

## BRAHMAN Y OCCIDENTE. CONCIENCIA Y LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO *ADVAITA* DE SAMKARA

### Brahman and The West. Conscience and Liberation in Samkara's *Advaita* Thought

Héctor Sevilla Godínez\*

**Resumen:** La intención del presente artículo es mostrar el camino a la liberación que el *advaita* propone mediante una manera alternativa de comprender el acto de conocer, es decir, vinculándolo con la conciencia y separándolo de un mero acto intelectual. Asimismo, acudiendo a los textos del *Vākyavritti*, el *Ātmabodha* y el *Bhagavad-Gītā* se hará referencia al planteamiento central operativo del *advaita*, a saber: la importancia de disolverse en *Brahman* como ejercicio definitivo de consumación de la no-dualidad. Finalmente, se señalarán algunos vínculos existentes entre las ideas propuestas en el *advaita* y la filosofía de Heidegger, sobre todo en lo concerniente a sendos planteamientos sobre la nada, y se advertirán vetas alternativas para la comprensión no-dual del ejercicio filosófico humano en Occidente y Oriente.

**Palabras Clave:** Śaṅkara, no-dualidad, conciencia, Brahman, nada.

**Abstract:** This article's goal is to show the path towards liberation proposed by the *Advaita* through an alternative manner of comprehending the act of knowing; this is, linking it to the conscience and separating it from a mere intellectual act. In the same manner, the central operating approach of the *Advaita* is referred to by turning to the texts of the *Vākyavritti*'s, the *Ātmabodha* and the *Bhagavad-Gītā*, that is: the importance of dissolving oneself in *Brahman* as a definitive exercise of non-duality consummation. Finally, some existing links between the ideas proposed in the *Advaita* and Heidegger's philosophy, will be pointed out, especially with regard to each approach about nothingness, and alternative paths towards the non-dual comprehension of the human philosophical exercise in the West and the East.

**Keywords:** Śaṅkara, Non-duality, Conscience, Brahman, Nothingness.

\* Profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara, hectorsevilla@hotmail.com

## Introducción

De acuerdo a Martín,<sup>1</sup> Śaṅkara vivió del año 788 al 820. No obstante lo breve de su vida —aunque el debate sobre la fecha de su muerte se mantiene— no existe discusión sobre su influencia en el pensamiento oriental ni sobre la valía de su labor como comentarista de las principales obras de la filosofía de la India. Es por esto que se ha llegado a afirmar que Śaṅkara es “el codificador del *Advaita vāda* (doctrina de la no-dualidad)”.<sup>2</sup>

Adi Śaṅkara —también conocido como Shankara, Sankara, Samkarakarya— “realizó una gran labor filosófica en su empeño por aclarar y unificar de manera racional las dispersas verdades upanishádicas”.<sup>3</sup> Suele considerarse como el máximo representante del pensamiento *vedānta*, especialmente en su dimensión filosófica: la *advaita*. En su brillante libro sobre las filosofías de la India, Heinrich Zimmer<sup>4</sup> ubica a Śaṅkara como el principal referente del *vedānta* y lo incluye en el brahmanismo.

Uno de los grandes aportes de Śaṅkara consiste en proponer una vivencia espiritual sostenida y enraizada en una profunda labor filosófica, es decir, con el sustento de la inteligencia y la disposición. Muchos de los textos de Śaṅkara fueron elaborados para la comprensión de las diferencias mantenidas con otros enfoques y filosofías de su tiempo. Los métodos de enseñanza de Śaṅkara han sido motivo de diversos estudios, entre los que destaca el realizado por Suthren Hirst,<sup>5</sup> en el cual se analiza el ejercicio docente de Śaṅkara, refiriéndose a su método, su carisma, su contexto y a la intención de su labor a través de la exposición del *advaita*.

