cuando *jīva* (la persona individual) está alineada con el Ser, cuando es su evidencia, su expresión, y no su velo, no es necesario sufrir. El sufrimiento hace acto de presencia cuando la personalidad se torna auto-contradictoria y entra en conflicto con la realidad; es una señal de aviso, y, en este sentido, es útil, pero su utilidad es estrictamente funcional, es decir, en ningún caso dota al sufrimiento de valor intrínseco.

En su acercamiento a la cuestión del sufrimiento, Oriente ha puesto el énfasis en lo que ha considerado su causa, la ignorancia, un mero error perceptivo, y en ningún caso en el sufrimiento en sí o en algún supuesto valor salvífico del mismo (como sí ha sucedido, por ejemplo, dentro de nuestra tradición cristiana, con su *imitatio Christi*).

VI. MÁS ALLÁ DEL DOLOR Y DEL PLACER

“Despertar a un hombre de una pesadilla es compasión. Usted viene aquí porque sufre y todo lo que le digo es: despierte, conózcase, sea usted mismo. El fin del dolor no está en el placer. Cuando usted se dé cuenta de que está más allá del dolor y del placer, solo e inexpugnable, entonces la persecución de la felicidad cesa, y el

dolor resultante también. Puesto que el dolor apunta al placer y el placer acaba en el dolor, ininterrumpidamente” (Nisargadatta)⁶⁶.

El sufrimiento —acabamos de señalar— es un recordatorio del sin sentido del proceso por el que huimos del dolor y buscamos el placer. Ahora bien, cuando el advaita sugiere que el sufrimiento psicológico es el resultado de la huida del dolor y de la búsqueda del placer, no está invitando a invertir los términos de esta dinámica, es decir, a apegarse al dolor y a rechazar el placer. Esto último carecería de sentido, pues el inconveniente del proceso señalado no radica en el placer ni en el dolor en sí, sino en la evitación de “lo que es” y en el aferramiento a lo intrínsecamente impermanente; no radica en la naturaleza de aquello que se evita o a lo que uno se aferra, sino en el aferramiento y la evitación mismas y en la visión y la actitud duales y dilemáticas que presuponen. Por lo demás, el psiquismo funciona por alternancia de pares de opuestos y, en consecuencia, el miedo al deseo sólo consigue acrecentar el deseo y, a su vez, la negación del placer, o bien se convierte ella misma en una forma anómala de placer, o bien engrandece y refuerza lo placentero hasta tal punto (pues evitarlo con tanto ímpetu es afirmar su fascinación y su poder) que tarde o temprano lo considerado placentero se terminan imponiendo de forma despótica sobre la propia psique.

La ascesis entendida como negación o evitación del deseo y del placer carece de sentido para todo *advaita-vāda*. A lo que invitan estos últimos es a situarnos más allá del dolor y del placer; y esto no se consigue evitando o negando ninguna experiencia —placentera o dolorosa—, sino respetando el movimiento dual y rítmico de la experiencia fenoménica, en la que todo está en un estado constante de flujo y en la que nada es absoluto o permanente. Se consigue aceptando la *totalidad* de la vida, y no sólo la “mitad” de la misma; siendo plenamente sensibles al dolor y al placer, a la pena y al gozo, a los aspectos constructivos y destructivos de la existencia, y no sólo a aquello que es aceptable en función de las ideas o pretensiones del yo. Desde esta actitud, los dolores y placeres van y vienen; son experimentados plenamente y olvidados; no hay identificación mental en su forma positiva (el aferramiento) o negativa (el rechazo, que es identificación con lo contrario de aquello que se rechaza); dolores y placeres no son problematizados por la memoria y la anticipación que, cuando se convierten en las únicas referencias que sustentan el sentido de la propia identidad, en su afán de alcanzar o evitar algo a toda costa, terminan obstruyendo el flujo del río de la vida en nosotros.

“P: El universo no parece ser un lugar feliz en el que vivir. ¿Por qué hay tanto sufrimiento?

N: El dolor es físico; el sufrimiento es mental. Más allá de la mente no hay sufrimiento. El dolor es una mera señal de que el cuerpo está en peligro y requiere atención. De modo similar, el sufrimiento nos avisa de que la estructura de la memoria y de los hábitos que llamamos la persona está amenazada (...). El dolor es esencial para la supervivencia del cuerpo, pero nadie nos obliga a sufrir. El sufrimiento se debe enteramente al apego o a la resistencia; es un signo de nuestra renuncia a seguir adelante, a fluir con la vida. Del mismo modo que una vida sana está libre de dolor, una vida sabia está libre de sufrimiento

P: Nadie ha sufrido tanto como los santos y sabios.

N: ¿Se lo dijeron ellos o lo dice usted? La esencia de la sabiduría es la total aceptación del momento presente, la armonía con las cosas en el modo en que suceden. Un sabio no quiere que las cosas sean distintas de como son; él sabe que, considerando todos los factores, las cosas son inevitables. Es amigo de lo inevitable y, por lo tanto, no sufre. Puede que conozca el dolor, pero éste

⁶⁶ *I Am That*, pp. 146 y 147; *Yo soy eso*, p. 263.

no lo alterará. Si puede, hará lo necesario para restablecer el equilibrio perdido, o dejará que las cosas sigan su curso” (Nisargadatta)⁶⁷.

