



## **KONVERGENCIAS**

### **FILOSOFÍAS DE LA INDIA**

---

#### **La ilusión de la liberación**

#### **Shankara y la no-dualidad en el Vedânta Advaita**

Héctor Sevilla Godínez<sup>1</sup>

No hay disolución, no hay comienzo, no hay esclavitud, no hay aspirante, no hay tampoco nadie ávido de liberación, ni alma liberada. Ésta es la verdad última.<sup>2</sup>

#### **1. Consideraciones sobre la filosofía de la India.**

En Occidente se suele pensar que la filosofía inició en Grecia y que todo el pensamiento ha tenido en los pensadores europeos la cuna central y exclusiva del

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Cd. de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Ha publicado siete libros, entre los que destacan *Contemplar la Nada*, *Pasión Filosófica*, *El vacío de Dios*, *Apología del Vacío* y el libro colectivo *Analogías alternantes de la nada*. Sus líneas de investigación son el nihilismo, la mística y la metafísica.

<sup>2</sup> Gaudapâda kârikâ, 2. 32, citado por: Swâmî Nikhilânanda, *The Madukyopanishad with Gaudapâda's Kârikâ and Sankara's Commentary*, Mysore: Râmakrisnâ Ashram, 1936, p. 136. Existe también una traducción del 2008 (Calcuta: Advaita Ashrama).

ejercicio racional del mundo. Tal opinión, además de ingenua, está ampliamente dotada de ignorancia y miopía. Tal como refieren Tola y Dragonetti, “muchos estudiosos de la filosofía piensan y expresan que en la India no hubo filosofía, que la filosofía nació en Grecia y que sólo en Europa existió. Esta opinión no deriva en la mayoría de los casos de un estudio serio y objetivo del problema de si existió filosofía en la India, pues este estudio requiere inexorablemente, ante todo y sobre todo, el conocimiento del pensamiento de la India, y los que adhieren a esa opinión carecen en su mayoría de ese conocimiento”.<sup>3</sup>

La importancia que se otorga en Occidente a la filosofía de la India no necesariamente es proporcional a su influencia implícita en el mundo. Es notable la división de escuelas y corrientes derivadas de la historia del pensamiento en la India. Incluso, algunos libros hacen la distinción para Occidente de ciertos elementos epistémicos de la argumentación utilizada por filósofos hindúes antiguos,<sup>4</sup> así como distintos referentes y distinciones entre sus mitos y sus razonamientos.<sup>5</sup>

Tola y Dragonetti realizaron una serie de argumentaciones claras y contundentes respecto a la importancia de la filosofía de la India. Las tesis sostenidas por los autores referidos<sup>6</sup> se sintetizan en cuatro: a) por lo menos hasta el Siglo XVII, India y Grecia, junto con toda Europa, mantenían una reflexión filosófica sobre los mismos temas y con un abordaje similar; b) existen manifestaciones de irracionalidad en la filosofía griega y europea que son tan numerosas como lo pueden ser en la filosofía India; c) sí existió una Filosofía de la India; d) la comparación entre el pensamiento indio y el occidental se debe realizar en función de lo formulado hasta antes del S. XVII o, en su caso, considerar los aspectos de la filosofía de los siguientes siglos que fueron una continuación de los formulados previamente. El último inciso hace hincapié en que las diferencias culturales entre la India y Europa, sobre todo después del S. XVII, significaron claras separaciones en la manera de entender el mundo, interactuar entre las personas, aprender sobre la realidad y, por supuesto, practicar filosofía. Entre las diferencias culturales, contextuales e históricas, se encuentran el incremento militar, la revolución industrial, la mentalidad científica y el debilitamiento religioso que se vivió en Europa. Por su parte, en la India, al no suceder tales acontecimientos, la filosofía se mantuvo en continuidad de intereses y lineamientos.