Partiendo de las interpretaciones del filósofo de la no-dualidad se logra “rastrear la línea esencial de la investigación upanishádica”.<sup>6</sup> El fundamento

<sup>1</sup> Consuelo Martín, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios advaita de Śankara* (Madrid: Trotta, 2007), 17.

<sup>2</sup> Raphael, “Presentación”, en Śaṅkara, *La esencia del Vedānta* (Barcelona: Kairós, 1995), 7.

<sup>3</sup> Martín, *Bhagavad-Gītā...*, 17.

<sup>4</sup> Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India* (Madrid: Sexto Piso, 2010). El autor dedica una sección especial para el brahmanismo y una sección para el *vedānta* (440-500).

<sup>5</sup> Jacqueline G. Suthren Hirst, *Śaṅkara's Advaita Vedānta. A Way of Teaching* (New York: RoutledgeCurzon, 2005).

<sup>6</sup> Martín, *Bhagavad-Gītā...*, 10.

central de las ideaciones de Śaṅkara, consiste en que el verdadero ser del hombre coincide con el Ser absoluto. Justamente, la apreciación de coincidencia nulifica la posibilidad de identidad total, pero al mismo tiempo se trata de una no-dualidad, una sustancia que ha sido diversificada pero que mantiene la unidad íntima.

Śaṅkara considera que para llegar al punto del conocimiento en el que se obtiene la conciencia de la no-dualidad es menester el vaciamiento del conjunto de ilusiones que siembran en nuestro juicio la ideación de las diferencias. De tal modo, consideró fruto de la ignorancia observar la dualidad, aceptarla como real, centrarse en la separación de las cosas, percibir las sin conexión entre sí o constantemente dispersas. Tal ignorancia encuentra su nido en la limitada ejecución de ejercicios de desapego.

### **La liberación mediante la conciencia en el *advaita***

El camino de la liberación, de acuerdo al pensamiento *advaita* es ajeno al encasillamiento. Las ideas tradicionales sobre lo que debe hacerse, aquellas que establecen una rigurosa ascesis, método para la iluminación a través de la acción, son inoperantes desde el enfoque de la no-dualidad. Si bien es cierto que Śaṅkara no se centra en los actos como elementos imprescindibles de la liberación, tampoco concede valor a la pasividad o a la mera inactividad derivada de la pereza o la apatía. Martín refiere que la comprensión de Śaṅkara en este aspecto se resume en que “la renuncia es carencia de deseos ante la acción y no inacción”.<sup>7</sup> De tal modo, no sintonizaba con la idea de que una acción se realice por apego a un tipo de consecuencia deseada o a una dependencia del resultado que hace que la acción se repita en forma automática fundamentándose en la sugestión, las costumbres, los preceptos religiosos o los hábitos de las distintas castas de su época.

Distinto a la prescripción de que al árbol se le conoce por sus obras, Śaṅkara indicó que centrarse en un tipo de acción que no se funda en la comprensión es “impropio de la persona que está en el camino de la sabiduría”.<sup>8</sup> Así, la actuación creativa no está supeditada al señalamiento específico de qué obra debe hacerse, no obedece a reglamentos, recetas, órdenes o prohibiciones. A pesar de que Śaṅkara pertenecía a una clase social privilegiada, no mantuvo —según puede observarse en su propuesta filosófica— la postura de actuar sólo porque “está indicado”, “es la regla” o “así debe hacerse por tradi-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

ción”. De acuerdo a él, esto no sustenta el camino de la liberación. Incluso, es notable la crítica que realizó contra algunos lineamientos conductuales budistas.<sup>9</sup> De tal modo, todos los recetarios estructuradores de la conducta están en la mente, pero no somos la mente porque ésta no es más que un conglomerado de ideas y pensamientos que no teníamos al nacer.