La paradoja que tiene lugar en este punto —y que es descrita por todos los *advaita-vāda*— es la siguiente: esta actitud de aceptación de lo impermanente es precisamente la que posibilita el acceso a lo permanente. Es esta actitud la que nos sitúa conscientemente donde nunca hemos dejado de estar: en el núcleo no-dual de nuestra identidad, que trasciende el dolor y el placer sin negar su desenvolvimiento natural en el plano dual y relativo. La aceptación de la dinámica rítmica de la vida fenoménica, de sus opuestos interdependientes, sólo es posible desde una instancia no-dual, libre e inafectada por esa polaridad, pero que, a su vez, no la obstaculiza ni la excluye. Esta aceptación es, en definitiva, la acción del Sí mismo real, que nos sitúa en el centro del círculo de la experiencia fenoménica, allí donde tiene lugar la reconciliación de los opuestos.

1. LA CONCIENCIA-TESTIGO (*SĀKṢĪN*)

“Si el calor y el frío, el bien y el mal pudieran rozar siquiera la sombra de un individuo, ¿en qué podrían afectarle, a él que es distinto de su sombra?

El testigo no puede verse afectado por las propiedades de las cosas porque es distinto de ellas, carente de modificaciones e imparcial, como la lámpara que ilumina una habitación no se siente afectada por las propiedades de ésta” (Śaṅkara)⁶⁸.

En palabras del sabio taoísta Chuang Tzu:

“La mente del hombre perfecto es como un espejo; a nadie despide; a nadie acoge; refleja todo, pero nada guarda”⁶⁹.

El verdadero y único Yo —decíamos— es Conciencia pura, fuente y testigo de todo objeto y de todo estado y que, en sí misma, no tiene carácter objetivo ni es un estado entre otros. Ésta es el fondo no cambiante que atestigua todo cambio sin ser afectado por él. Sabernos esta conciencia-testigo (*sākṣīn*) y abandonar la identificación con el pensamiento, con los contenidos y movimientos de nuestra vida psíquica, es —según el advaita— lo único que permite el desenvolvimiento natural y espontáneo de esta última y, a su vez, lo único que permite “ver” sin el filtro condicionante que resulta de la identificación con ella; es, en definitiva, un “sí” incondicional a “lo que es”, a la realidad (un “sí” no volitivo, pues no es una acción del yo individual, sino la expresión misma de la realidad, la realidad coincidiendo consigo misma).

Habitualmente, tendemos a identificarnos con aquello que aparece en el campo de nuestra conciencia: pensamientos, emociones, impulsos, etc. Sabernos conciencia-testigo (*sākṣīn*) significa reconocernos como esa presencia consciente, libre e incondicional que permanece en sí misma siempre incontaminada y desapegada; que ilumina la experiencia y la posibilita —sin ella no habría experiencia consciente—, pero quedando siempre desvinculada frente a cualquier experiencia particular. Situarnos en el eje de nuestra identidad es restituir nuestra atención ordinariamente excéntrica, confundida con “esto” o con lo “otro”, a sí misma, a su naturaleza de atención pura intrínsecamente inafectada por los contenidos de la experiencia.

El ego es consciente de la mente, pero no es consciente de sí como ser consciente; está atento a sus experiencias, pero no se presta atención a sí mismo más allá de toda experiencia. El

⁶⁷ *I Am That*, p. 270; *Yo soy eso*, pp. 447 y 448.

⁶⁸ *Vivekacūḍāmaṇi*, 504 y 505.

⁶⁹ *Chuang-Tzu*, c.7, p. 59.

ātma-vicāra revela que, mientras permanecemos involucrados en los procesos mentales, no podemos conocer la mente tal y como es y sus dictados y deseos nos gobiernan e impelen. La conciencia-testigo está más allá del pensamiento, pues puede observar el movimiento del pensamiento. Por lo mismo, es ajena a todo juicio de valor; es esencialmente no-valorativa. Nuestro pensamiento tiene preferencias y en función de ellas experimenta agrado o disgusto, pero la conciencia-testigo es más originaria que esos pensamientos y emociones, pues observa también el movimiento de nuestro agrado o de nuestro disgusto. El pensamiento es libre de tener sus preferencias; es el testigo el que no las tiene: no tiene necesidad de que nada sea de una manera particular.

Este estado de atención —la conciencia-testigo— puede parecer pasivo, pero es máximamente activo, ya que neutralizar la tendencia espontánea e inercial del yo a identificarse con los contenidos de sus experiencias exige una disposición intensamente lúcida, despierta y atenta.

La conciencia-testigo no busca nada, no es un medio para obtener un resultado, pues conlleva una actitud de total aceptación del presente, sin referencias al pasado ni expectativas de futuro (es el pensamiento el que coteja constantemente con el antes y el después).