## 2. El sistema de Shankara

De acuerdo a Tola y Dragonetti, la historia de la India tiene tres etapas generales. Del -1500 al -800 es la época védica; del -800 al -300 es la época brahmánica; finalmente, la que corre desde el -500 hasta la actualidad se le sigue considerando la época del Hinduismo, en la cual florecen el budismo y el islamismo. Todo esto se ha desarrollado

---

<sup>3</sup> Tola, F. & Dragonetti C., *Filosofía de la India*. Barcelona: Kairós, 2008, p. 37.

<sup>4</sup> Vid. Arnau, Juan, *Arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

<sup>5</sup> Vid. Zimmer, Heinrich, *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela, 2008.

<sup>6</sup> Tola & Dragonetti, *Op., cit.*, pp. 21-27.

a pesar de que fue hasta 1947 cuando surge la República de la India, sacudiéndose el dominio inglés.

Shankara (788-820), obviamente de la tercera época, logró consolidarse en sus únicos 32 años de vida como uno de los principales filósofos de la India. Fue autor de varios tratados, himnos e interpretaciones,<sup>7</sup> entre cuyas obras sobresale principalmente el estudio titulado *Drig-driśya-viveka*, que aborda el tema del discernimiento.<sup>8</sup> Shankara tuvo la sagacidad de hacer perpetuar su pensamiento fundando la escuela vedânta no-dualista, la cual es mejor conocida como Vedânta Advaita. El sistema que propuso Shankara constituye la propuesta filosófica más popular en la India. Después del Yoga y el Budismo, es el sistema de pensamiento más conocido en Occidente. En su pensamiento, Shankara sostiene que la única identidad real es el Brahman-Âtman, por lo que todo lo que se considera fuera de eso es un producto de la ignorancia humana (avidyâ).

Esto implica que para Shankara existe una realidad verdadera que el hombre no es capaz de ver; de tal modo, creyendo ver, el hombre distorsiona a Brahma y le adjudica maquillajes que no coinciden con lo que realmente es. Por el contrario, cuando un individuo toma conciencia de que lo que considera el Ser Absoluto es en realidad una pantomima, al menos en cuanto al carácter ficticio y de mera apariencia que le ha adjudicado, se encuentra en el punto de partida de una mística que inicia, precisamente, con el reconocimiento de que lo Absoluto no puede ser comprendido mientras se observa con una óptica humana distorsionante. Contemplar la vacuidad de las representaciones con las que se busca comprender al Ser Absoluto, lo Uno, la completa pureza, constituye la pauta que, si se logra renunciar a las creencias, posibilita el reconocimiento de los límites de la cognición humana terrenal.

Uno de los pensadores occidentales que más han sobresalido en su pregunta por lo que podemos conocer y la forma en que lo hacemos es Kant. A pesar de algunos paralelismos entre el pensamiento de Shankara y el de Kant, quien también sostenía la existencia de la “cosa en sí” detrás de los fenómenos, para Shankara la “cosa en sí” tiene un elemento sagrado que no contenía lo que Kant llamó la “cosa en sí”. Por otro lado, el alemán consideraba que no existía la posibilidad de comprender la “cosa en sí”, debido a los límites del conocimiento intelectual. Tal cuestión, el conocimiento de la “cosa en sí”, tampoco era del todo imposible para Shankara, pero fue capaz de intuir y reconocer que tal conocimiento sí podría suceder si se utilizan medios alternos a los comunes, es decir, partiendo de la intuición y de una disciplina moral constante. En esto se observa uno de los principales fundamentos de la filosofía de Shankara: no puede ser únicamente teorizada, sino que requiere de la superación de la misma teorización y de una ascesis particular que permita el entendimiento desde un parámetro no exclusivamente racional.

Evidentemente, para Shankara, cuando se conoce a Brahman ya no podemos hablar que se le conozca pues el sujeto cognoscente se ha vuelto lo conocido, de tal modo que ya no hay conocimiento. Aquí es notoria la ruptura con el parámetro

---

<sup>7</sup> Una de sus más célebres interpretaciones es la realizada a las Karika de Gaudapada, compilada en el libro titulado *Conciencia y realidad* (Madrid: Trotta, 1998).