Asimismo, la realización no acontece mediante la conciencia del yo, sino cuando se es el yo. De tal modo, no se trata únicamente de negar la acción para abocarse totalmente a la conciencia de algo, a la manera intelectual, sino que la filosofía espiritual de Śaṅkara señala también la importancia de dudar de la idea del yo que sujeta a la conciencia de lo que somos. Aparentemente, no habrá plenitud del yo si persistimos en la idea de que todo esto es real. El reconocimiento de la ignorancia, como preludio del vaciamiento necesario que antecede a la conciencia de la no-dualidad, representa un factor ineludible en el camino a la liberación. La ignorancia no es algo de lo que haya que liberarse haciéndola a un lado o queriendo establecerse por encima de ella, sino a través de la aceptación de su presencia.

Lo anterior significa que la senda de la liberación consiste en el transcurso y pasaje a través del vacío. En el *sloka* 23 del *Vākyavritti* se expone: “Así como la lámpara que ilumina un jarrón es distinta del jarrón mismo, de la misma manera ‘Yo soy aquella unidad absoluta de Conciencia que, como Sí mismo encarnado, ilumina el cuerpo’”.<sup>10</sup> El dualismo implícito sólo lo es conforme a la relación de corporeidad y conciencia, no en cuanto a la esencia de la conciencia que, en Śaṅkara, no tiene diferencia sustancial a *Brahman*. El hecho de que exista algo que ilumina *dentro* de nosotros nos introduce a la cuestión sobre ser lo iluminado o ser la luz. De acuerdo a Raphael, “la Realidad no-dual es la pura Conciencia metafísica y por esto es necesario, para nuestra más íntima conciencia, despertar y reconocer que nosotros somos *Eso*”.<sup>11</sup> Notoriamente, la luz que ilumina el jarrón nos permite recordar que no somos el jarrón.

El sendero de la liberación mediante la conciencia no es equivalente al arduo trabajo intelectual, sino que puede ser consecuencia complementaria del mismo. Es por ello que “mientras que la razón discursiva puede extraer conclusiones lógicas [...], la meditación de las sentencias y aforismos upanishádicos sólo se efectúa en la conciencia-conocimiento íntimo en cuanto realización efectiva de la conciencia [*bhāvanā*]”.<sup>12</sup> La conciencia del individuo se asemeja a la

<sup>9</sup> Daniel H. Ingalls, “Śaṅkara's Arguments against the Buddhists”, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 4, (1954): 291-306.

<sup>10</sup> Śaṅkara, *Vākyavritti*, en *La esencia del Vedānta* (Barcelona: Kairós, 1995), 31.

<sup>11</sup> Raphael, “Presentación”, 9.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

conciencia implícita en *Brahman*, en la medida que se disuelve en ella, tal como una gota de agua se incluye en la profundidad del mar cuando, incluso sin desaparecer, ha dejado de ser una gota particular.

Vaciar la mente es un requisito indispensable para la armonía de la conciencia con la conciencia. Este vacío no es equivalente a ya no pensar, volverse inepto o carecer de ideas, sino que es similar al silencio en el que, a pesar de los ruidos exteriores, se refleja la pausa necesaria para escuchar de manera diferente. Con esto se reconoce que el silencio abre la puerta a los sonidos de lo inaudible, tal como la contemplación de lo incognoscible es un modo de observar sin ver, o como la nada es una categoría del ser no siendo. Tampoco se trata de poner la mente en blanco, puesto que, además de que tal idea parte del supuesto metódico de lo que debe hacerse, la intención hacia la blancura no inicia del desapego hacia la misma.