Esta *aceptación* de “lo que es” no implica la automática aprobación de cualquier hecho. Equivale a abrirse a la experiencia presente; a estar totalmente *presente* en ella. No significa renunciar a nuestra discriminación intelectual y a nuestra preferencia por que algo sea distinto de cómo se está manifestando en el momento actual; significa que, aún así, no permitimos que nuestra preferencia obstaculice nuestra apertura total a la experiencia. Esta apertura a la experiencia, sea del signo que sea, revela que toda experiencia no filtrada por juicios de valor, por la aversión y el apego, es siempre, en sí misma, en su más íntimo fondo, gozosa. Incluso el dolor vivido de forma plenamente consciente se revela como una manifestación de la energía pura de la vida; una manifestación cuya aceptación plena amplía inusitadamente nuestra comprensión y nuestro estado ordinario de conciencia permitiéndonos acceder a un tipo de gozo, distinto del mero placer, mucho más profundo que el que ordinariamente calificamos como tal.

El pensamiento y la voluntad individual (sustentada en el proceso del pensamiento: que considera varias opciones y, posteriormente, opta por una de ellas), por su propia naturaleza, no pueden aceptar, en el sentido profundo de esta expresión. La aceptación de la que hablamos no es un acto fruto de la libertad de arbitrio que nos permite elegir entre varias opciones, sino la liberación misma de la necesidad de optar. Tampoco hay que confundir esta aceptación con la identificación con algo; esta última en ningún caso equivale a la aceptación, pues la identificación es, indirectamente, rechazo: de lo opuesto a aquello con lo que uno se identifica. La aceptación real, que es siempre aceptación de la *totalidad* de la vida, verla tal y como es y ser uno con ella, es la acción específica de la conciencia-testigo; constituye la naturaleza misma de ese “promontorio interior”

“(…) donde sin cesar se quiebran las olas. Él permanece inmovible, y a su alrededor se adormece la furia burbujeante del agua. ‘Desgraciado de mí, porque me ha pasado esto’. Nada de eso, sino ‘Afortunado yo, porque a pesar de pasarme esto, continúo sin pesar ni quebranto por el presente ni atemorizado por el porvenir’” (Marco Aurelio)⁷⁰.

Cuando no se comprende que este “promontorio interior” no es nivelable con el pensamiento ni con los contenidos y movimientos de nuestra vida psíquica, que es otro su origen, se confunde esta ecuanimidad esencial con la apatía o la indiferencia. Muchas interpretaciones del pensamiento oriental y del pensamiento estoico abocan a esta errada interpretación, pues se les escapa el alcance de ese Principio no-dual. La acción de este último no equivale a un movimiento

⁷⁰ *Meditaciones*, Libro IV, 49.

psíquico y, por ello, no entra en conflicto con los movimientos de la vida psíquica (no los neutraliza ni los anula). Más aún, sólo desde ahí, desde la posición del testigo, éstos son vivenciados plenamente —el dolor es más dolor (que no, sufrimiento), la alegría es más alegría— sin la interferencia distorsionante del yo. Según una metáfora tradicional, ese principio equivale analógicamente a la mano que sostiene el péndulo, que hace posible el movimiento del mismo — la experiencia rítmica y alternante de la alegría y del dolor, y de todas las dualidades que componen nuestra experiencia—, pero que no equivale a ese vaivén ni es arrastrado por él. El yo empírico es el vaivén del péndulo; el testigo, la mano que lo sostiene. En la *Munḍaka Upaniṣad* se alude a estos dos niveles del yo con la siguiente imagen:

“Dos pájaros inseparables y de nombre similar viven en el mismo árbol. Uno de ellos come los frutos [regocijándose o entristeciéndose] según su diferente sabor; el otro lo mira intensamente sin comer [más allá de la alegría y del dolor]”⁷¹.

En resumen:

“Si nos miramos en los momentos de placer y dolor, encontraremos invariablemente que no es la cosa en sí misma la que es placentera o dolorosa, sino la situación de la que forma parte. El placer está en la relación entre el que goza y lo gozado. Y la esencia de ello es la aceptación. Cualquiera que sea la situación, si resulta aceptable es placentera; si no es aceptable, es dolorosa. Lo que la hace aceptable no es importante; la causa puede ser física, psicológica o irrastrable; la aceptación es el factor decisivo. En el universo, el sufrimiento se debe a la no-aceptación.

P: El dolor no es aceptable.

N: ¿Por qué no? ¿Lo intentó alguna vez? Inténtelo y encontrará en el dolor un gozo que el placer no puede dar, por la simple razón de que la aceptación del dolor lo lleva más profundo y más lejos que el placer. El ego, por su propia naturaleza, está continuamente persiguiendo el placer y evitando el dolor. Acabar con esa pauta es acabar con el yo. Acabar con el yo, con sus deseos y temores, le permite a usted retornar a su naturaleza real, la fuente de toda felicidad y paz. (...) Cuando se acepta el dolor por lo que es, una lección y un aviso, y se mira con profundidad y se le escucha, la separación entre el dolor y el placer se rompe y ambos se convierten en experiencia: dolorosa cuando es resistida, gozosa cuando es aceptada.

P: ¿Aconseja usted evitar el placer y perseguir el dolor?

N: No, ni perseguir el placer y evitar el dolor. Acepte ambos como vengan, disfrute ambos mientras duren, déjelos ir cuando deban irse.