<sup>8</sup> La obra fue traducida al español y publicada con el título *Discernimiento*. Estudio y comentario del tratado «Drig-driśya-viveka» de Shankara (Madrid: Trotta, 2006).

dualista del conocimiento, tan común en Occidente, a saber: la necesaria existencia de un sujeto que conoce y un objeto cognoscible para que exista, por ende, el conocimiento. En la óptica de Shankara, la intensa compenetración con Brahma supone una fundición, fusión o vinculación unitaria en la que lo aparentemente conocido es al mismo tiempo que el conocedor. No se trata de una coexistencia sino de una auténtica existencia integrativa al punto de la no distinción.

De tal manera, siguiendo estos parámetros, el conocimiento más auténtico, y el único posible, es la trascendencia de la misma idea de conocimiento, el posicionamiento y fusión con lo que inicialmente debía conocerse. Por ello, cuando el sujeto se funde y unifica con Brahma ya no hay un conocimiento, sino una no-dualidad. Si el conocimiento implica una forzosa dualidad, la no dualidad con Brahma es un conocimiento que no lo es.

Con este planteamiento se advierte que en caso de que exista aquello a lo que hemos llamado conocimiento entonces, por el sólo hecho de existir, no puede ser auténtico, sino sólo una ilusión. Debido a que conocer implica la separación del conocedor y lo conocido, y lo único que existe es Brahma, entonces lo que sale de Brahma, o la posibilidad de la división, separación o no inclusión, sólo podría ser un no-ser. Como lo que no es no puede tampoco conocerse, entonces sólo existe en el plano de la fantasía. Hasta aquí puede hacerse una distinción entre dos planos de existencia: la existencia auténtica, centrada en Brahma y por tanto unificada, y la existencia a partir de una ficción, separada de Brahma.

Bajo esta óptica, “Shankara acepta la existencia de un Dios personal (el Señor), creador y gobernante del mundo y que puede ser objeto de una profunda y verdadera piedad, pero piensa que esa existencia es una existencia ilusoria, como la del yo empírico y la del mundo”.<sup>9</sup> Es claramente comprensible que la propuesta de Shankara no haya superado el minucioso, y juicioso, análisis de los lectores teístas antiguos y contemporáneos.

Con otras palabras, Mahadevan sintetiza magistralmente el pensamiento de Shankara: “Brahman es real; el mundo, una apariencia ilusoria, y el alma individual (jiva) no es [en su verdadera naturaleza] sino Brahman, nada más”.<sup>10</sup> Lo anterior no significa una desdicha para los individuos que han venido al mundo, una destrucción de sus esperanzas de vida o el inicio de un tormentoso sinsentido; por el contrario, representa la comprensión de una noticia sin desperdicio: no hay algo de lo cual escapar, pues estamos ya en lo Absoluto. Se haga lo que se haga en el mundo, se viva del modo en que se vida, se piense del modo en que se piense, se sufra o se sienta placer, se acepte cualquier tipo de apariencia o se realicen las devociones que sean, no existe dualidad entre el alma y lo Uno.

### **3. El Vedânta Advaita y la innecesaria búsqueda de liberación**

Se ha dado por sentado en Occidente que los individuos que han despertado a la conciencia deben seguir un camino de esfuerzo para el logro de la liberación. Esto se

---

<sup>9</sup> Tola & Dragonetti, *Op., cit.*, p. 315.

<sup>10</sup> Mahadevan, P., *Outlines of hinduism*. Bombay: Chetana Limited, 1971, p. 141.