Disolverse en *Brahman*, integrar la conciencia a la conciencia o asumir la no-dualidad, son derivaciones de la renuncia y el desprendimiento a lo que hemos creído poseer, lo que hemos supuesto ser y a todo aquello que deseamos obtener. En el *sloka* 41 del *Vākyavṛitti*, Śaṅkara concluye que “la conciencia-conocimiento íntimo [que es el *jīva*] se disuelve en la propia esencia que es Unidad absoluta y plenitud de Beatitud”.<sup>13</sup> El *jīva* —el hombre concreto en este mundo— debe terminar por reconocerse como una nota musical específica en el fastuoso e infinito concierto de lo absoluto, tan sólo una tecla del gran piano de alcances interminables que es *Brahman*. A diferencia de una célula que existe sin notar que es parte de un cuerpo mayor a ella, *jīva* merodea en su esencia cuando capta que las palabras que se han dado como respuesta son insuficientes.

Si el proceso de liberación de las ataduras no ha traído consigo la necesidad de volver a la zona segura de los convencionalismos, entonces *jīva* logrará avanzar en su camino hacia lo que es. En palabras de Śaṅkara: “El *jīva*, al tomar conciencia de sí mismo, se disuelve en la pura y absoluta Conciencia no-dual, carente de calificaciones y de modificaciones, que es el *ātman* supremo”.<sup>14</sup> *Jīva* llega al entendimiento de que es *Brahman*, una vez que ha notado que es *ātman*.

Śaṅkara fue cuidadoso para aclarar que el *Brahman*, lo absoluto sin cambio, no tiene alteraciones, aunque así pueda parecer a los sentidos. La presencia de lo atemporal puede confundir cuando se contempla desde la sensorialidad. En el *sloka* 19 del *Ātmabodha* —traducido por Raphael— se lee: “Así como la luna parece moverse cuando las nubes cruzan el cielo, de la misma manera,

<sup>13</sup> Śaṅkara, *Vākyavṛitti*, 38.

<sup>14</sup> Raphael, “Presentación”, 39.

para las personas no discriminantes, el Sí mismo parece estar activo a través de las funciones de los órganos sensoriales”.<sup>15</sup> En ese sentido, lo pasajero es lo que está por encima de lo fijo, tal como la luna que permanece inmóvil mientras cada nube es movida por el viento. Asimismo, cada humano es un viajero en el mundo que deja pocos o muchos rastros mientras lo inamovible continua vigilante, pasamos y somos diluidos al tiempo que lo permanente seguirá siendo testigo de la eternidad al ser eternidad sin más.

En la traducción realizada por Sesha, titulada *Ātmabodha de Sri Sankaracharya*, el *sloka* 19 se presenta del siguiente modo: “El cuerpo denso, los sentidos y el *budhi* se ocupan cada cual de su tarea respectiva con el soporte de la Conciencia inherente a *Ātman*, al igual que los hombres trabajan con la ayuda de la luz que es inherente al sol”.<sup>16</sup> Aparentemente se trata de una traducción muy distinta a la de Raphael, pero esto se explica en función de que, a partir del *sloka* 9, el trabajo de Sesha integra de distinta manera cada una de las sentencias, a pesar de que al final ambas traducciones terminan con 68. Sin detenernos ahora en el análisis de ambos trabajos de traducción, cabe resaltar que en el *sloka* 19 de Sesha (el 20 de Raphael) se denota la irrenunciable necesidad de *ātman* para la existencia y labores de *jīva*. Sin el primero sólo cabría una oscuridad en la que poco puede hacerse al no haber conocimiento de lo que está alrededor. El *budhi* referido en el texto, entendido como la facultad intelectual o el área inteligente de la mente, está en notable dependencia de *ātman*, no en cuanto a la elaboración de sus contenidos eidéticos, sino en razón de su funcionamiento.

Algunos críticos de este orden de ideas han advertido que no puede derivarse un contenido inmaterial (las ideas) en consonancia con un principio material (el cuerpo). No obstante, según afirma Sharma, “del mismo modo en que la humedad es una cualidad que no posee ninguno de los dos gases que componen el agua, la conciencia puede emerger como cualidad de un fundamento material”.<sup>17</sup> Por encima de la facultad de reconocer el vínculo entre la mente y el cuerpo, el *Jīvātman* es “testigo permanente de lo constante”,<sup>18</sup> aún sin el referente anteriormente obligado del cuerpo.