P: ¿Cómo es posible gozar el dolor? El dolor físico pide acción.

N: Por supuesto. E igualmente el dolor mental. La bienaventuranza está en la total conciencia de ello, en no encogerse o rehuirlo en ningún modo. Toda felicidad procede de la conciencia. Cuando más conscientes somos, más profundo es el gozo. La aceptación del dolor, la no-resistencia, el valor y la paciencia, todo esto abre fuentes profundas y perennes de felicidad real, de verdadera bienaventuranza

P: ¿Por qué el dolor debería ser más efectivo que el placer?

N: El placer se acepta inmediatamente, mientras que todos los poderes del yo rechazan el dolor. Puesto que la aceptación del dolor es la negación del yo, y el

⁷¹ *Munḍaka Upaniṣad*, III, 1, 1.

yo se interpone en el camino de la verdadera felicidad, la aceptación total del dolor libera el manantial de la felicidad.

P: ¿Actúa del mismo modo la aceptación del sufrimiento?

N: El hecho del dolor es traído fácilmente al enfoque de la conciencia. Con el sufrimiento no es tan simple. Enfocar el sufrimiento no es suficiente, puesto que la vida mental, tal y como la conocemos, es una corriente continua de sufrimiento. Para alcanzar los niveles más profundos del sufrimiento uno debe ir a las raíces y desenterrar su vasta red encubierta, donde el temor y el deseo están íntimamente entrelazados y las corrientes de energía de la vida se oponen, obstruyen y destruyen entre sí.

P: ¿Cómo puedo enderezar un entramado que está por debajo del nivel de mi consciencia?

N: Estando consigo mismo, el ‘Yo soy’. Observándose en su vida diaria con un interés despierto, con la intención de comprender en lugar de juzgar, aceptando totalmente lo que pueda surgir, usted propicia que lo profundo salga a la superficie y enriquezca su vida con sus energías cautivas. Este es el gran trabajo de la conciencia: elimina obstáculos y libera energías al comprender la naturaleza de la vida y de la mente. La inteligencia es la madre de la libertad, y la atención alerta es la madre de la inteligencia” (Nisargadatta)⁷².

2. SUFRIMIENTO Y DESEO

“La causa del sufrimiento está en la confusión del percibidor con lo percibido. De ella nace el deseo, y con el deseo, la acción ciega, sin miramientos por los resultados. Mire a su alrededor y lo verá: el sufrimiento es algo hecho por el hombre” (Nisargadatta)⁷³.

Con frecuencia, se ha simplificado en exceso la aproximación al sufrimiento de ciertas doctrinas no-duales, como el buddhismo o el vedānta; así, se ha dicho, sin más, que éstas sitúan en el deseo (*tr̥ṣṇā*, *kāma*) la causa del sufrimiento. Decir esto, sin mayores matizaciones, es insuficiente. De hecho, es imposible erradicar el deseo entendido como el movimiento de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de una cosa, pues éste constituye el motor y la dinámica misma de la vida física y psíquica; la negación del deseo conllevaría el estancamiento y la muerte de ambas.

Cuando estas doctrinas sitúan en *tr̥ṣṇā* la causa del sufrimiento, aluden a una acepción específica del término deseo, a una manifestación determinada del mismo, en concreto, a aquel que sitúa en el futuro y en objetos o estados intrínsecamente impermanentes (groseros o sutiles) la causa *exclusiva* de la satisfacción o plenitud del yo. Aluden a aquellos deseos en los que el ser humano se torna pasivo, aunque mucho se mueva y se agite, ya que en realidad es movido o arrastrado por el objeto de su deseo. Hacen alusión al deseo que tiene como motor exclusivo el sentimiento de limitación y de ausencia de plenitud que se origina en la identificación con el pensamiento-yo y en la consiguiente desconexión con el Sí mismo real.

El sufrimiento tiene su raíz en la pérdida de la conciencia directa del Ser, una conciencia que siempre está ahí, pero velada mientras subsiste la identificación con la mente. Cuando esta identificación perdura, incluso el deseo mismo de realización, de liberación del sufrimiento, es enajenante, pues esclaviza a la dinámica del devenir psicológico y no hace más que reforzar al yo, que es constitutivamente sufrimiento. De aquí la insistencia del vedānta advaita en que no hay que tratar de liberarse ni convertir la liberación del sufrimiento en una meta o en un ideal, sino,

⁷² *I Am That*, pp. 277-278; *Yo soy eso*, pp. 456-458.

⁷³ *I Am That*, p. 381; *Yo soy eso*, p. 615.

simplemente, estar alerta, ver lo falso como falso, observar la mente y dejar de ser sus cómplices. Esta observación desfundamentará sus artimañas y revelará —con una comprensión operativa, liberadora— que los deseos del yo son intentos fútiles de buscar la plenitud donde nunca puede encontrarse, unos intentos con los que busca sustituir vicariamente la alegría incondicionada de ser que es su patrimonio esencial y cuya sede es el ahora.