plantea como si la iluminación fuese una especie de meta que, tras mucho esfuerzo, premiará al luchador por su infatigable consigna. Sin embargo, el enfoque de Shankara deja en claro que la iluminación no es algo que se logra y que supone una adición a la conciencia, sino que es algo que implica un despojo y que supone un dejar ir. En este caso, lo que se suelta o se deja ir son las concepciones, ideas, formulaciones racionales o creencias sobre lo que es la Realidad, de tal modo que superarlas, trascenderlas, es superar el obstáculo que significan. No obstante, el obstáculo no es algo exterior, sino una estructuración personal desde la cual se conciben las cosas, las personas, uno mismo y el mundo, así como la interacción entre cada uno de estos factores. En ese sentido es que “una de las principales tesis del Vedânta Advaita, tal como está recogida escrituralmente, es la afirmación de que la realización no se alcanza a través de la acción (karma), sino de la jñana (la comprensión), porque aquello que trasciende la acción no puede ser alcanzado a través de la acción”.<sup>11</sup> Naturalmente, esta comprensión requiere de ejercicios de calibración, pero está lejana a lograrse por una serie de conductas o un trabajo de orden estrictamente intelectual. La trascendencia ya está aquí y es un hecho, la cuestión es soltar las ideas que atan y que permiten la existencia de la noción sobre una necesidad de liberarse de algo ajeno a uno mismo, cuando *eso* (la idea de uno mismo) es el obstáculo central.

La cuestión de la no-dualidad es abordada por Arnau aludiendo, al igual que Tola y Dragonetti, a Kant.<sup>12</sup> Arnau sostiene que desde el enfoque kantiano uno se vuelve idealista si duda de la realidad de los objetos externos a la mente. Asimismo, quien no duda de la independencia de los objetos frente a la mente, puede considerarse un dualista. Por consiguiente, el fundamento de un pensamiento dual, de acuerdo a esta perspectiva, es la separación entre los objetos y la experiencia del sujeto pensante. Las cosas ya no son sólo un producto de la representación humana sino un algo en sí mismo, una *cosa en sí*. Ahora bien, conviene distinguir entre este enfoque de dualidad y el planteado por Shankara. Los aspectos que son dignos de tomarse en cuenta son los siguientes: a) Para Kant existe dualidad si el individuo considera que su sensibilidad o pensamiento no altera los fenómenos o las cosas; b) bajo este supuesto, la creencia en Brahman, como un *algo* independiente al y a los individuos, nos volvería en dualistas; c) sin embargo, la propuesta de Shankara es la no-dualidad y la integración del individuo en Brahman.

Hasta aquí podría surgir la pregunta: ¿cuál es el concepto idóneo de no dualidad? Si seguimos a Kant, tal como establece Arnau, asumir a Brahma como algo real e independiente a nosotros nos volvería dualistas. No obstante, es necesario señalar que Kant está considerando a los hombres y al mundo como entidades *reales*, que son capaces de generar ideas sobre lo que les rodea; desde este enfoque, lo que se concibe de las cosas es lo que las cosas son para el individuo idealista. La *cosa en sí* kantiana no puede asemejarse con el *Brahman en sí* de Shankara; ergo: la no-dualidad que propone Shankara se refiere a vincular y fundir al hombre que conoce a Brahman haciéndose uno con lo que inicialmente conoció; por el contrario, la no-dualidad en Kant es la afirmación idealista de que las cosas son como se les concibe. En suma, entendiendo a Shankara de forma kantiana tendríamos que el punto de partida

---

<sup>11</sup> Sharma, A., *Vedânta Advaita*, Barcelona: Kairós, 2013, p. 152.

<sup>12</sup> Arnau, J., *Cosmologías de la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 103.

necesario es la dualidad desde la que deseamos conocer la cosa en sí, pero una vez que hemos logrado penetrar a la cosa en sí que es unívoca (Brahman) la no-dualidad deja de persistir. Para Shankara, precisamente, la dualidad es coincidente con la ilusión, con la idea de separación a la cual se obliga el hombre para intentar conocer.