Más en la cúspide de la conciencia posible de *jīva*, la aceptación gozosa de ser *Brahman* es derivación de la plenitud en la práctica del *advaita*. En ese tenor, el *sloka* 37 del *Ātmabodha* enfatiza el camino para lograrlo: “la meditación

<sup>15</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha* (Kairós), 62.

<sup>16</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo* (Bilbao: Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha, 2013), 101.

<sup>17</sup> Arvind Sharma, *Vedānta Advaita. Una introducción* (Barcelona: Kairós, 2013), 69.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 39.

sobre 'Yo soy el *Brahman*' practicada ininterrumpidamente destruye los movimientos proyectados por la mente y generados por la ignorancia, así como un medicamento destruye las enfermedades".<sup>19</sup> En la traducción de Sesha, coincidente en este caso con el número de *sloka*, se prioriza la cognición sin referir a la meditación como medio para ella: "La impresión cognitiva 'Yo Soy *Brahman*', creada por una ininterrumpida comprensión, destruye la ignorancia y sus derivados, de la misma manera que la medicina *rasayana* destruye las enfermedades".<sup>20</sup> Esto es evidencia de la disparidad de los caminos hacia la comprensión, así como la coincidencia en que es tal la que permite la aniquilación de la ignorancia.

No es necesario esperar a la muerte para alcanzar la Conciencia de la integración o la sustancialización permanente con Brahmán. Sharma señala la opción del término *jīvanmukti* que "suele traducirse como 'liberado en vida', porque *mukti* significa liberación y *jīvan* significa 'en vida'".<sup>21</sup> Naturalmente, no debe asumirse que el logro de la liberación a través del conocimiento en vía de la conciencia se obtiene de forma inmediata y total, sino que es menester un recorrido paulatino que tiene, al menos, tres estadios claramente distinguibles entre sí, que fueron propuestos por algunos *Rishis* [sabios o videntes] en concordancia con el avance en los aprendizajes contenidos en los Vedas, principalmente en los *Upaniṣads*.

Un primer eslabón, cuyo nombre podría ser *estadio de la naturaleza*, provee de gusto por el mundo exterior, en el cual se siente integrado el aprendiz. Se asimila la presencia de lo absoluto en la concreción de lo natural. En el *Bhagavad-Gītā* esto puede asociarse al *Vibhuti Yoga*. La virtud de este estado es que la persona está abierta a lo exterior, se encuentra dispuesta a recibirlo. El obstáculo para lograr esta postura consiste en replegarse en el ego, en las ideas de lo que uno es y en el supuesto de que no se requiere aprender, contactar, ni reconocer belleza alguna fuera de la propia. Evidentemente, el estado de distracción, la pérdida de la atención y la nebulización del foco de concentración son contrarios a la sensibilidad hacia la naturaleza, a su reconocimiento y, más aún, a la posesión de la conciencia de que también somos parte de la naturaleza, no sólo sus observadores.

En el segundo estadio existe la conciencia de una presencia interior que realiza una función de testigo y que habita en el último fondo de lo que cada uno es. De esta presencia se desprende la energía vital con la que se realizan todas las labores propias de lo humano. En el *estadio de la presencia interior*,

<sup>19</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha* (Kairós), 67.

<sup>20</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha...* (Sesha), 154.