El término sánscrito *trṣṇā* (en pali: *taṇha*), que suele traducirse habitualmente como “deseo”, significa literalmente “sed”. No equivale, pues, a todo tipo de deseo, sino a una manifestación específica del mismo. Puede ser clarificadora en este punto la distinción que establece Raimon Panikkar, en su obra *El silencio del Buddha*, entre el deseo en su acepción más restringida, entendido como sinónimo de “sed”, y el deseo entendido como aspiración:

“Por *deseo* entiendo aquella sed del ser humano que quiere un algo objetivado, aunque sea vagamente, un objeto, que es el objeto de deseo, que mueve nuestro apetito y dirige nuestra acción —precisamente a conseguirlo—.

(...) La *aspiración* no es el movimiento hacia delante movido por la atracción de un fin, por la apetecibilidad de un objeto, sino el dinamismo empujado por la aspiración interior, por la fuerza misma de nuestro ser.

(...) Nuestra existencia está impregnada de ‘sed’, sed, en cuanto deseo concreto, objetivado, siempre insaciado, por un bien cualquiera pero limitado”⁷⁴.

Esta distinción es decisiva en relación con lo que venimos diciendo, si bien, dentro del contexto de nuestra explicación podemos añadir un matiz a la misma: no es propiamente el deseo que quiere un algo objetivado lo que es causa de sufrimiento; de hecho, casi todos nuestros deseos —nuestras necesidades físicas, el deseo de conocimiento, etc.—se dirigen hacia algo objetivo. De lo que se trata (y a lo que apunta la distinción anterior) es de que el objeto no vele al sujeto, es decir, de que el sujeto no se pierda de vista en el movimiento tras el objeto; se trata de que la persona sea activa en su deseo, y no se torne pasiva. Esto sucede cuando el objeto se desea, se posee, se disfruta y, a la vez, se tiene presente que la fuente de ese disfrute no radica, en último término, en el objeto de deseo, sino en nuestra respuesta activa ante él, en la actualización de nuestra capacidad esencial de ser, de amar, de gozar, de conocer, etc. Es esta afirmación o actualización de nuestro Ser, en tanto que *sat-cit-ānanda* (ser-energía, conciencia-conocimiento, bienaventuranza-amor), la que constituye la fuente última de toda satisfacción y goce; con respecto a estos últimos, los objetos de deseo actúan únicamente a modo de estímulos.

El deseo no enajena cuando se tiene esto presente, lo que no significa tenerlo mentalmente presente sino, sencillamente, estar nosotros *presentes* en el acto de deseo. Estamos presentes cuando somos conscientes, cuando estamos atentos —no sólo a nuestras experiencias, sino a nosotros mismos más allá de toda experiencia—, cuando habitamos en el ahora. En otras palabras, el goce consciente (que es el goce plenamente vivenciado) nunca enajena, nunca encadena. Sólo enajenan el deseo y el goce ciegos, compulsivos, mecánicos, filtrados por la memoria y la anticipación, por los juicios del yo (que nos dicen, por ejemplo, que el objeto de deseo y el goce que proporciona son “malos” y que, por tanto, han de ser negados o disfrutados a escondidas y a medias, con la actitud del que roba en la noche; o que nos dicen que son tan buenos que han de ser a toda costa aferrados y asegurados para el porvenir).

El deseo y el goce conscientes remiten a uno mismo, a nuestro Sí mismo real; cuando así sucede, la mente no se pierde tras los objetos múltiples. Éstos, de hecho, son incapaces de “originar” nuestra plenitud o alegría esencial; buscar en ellos esta plenitud aboca a la frustración y a la desesperación, pues todo objeto o estado particular es, considerado en sí mismo, limitado e impermanente. Ahora bien, afirmar esto último no equivale a hacer una valoración pesimista y

⁷⁴ *El Silencio del Buddha*, p. 272.

negativa de los objetos de deseo (una falaz inferencia generalizada en ciertas versiones degradadas de la sabiduría oriental); de hecho, sólo se los experimenta como insatisfactorios cuando se les pide lo que no pueden proporcionar. Cuando se les otorga su justo lugar y valor son, por el contrario, símbolos de la plenitud del Ser, vías de acceso hacia nosotros mismos.

“No necesita luchar contra el deseo. En última instancia, éste es un empuje hacia la felicidad, lo cual resulta natural mientras haya aflicción. Solamente vea que no hay felicidad en lo que usted desea” (Nisargadatta)⁷⁵.

“(…) Todo lo que usted quiere es ser feliz. Todos sus deseos, cualesquiera que sean, son expresión de su ansia de felicidad. Básicamente, usted tiene buena voluntad consigo mismo. (…) Ámese a sí mismo sabiamente. Lo incorrecto es amarse a sí mismo estúpidamente, hasta el punto de hacerse sufrir.

(…) El deseo por sí mismo no es incorrecto. Es la vida misma, la urgencia de crecer en conocimiento y experiencia. Lo que es incorrecto son las elecciones que usted hace. Imaginar que algunas pequeñeces le harán feliz — comida, sexo, poder, fama— es engañarse a uno mismo. Sólo algo tan vasto y profundo como el Ser real de usted puede hacerle verdaderamente feliz de modo duradero” (Nisargadatta)⁷⁶.

“P: El abandono de los deseos, ¿requiere tiempo?