El sustento central del Vedânta Advaita es que el alma encarnada (jîva) es el Yo (âtman), el cual, al estar más allá de cualquier fenómeno, es el Brahman, que es lo realmente existente, lo Uno y Absoluto. De tal modo, el alma se percibe a sí misma como esclava cuando en realidad eso es una ilusión más, no hay esclavitud sino sólo obstrucción de la conciencia de ser lo Uno. Es por ello que “el gurú utiliza el término de liberación únicamente en un sentido preliminar, como aplicando a alguien que se encuentra esclavizado sólo imaginariamente”.<sup>13</sup> No debe confundirse aquí el término de “Yo”, que alude a la realidad no dual que trasciende a la ilusión, con el de “yo”, el cual representa la ilusión de lo que creemos ser como entidades en un mundo igualmente ficticio. Si el “yo” es una ficción desde la cual se sostiene la dualidad, entonces la liberación es igualmente ficticia pues no hay un “alguien” al cual liberar sino un “Yo” al cual saberse integrado.

#### **4. Buscar a Brahman o ser Brahman**

El pensamiento de Shankara no recibió siempre seguidores dispuestos, pero al menos sí se cuenta entre los enfoques que fueron punto de partida incluso para los que diferían notablemente. Uno de los confrontadores de las ideas de Shankara, según Merlo,<sup>14</sup> fue Sri Aurobindo, un prolífico escritor que ha sido considerado “el rostro yóguico”<sup>15</sup> dentro del yoga integral.

Aurobindo formó extractos de su propio pensamiento a partir de la contraposición con algunas ideas de Shankara. De acuerdo a Merlo, Aurobindo consideraba que afirmar que no hay nada más que el Uno, que el mundo no alberga ni tiene ningún propósito y que toda búsqueda es una ilusión cósmica (cuestiones que él atribuye en Shankara) era algo sumamente contradictorio.<sup>16</sup>

La posición de Aurobindo es que el hecho de que algo sea ilusorio no significa que absolutamente no exista, sino que guarda una dependencia ontológica con lo Absoluto, que la realidad relativa no constituye una verdad última y que todo será devorado por el tiempo. De acuerdo a Merlo, la propuesta de Aurobindo aboga por una búsqueda de sentido, sin importar que se transite por Mâyâ (ilusión) y se viva el samsâra (ciclo de reiteración). Es por ello que concluyó que “la experiencia y la realización espiritual siguen siendo el primer derecho y la primera obligación del buscador espiritual”.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Zimmer, H., *Filosofías de la India*. Madrid: Sexto Piso, 2010, p. 492.

<sup>14</sup> Vid. Merlo, V., *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*. Barcelona: Kairós, 2006

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 63-69.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 67.

Para Aurobindo, entonces, “el cosmos se revela como el campo de expresión del propio Absoluto”.<sup>18</sup> De tal modo, *mâyâ* no es ya un espacio irreal sino una oportunidad para la creatividad personal. A su vez, el sentido de la Tierra y el motivo de la existencia del hombre pueden ser elaborados. Para Merlo, el error de Shankara consiste en que su afirmación no se reduce a un “no-podemos-saber” ni un “no-sabemos-todavía” sino a un “sabemos-que-no-hay-sentido”.<sup>19</sup> No obstante, el error de Merlo es suponer que por el hecho de saber que no hay un sentido auténtico se renuncia a la creación de sentidos ficticios. Comprender la filosofía de Shankara aludiendo su aparente nihilismo, seco y desprovisto de alicientes, es desatender la enorme implicación constructiva que tiene la deconstrucción de las representaciones personales. El reconocimiento del carácter ilusorio del mundo no nos deshará de la opción de seguir habitándolo. Considerar a Brahman como algo que se busca (ya sea que se le represente con un sentido o un motivo para vivir y al cual dirigir la energía vital), es muy distinto a la consolidación de uno mismo en Brahma (logrando la comprensión de que el sentido es la conciencia de la ilusión del sentido mismo).

En el *Mundaka Upanisad* se encuentra el siguiente aforismo védico y upanishádico: *brahmavid brahmaiva bhavati*, lo cual se traduce como: “Quien cobra conciencia del Brahman por medio del conocimiento se convierte en el Brahman”. Posteriormente a esto, quien ha logrado convertirse en Brahman por conocer a Brahman, vive una doble vida en la que debe volver al mundo ilusorio de lo empírico. De tal modo, “el maestro iluminado desciende del estado trascendental del ser a nuestro plano inferior de seudorealidad empírica para beneficiar a los no iluminados”.<sup>20</sup> Evidentemente, esta transición es también figurada, pues desde la lógica de la no dualidad, no habría separación sino sólo conciencia de la aparente separación.