<sup>21</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 13.

la meditación se vuelve un medio para “contactar” o, mejor, percibir extrasensorialmente, dicha presencia. Coincidentemente, la conciencia de esta presencia en el interior produce el reconocimiento de su presencia en los demás. La consecuencia de esta implicación es el respeto hacia los otros y la alabanza a su entidad reinante que es moradora de su ser. El valor de lo humano no está entonces en el cuerpo o en la entidad como tal, sino en aquello no humano que es contenido. Existe una cierta similitud de este concepto con el precepto cristiano de que el Reino de Dios habita en cada uno. La diferencia central es la noción de Dios establecida por cada una de las religiones. Aparte, en el esquema *advaita* no se habla de una presencia dentro, a la vez que separada, del hombre, como si fuese algo ajeno que está de visita, sino que se asume que cada uno no sólo es contenedor de la deidad sino que es la deidad, por ello, se afirma *Aham brahmāsmi*: “Yo soy *Brahman*”, tal como es señalado en el *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣads*, I, 4, 10 del *Yajur-Veda*.

El tercer estadio consiste en la asimilación y aceptación gustosa de que aquello que se había concebido habitando dentro de cada uno y que al mismo tiempo se es, constituye también la esencia del universo, es decir, de todo lo que existe. En el *estadio de la conciencia cósmica* lo que se había logrado comprender como “lo interior” ya es parte integral también de lo “exterior” y justo ahí es cuando tales nociones se desprenden del intelecto o, al menos, no se otorga para ellas un lugar predominante. En este punto se ha comprendido la sentencia *Ayam ātmā Brahma*: “Este *ātman* es el *Brahman*”, que está contenida en el *Māndūkya Upaniṣads*, I, 2 del *Atharva-Veda*. La no-dualidad ya no es un concepto de orden intelectual, filosófico o académico; se lo concibe como una vivencia, una cuestión empírica. No se trata de una especie de conexión con el universo, ni siquiera de un estado alterado de conciencia por sí, sino que es la vivencia de absoluta certeza sobre la integración de lo que somos en lo que es. Dicho de otro modo, ya no hay un “yo soy esto”, sino “yo soy eso” y, por tanto, “no soy el que soy”. La experiencia acontecida en tal estado es conocida como *samādhi*, consistente en el estado más alto o *savikalpa*. Cruzada esta frontera se sigue habitando un cuerpo pero éste ya no es más lo que hemos creído ser, se vuelve un instrumento de uso temporal ante la ineludible y magna esencia cósmica que nos precede, envuelve y direcciona.

Son notorios los vínculos de estos estadios con los propuestos por Kierkegaard varios siglos después. El estado estético, ético y religioso, concuerda con el estadio de la sensibilidad hacia la naturaleza, el de la conciencia del valor del otro y el relativo a la conciencia cósmica. Más allá de concluir rotundamente que la filosofía del filósofo danés ha recibido una influencia directa proveniente de la filosofía de la India, cabe señalar la coincidencia en cuanto al proceso inherente de ambas comprensiones, el cual está centrado en un armonioso ritmo



de ida y regreso hasta la culminación estática en algo superior. En ese sentido, el proceso es el siguiente: a) la persona se centra hacia afuera, el exterior o la naturaleza; b) regresa al interior de sí misma; c) reconoce el valor de los otros a partir de la salida de sí misma; d) en función del encuentro con la esencia permanente de sí y los demás, de nuevo se vuelca al exterior para contactar con algo superior inherente y presente en lo externo; e) concluye, finalmente, que lo interno y lo externo están en franca conexión siendo uno en la conciencia. Con esto toma sentido la afirmación *Prajñāman brahma*: “El Brahmán es pura conciencia”, contenida en el *Aitareya Upaniṣads*, V, 3 del *Rig Veda*.

Cada uno de los estadios de este proceso de liberación coinciden en el punto final de la mística inserta en la filosofía de la no-dualidad, a saber: la disposición de disolverse conscientemente en *Brahman*.

### **Disolverse conscientemente en *Brahman***

La esencia de *Brahman* representa uno de los principales hallazgos de la filosofía de la India, incluyendo el pensamiento de Śaṅkara. Tal como lo entiende Hiriyanna,<sup>22</sup> el “*Brahman* se refiere al principio eterno realizado en el mundo como totalidad y *ātman* a la esencia más profunda del yo”. Asimismo, la esencia del *ātman* tiene una vinculación de no-dualidad con *Brahman*. De tal modo, si “*Brahman* es pura conciencia”, éste es simultáneamente Existencia y Conciencia absoluta, la cual puede ser malentendida debido a las formas aparentes con las que es representada.