N: Si lo deja al tiempo se necesitan millones de años. Abandonar un deseo tras otro es un proceso prolongado en el que nunca se ve el fin. Deje en paz sus deseos y miedos, preste toda su atención al sujeto, a aquel que está más allá de la experiencia del deseo y del miedo. Pregunte: ¿quién desea? Deje que cada deseo lo devuelva a usted mismo” (Nisargadatta)⁷⁷.

Es sólo cuando los objetos de deseo se interpretan como causa única y exclusiva de nuestro gozo, cuando perdemos de vista nuestro Sí mismo real. En este caso, el deseo es, efectivamente, “sed”: deseo apremiante y enajenante, origen de sufrimiento. Este deseo enajenante, la *sed* de la que nos habla el buddhismo o el vedānta, no ha de ser confundida, pues, con el deseo consciente que no pide al objeto lo que éste no puede proporcionar, ni tampoco con el deseo entendido como aspiración. Esta última manifestación del deseo —la aspiración— es la que nos remite de forma privilegiada a nosotros mismos, pues ni siquiera necesita de un objeto concreto que actúe a modo de estímulo; es la expresión directa de nuestro Ser patentizándose como origen y destino de todo nuestro afán.

Hemos señalado cómo, si bien la causa última del sufrimiento es la ignorancia, también el sufrimiento es la voz de la inteligencia del Ser. Análogamente, si bien “la sed”, el deseo enajenante, es causa de sufrimiento, también el deseo (todo deseo, no sólo la aspiración, aunque esta última de forma privilegiada) es el reclamo mismo de la Realidad o, como expresaba Nisargadatta, la propia vida en su urgencia de crecer en conocimiento y experiencia; un conocimiento y una experiencia cuyo sentido último es el retorno al origen, el re-conocimiento del Sí mismo real⁷⁸.

⁷⁵ *I Am That*, pp. 454-455; *Yo soy eso*, 727.

⁷⁶ *I Am That*, pp. 211 y 212; *Yo soy eso*, pp. 358 y 359.

⁷⁷ *I Am That*, p.144; *Yo soy eso*, p. 260.

⁷⁸ “Nada se interpone en el camino de su liberación y puede ocurrir aquí y ahora, excepto que usted está más interesado en otras cosas. Y no puede luchar contra sus intereses. Debe usted seguirlos, ver a través de ellos y observar cómo se revelan como meros errores de juicio y apreciación”. Nisargadatta, *I Am That*, p. 456; *Yo soy eso*, 729.

“¿Cuál es la raíz del sufrimiento? La ignorancia de sí mismo. ¿Cuál es la raíz del deseo? La necesidad de encontrarse a sí mismo. Toda la creación se esfuerza por encontrar su ser y no descansará hasta que vuelva a él” (Nisargadatta)⁷⁹.

Por ello, el vedānta advaita no invita propiamente a la muerte del deseo sino, todo lo contrario, a ampliarlo hasta el punto en que sólo pueda ser saciado por la realidad, por la totalidad:

“Aumente y amplíe sus deseos hasta que nada pueda satisfacerlos excepto la realidad. Lo incorrecto no es el deseo, sino su estrechez y pequeñez. El deseo es devoción. Sea devoto de lo real, de lo infinito, del eterno corazón del Ser” (Nisargadatta)⁸⁰.

“No hay felicidad (*sukha*) en lo limitado. Sólo lo infinito es felicidad” (*Chāndogya Upaniṣad* VI, 23).

VII. ĀNANDA

El ego, al definir quién es, ya ha definido lo que es bueno para él y lo que no, lo que le resulta aceptable e inaceptable, lo que le hará sentirse feliz y lo que le hará sentirse desgraciado. Accede a la alegría de ser —en sí misma gratuita e insobornable— de forma condicionada, sólo cuando es o consigue *esto* o lo *otro*. Se enajena de su propia plenitud al sujetarla a condiciones —las que él mismo ha decidido establecer para experimentarla—. Cuando se cumplen estas condiciones, el yo se alegra momentáneamente. Lo real de esta experiencia es el gozo que experimenta; lo ilusorio es la idea que asocia a tal plenitud, la creencia de que ciertas condiciones (objetos y situaciones) fueron imprescindibles para experimentarla. Pues la alegría de ser (*ānanda*) es incondicionada:

“P: Puede que yo no quiera cambiar. Mi vida es bastante buena tal como es.

N: Dice usted eso porque no ha visto cuán dolorosa es la vida que lleva. Usted es como un niño durmiendo con el chupete en la boca. Puede que se sienta feliz por un momento al estar totalmente centrado en sí mismo, pero basta echar un buen vistazo a los rostros humanos para percibir la universalidad del sufrimiento. Incluso la felicidad de usted es muy vulnerable y breve, a merced de una bancarrota o una úlcera de estómago. Es sólo un momento de respiro, un mero lapso entre dos penas. La felicidad real no es vulnerable porque no depende de las circunstancias

(...) Usted dice que es feliz ¿Es realmente feliz o solamente está tratando de convencerse a sí mismo? Mírese con valentía y de inmediato se dará cuenta de que su felicidad depende de las condiciones y circunstancias, de aquí que sea

“Los deseos débiles pueden eliminarse mediante la introspección y la meditación, pero los deseos fuertes profundamente enraizados tienen que ser satisfechos y sus frutos bien probados”. Nisargadatta, *I Am That*, p. 97; *Yo soy eso*, pp. 187 y 188.