La enseñanza del Vedânta Advaita consiste en que el Brahman es eterno ser y que todo lo que no es Brahman es ilusorio. Bajo esa óptica, cuestión que reconoce Zimmer, “se niega realidad a todo lo tocado y visto, oído, gustado, pensado, reconocido o definido en la esfera del espacio y tiempo”.<sup>21</sup> Es comprensible que tal afirmación resulte aparentemente incongruente si se le compara con la experiencia común del hombre y se le analiza a la luz de la reacción emotiva y tempestuosa. Contrariamente, “el Brahmán, el Yo, es la conciencia absolutamente libre de cualidades. Es una verdad que sólo puede conocerse por la experiencia”.<sup>22</sup> Adentrarse en el pensamiento de Shankara, y en general de la Filosofía de la India, requiere de una óptica o lógica epistémica que se adecúe a la visión de la India y no que le juzgue desde la fabricación occidental sobre lo que es real y lo que no. La desaprobación de la filosofía de la India partiendo de los parámetros filosóficos occidentales, rompe con la contextualización de los propios elementos de interpretación.

Cuando se escucha a un poeta decir “tus ojos son un mar de agua tibia en el que anhelo adentrarme”, no podemos esperar credibilidad científica en el mensaje,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>20</sup> Zimmer, H., *Filosofías de la India*. Madrid: Sexto Piso, 2010, p. 455.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

sino comprender que su artificio metafórico interpela a una asociación distinta a la estrictamente intelectual. Si consideramos que “analizar la ignorancia mediante el conocimiento es como estudiar la oscuridad con una luz enceguedora”,<sup>23</sup> comprenderemos que la búsqueda de liberación es innecesaria cuando se despierta a la conciencia de ser Brahama, desde el presente, independientemente a si exista tal conciencia o no (aunque para darnos cuenta la necesitemos).

De acuerdo a Zimmer, para Shankara, “el cosmos es efecto de la ignorancia y también lo es el ego interior (ahankâra), que en todas partes es confundido con el Yo”.<sup>24</sup> La necesidad de liberación, y más aún: la creencia de que uno mismo logra liberarse, es parte del mismo juego ilusorio del ego. Es por eso que “Mâyâ, la ilusión, se burla a cada instante de las facultades de percepción, pensamiento e intuición. El Yo es un abismo oculto. Pero cuando se conoce el Yo no hay ignorancia, no hay mâyâ, no hay avidyâ; es decir, no hay macrocosmos ni microcosmos: no hay mundo”.<sup>25</sup>

Cuando se captan las enseñanzas del Vedânta se participa de la conciencia pura y vacía, se superan la visión sobre las cualidades y se logra “estar más allá de la personalidad individualizada de cualquier divinidad suprema, que se manifiesta con atributos como la omnipotencia o la omnisciencia”.<sup>26</sup>

## Conclusión

Si asumimos la no-dualidad podemos reconocer, simultáneamente, que no hay esclavo o esclavizador, ni verdad o mentira, ni dios u hombre; no hay tampoco una liberación necesaria que deba hacerse. La búsqueda misma de liberación es evidencia de que aún no se ha logrado eso que se busca y que tal búsqueda no implica un algo que lograr. Es posible la búsqueda sin la existencia de lo buscado, tal como es posible suponer que lo buscado se encuentra sin que en realidad se haya encontrado. La liberación debe ser, en todo caso, de la misma necesidad de liberación.

Tal como quien conoce a Brahma se ha vuelto Brahma en ese instante y pierde simultáneamente el conocimiento de Brahma al serlo, del mismo modo quien busca la liberación no la encuentra hasta que logre captar que la búsqueda no lleva a algo y que aun sin buscar se encuentra que no hay un algo que encontrar.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 456.