Si *Brahman* es lo real, entonces el mundo es una especie de quimera ilusoria. Por su parte, en el punto de vista del *advaita*, el alma individual o *jīva* es *Brahman*, tal como todo lo demás. Si *Brahman* es pura conciencia, sólo se nota la identidad de *jīva* en él a través de la conciencia. Que exista la posibilidad de tomar conciencia de ser *Brahman* es algo que debe manejarse con precaución. En tal sentido, “cuando el *Vedānta Advaita* afirma que *Ātman* es *Brahman*, no quiere decir que *Ātman* se convierta, en el momento de la realización, en *Brahman*. La realización consiste, por el contrario, en darse cuenta de que *Ātman* fue *Brahman*, es *Brahman* y siempre será *Brahman*”.<sup>23</sup> En tal apreciación, no existe un requisito para ser *Brahman*, pues ya se es, y no se puede querer ser lo que ya se es; lo que puede lograrse, en todo caso, es la conciencia de serlo. Por esto cabe decir, junto con Sharma, que “*Jīva* encarnado como *Ātman* está

<sup>22</sup> Mysore Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1949), 19.

<sup>23</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 51.

incluido en *Brahman* como una parte del universo del que *Brahman* es el fundamento”.<sup>24</sup>

El descubrimiento de algo interior en la persona requiere de espacios de pausa, de lo contrario no sucederá. Eso que se logra intuir, más que contactar, es el *ātman* que el individuo nota en su calidad de *jīva*. No se trata de un traslado desde un modo de ser a otro, de una categoría a otra, o de un punto a otro, como si se tratase de un viaje físico, una elevación de dignidad o de un movimiento tangible respectivamente: lo trascendental en el *advaita* es que *ātman* tiene una identidad igualitaria a la de *Brahman* sin que, por eso, sean lo mismo. Ya se es *Eso* justo al existir, lo que estorba es la apariencia, la quimera latente que se ha depositado en lo existente.

De acuerdo con Raphael, “para realizar *Brahman* no se necesita tener o actuar, sólo se necesita ser conciencia; no hace falta adquirir algo, sino al contrario, abolir lo que impide la perfecta conciencia de ser *Eso*”.<sup>25</sup> Es así como tiene efecto la sentencia *Tat tvam asi*: “Tú eres Eso”, que está incluida en el *Chāndogya Upaniṣads*, VI, 8, 7 del *Sāma-Veda*. A pesar de que *ātman* y *Brahman* son parte del imaginario del *advaita* y cada uno desempeña un papel distintivo, no se observan separados. Sharma refiere, centrándose en el *vedānta advaita* que “*ātman* es idéntico a *Brahman* o, dicho de otro modo, son no dos. Ésta es la comprensión de la no dualidad, es decir, que *ātman* y *Brahman* no son dos entidades distintas”.<sup>26</sup> Cuando el hombre, en su conciencia de ser *jīva*, admite la presencia de *ātman* en él, puede tener la impresión de una rara desconexión con el cuerpo, al punto de sentir que cuando come es otro el que come por uno. Esto sucede, obviamente, por el reconocimiento de un estado superior que antecede la voluntad de expresión mediatizada corporalmente.

Todo lo existente está mediatizado por *Eso* cuyo nombre no es suficiente. *Brahman*, lo entendido por *Brahman* o lo nominado con tal palabra no es justamente aquello que se quiere significar. El signo de lo significado nunca es el significante, sin importar quien haya sido el significador. De esto desprende Raphael que “la única Realidad es el Absoluto, y lo que es relativo, diferenciado, contingente, no es más que un reflejo de *Eso*, o sea del siempre presente Uno-sin-segundo (*Brahman*)”.<sup>27</sup>

Llegar a la conciencia de que se es *Brahman* exige control mental, pero no en forma exclusiva o suficiente. En el *sloka* 49 del *Vākyavritti Śaṅkara* aconseja: “Habría que ejercitarse en la escuela [además de la reflexión y la meditación

<sup>24</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>25</sup> Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, 34.