⁷⁹ *I Am That*, p. 159; *Yo soy eso*, p. 283

⁸⁰ *I Am That*, p. 211; *Yo soy eso*, p. 358.

“P: ¿Cómo alcanza uno es estado supremo?

N: Renunciando a todos los deseos menores. Mientras esta satisfecho con lo más bajo no puede alcanzar lo más alto. Todo cuanto le complazca le retiene a usted”. Nisargadatta, *I Am That*, p. 304; *Yo soy eso*, 496.

momentánea, no real. La felicidad real fluye desde dentro” (Nisargadatta)⁸¹.

El placer que gratifica de inmediato pero cuyo reverso y consecuencia ineludible es el dolor tiene su base en la ilusión (*māyā*): el sujeto se ha confundido con el objeto y pretende extraer placer de dicha identificación. Este placer es “perdición” en la medida en que el yo se pierde en el objeto de deseo y se esclaviza a él.

El sabio no se pierde en el objeto, pues ni en el placer ni en el dolor se olvida de Sí. Y porque no se olvida de Sí, el placer y el dolor se transmutan revelando que su naturaleza última es *ānanda*: el gozo de la expresión del Sí mismo —con independencia de la naturaleza de esas expresiones—, la bienaventuranza pura de ser, y de *sólo ser* —no de ser *esto* o lo *otro*—.

Ānanda significa beatitud y amor no-duales: una beatitud que es la resonancia de la plenitud del Ser; un amor es la fuerza cohesiva de la no-dualidad, de la Identidad esencial de todo en todo. Para toda enseñanza no-dual, donde hay amor perfecto no pueden haber dos. Esta beatitud y este amor son incondicionales, incausados, sin objeto, sin porqué y, por lo mismo, inexpugnables. Carecen, por consiguiente, de toda connotación empírico-psicológica. Los estados psicológicos se definen precisamente por su esencial inestabilidad: la felicidad-estado es limitada en el tiempo, condicionada y frágil pues dice relación a su 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 primordial.

“En la no-dualidad hay 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]. Uno siempre es felicidad pero nunca feliz. La felicidad no es un atributo” (Nisargadatta)⁸².

“(…) 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” (Nisargadatta)⁸³.

Según el vedānta advaita, *ānanda* es nuestra naturaleza originaria. Si el sufrimiento es la sustancia misma del ego —un sufrimiento que está presente, latente, tanto en sus momentos de dolor como de placer crispado—, *ānanda* es la naturaleza misma del Yo y de la realidad. No es, por consiguiente, un ideal, algo que ha de advenir o que ha de ser logrado en el futuro. Es lo que queda cuando se comprende lo falso como falso, cuando se descorre el velo del sufrimiento-ignorancia. Si el sufrimiento es lo más real de la ilusión, lo más profundo y verdadero del mundo ilusorio que proyecta ese error perceptivo denominado “yo”, *ānanda* es lo real de lo real, la esencia íntima y última del sufrimiento.

En palabras de un sabio advaita occidental, el Maestro Eckhart:

“Toda la pena y todo el placer provienen del amor”⁸⁴.

“No hay mal, no hay sufrimiento; el gozo de vivir es superior. Mire como todo se aferra a la vida, cuán querida es la existencia” (Nisargadatta)⁸⁵.

“El placer y el dolor son *ānanda*. Aquí estoy frente a usted y diciéndole —por mi

⁸¹ *I Am That*, pp. 472-473; *Yo soy eso*, pp. 757- 758.

⁸² *I Am That*, p. 106; *Yo soy eso*, p. 201.

⁸³ *I Am That*, p. 142; *Yo soy eso*, p. 256.

⁸⁴ *Tratados y Sermones*, p. 464.

⁸⁵ *I Am That*, p. 384; *Yo soy eso*, p. 619.

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)⁸⁶

El vedānta advaita no es una doctrina especulativa ni religiosa, no apela a la mera razón teórica ni a la fe, ambas intrínsecamente polémicas. Es una vía experiencial que aúna comprensión y transformación, ser y visión directa y, como tal, su único criterio son sus frutos: el fruto de la alegría lúcida, del gozo sereno, de la libertad interior y de la erradicación del sufrimiento. El valor de su propuesta es, por ello universal; trasciende los límites geográficos e ideológicos para ser, sencillamente, herencia de la humanidad en su conjunto; pues el sufrimiento humano es esencialmente el mismo hoy y ayer, el mismo en Oriente que en Occidente, y han de ser siempre las mismas —en su dimensión estructural, no necesariamente en su formulación— las actitudes e intuiciones que conducen a su superación.

“No encontrarán nada nuevo aquí. El trabajo que estamos haciendo es intemporal. Era el mismo hace diez mil años y será el mismo dentro de diez mil años. Los siglos pasan, pero el problema humano no cambia: el problema del sufrimiento y el cese del sufrimiento” (Nisargadatta)⁸⁷.

“No hay Oriente y Occidente en todo lo relativo a la aflicción y al temor. El problema es universal: el sufrimiento y el cese del sufrimiento. La causa del sufrimiento es la dependencia y el remedio es la liberación. El yoga es la ciencia y el arte de la auto-liberación mediante la auto-comprensión” (Nisargadatta)⁸⁸.

Bibliografía

ANGELO SILESIO. *Peregrino Querubínico*, trad. de Francesc Gutiérrez, Olañeta, Barcelona, 1985.

AUROBINDO. *Īśā Upaniṣad*, trad. de Héctor Vicente Morel, Kier, Buenos Aires, 1987.

BALSEKAR, RAMESH S. *Pointers from Nisargadatta Maharaj*, Acorn Pres, Durham, N. C., 1983. [*El Buscador es lo Buscado. Puntos clave de la enseñanza de Nisargadatta Maharaj*, trad. de Leticia García Urriza, Yug, México, 1989]

Bhagavad Gītā, ed. bilingüe con comentarios finales de Roberto Pla, Etnos, Madrid, 1997.

CHUANG TZU. *Chuang-Tzu*, trad. de Carmelo Elorduy, Monte Ávila Editores, Caracas, 1993⁴.

DESJARDINS, ARNAUD. *Zen y Vedānta. Comentario del Sin-sin-ming*, trad. de Esteve Serra, Olañeta, Palma de Mallorca, 1997.

⁸⁶ *I Am That*, p. 165; *Yo soy eso*, p. 292.

⁸⁷ *I Am That*, p. 459; *Yo soy eso*, 735

⁸⁸ *I Am That*, p. 473; *Yo soy eso*, pp. 758 y 759.

DEUTSCH, ELIOT. *Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstruction*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1969. [*Vedānta Advaita. Una reconstrucción filosófica*, trad. de Ernesto Ballesteros, Etnos, Madrid, 1999]

ECKHART. *Tratados y Sermones*, trad., introd. y notas de Ilse M. De Brugger, Edhasa, Barcelona, 1983.

Eight Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya, Vol. I y II, transl. by Swāmī Gambhīrānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1989².

IBN 'ARABÍ. *El Núcleo del Núcleo*, introd. y trad. de Ismail Hakki Bursevi, Sirio, Málaga, 1992².

————— *Tratado de la Unidad*, trad. y comentarios de Roberto Pla, Sirio, Málaga, 1987.

Māṇḍūkya Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkarācārya, transl. by Swāmī Gambhīrānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1995².

MARCO AURELIO. *Meditaciones*, introduc., trad. y notas de Bartolomé Segura Ramos, Alianza Editorial, Madrid, 2000².

MARTÍN, CONSUELO, ED. *Bhagavad Gītā. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Trotta, Madrid, 1997.

MERLO, VICENTE. *Experiencia Yóguica y Antropología filosófica. Invitación a la lectura de Sri Aurobindo*, Fundación Centro Sri Aurobindo, Barcelona, 1994.

NISARGADATTA MAHARAJ. *I Am That. Talks with Nisargadatta Maharaj*, translated from the Marathi taperecordings by Maurice Frydman, Sudhakar S. Dikshit (ed.), Chetana, Bombay, 1981³ [*Yo soy eso*, trad. de Ricardo de Frutos, Sirio, Málaga, 1988]

NISHITANI, KEIJI, *Religion and Nothingness*, translated with an introduction by Jan Van Bragt, University of California Press, Berkeley, 1984.

PANIKKAR, RAIMON. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997³.

PLOTINO. *Enéadas*, I-II, III-IV, V-VI, introd. trad. y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1992, 1985, 1998.

RAMANA MAHARSHI. *Sé lo que eres. Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, David Godman (ed.), Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1994.

ŚĀṆKARA. *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śaṅkarācārya*, transl. by Swāmī Gambhīrānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1996.

————— *La esencia del Vedānta: Vakyavṛitti, Ātmabodha, Dakṣiṇāmūrtistotra, Śivapañcākṣaram, Jīvanmuktānandalaharī*, trad. y coment. de Raphael, Kairós, Barcelona, 1995.

————— *Vivekacūḍāmaṇi*, trad. y coment. de Raphael, Edaf, Madrid, 1995.

_____ *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkarācārya*, transl. by Swāmī Mādhavānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1992.

SARTRE, JEAN-PAUL. *Being and Nothingness*, transl. Hazle E. Barnes, Methuen, London, 1986 [*L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.]

SATCHIDANANDENDRA, SWAMĪ. *The Method of The Vedānta. A critical Account of the Advaita Tradition*, Motilal Barsanidass Publishers, Delhi, 1997.

SUZUKI, D. T. *Budismo zen*, trad. de Agustín López Tobajas, Kairós, Barcelona, 1993².

The Bhagavad Gītā as a Synthesis, introd. and transl. M. R. Yardi, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1991.

The Māṇḍūkya Upaniṣad with Gauḍāpada's Kārikā and Śaṅkara's Commentary, transl. by Swāmī Nikhilānanda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1995.

UN MONJE DE OCCIDENTE. *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Índica, Varanasi, 1999.