<sup>26</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 146.

<sup>27</sup> Raphael, “Presentación”, 7.

de las escrituras] conjuntamente con el control de la mente y con otras disciplinas interiores, hasta que la comprensión del verdadero significado de la sentencia 'Yo soy *Brahman*' sea plenamente efectiva".<sup>28</sup>

Uno de los beneficios de semejante logro consiste en que "el Realizado asiste como espectador a la evolución de los frutos kármicos individuales y universales e, idéntico a *Brahman*, contempla como testigo absoluto el maravilloso juego de la *māyā*".<sup>29</sup>

Lo anterior implica que la persona, que ya a esta altura dejó de serlo como tal, es capaz de observar los fenómenos a la distancia, en la dinámica de *māyā*, es decir, de la reiteración del mundo. Ser testigo absoluto es convertirse en lo que los aún no realizados contemplan como la presencia interior. Al ser *Brahman* lo que alguna vez fue un *jīva* logra ser el testigo de los que están en la senda de volverse Uno.

Evidentemente, la conciencia de ser *Brahman* conduce implícitamente a la inmortalidad aunada al Uno sin segundo. De acuerdo al *sloka* 68 del *Ātmabodha*: "Aquél que renuncia a todas las actividades y que, libre de las limitaciones de espacio, lugar y tiempo rinde homenaje al tabernáculo del propio Sí mismo incontaminado y que todo lo abarca, que está libre del frío [y del calor y de todas las demás dualidades] y es eterna Beatitud, Éste se vuelve omnisciente, todo lo abarca y consigue la inmortalidad".<sup>30</sup>

En tal óptica, no se trata de buscar la inmortalidad, pues lo que se vuelve inmortal no es justamente lo que fuimos, sino que será aquello que seremos en la conciencia pura de *Brahman* y que ahora sólo podemos contemplar a pesar de que, de hecho, lo seamos ya desde las posibilidades de nuestra condición.

En la traducción de Sesha, el mismo pasaje adquiere además la adición de la felicidad y el carácter de saberlo todo: "Aquél que, renunciando a toda actividad, rinde culto en el sagrado e inmaculado santuario de *Brahman*, que es independiente de tiempo, lugar y distancia, que se halla presente en todas partes, que es destructor del calor, del frío y de todos los demás opuestos, y que es dador de la felicidad eterna, deviene omnisciente y omnipenetrante y obtiene la inmortalidad".<sup>31</sup>

Es claro que en esta visión del *Ātmabodha* no sólo se comparte con *Brahman* su unicidad, sino también el resto de sus atributos.

En el supuesto de que la visión propuesta no llegue a su concreción, la alternativa a *Brahman* es la Nada. Precisamente, el término del pasaje humano

<sup>28</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha* (Kairós), 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>31</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha*... (Sesha), 237.

por el mundo concluye, en tal caso, con el traslado a la inexistencia, la desaparición y, por tanto, la inclusión en el manto de la absoluta Nada. Evidentemente, no es ésta la idea de Śaṅkara y su discernimiento nunca advirtió la posibilidad de semejante desenlace. No obstante, en cuanto a la consideración de lo absoluto tras la vida, la Nada coincide con *Brahman*, al menos en la categoría de la descategorización, en la incognoscibilidad y en la infinitud. A pesar de que la puerta está aparentemente cerrada para tal conclusión, no debe perderse de vista que la misma idea de sobreimposición, a saber, la velación de algo real mediante lo aparente, adjudica la alternativa de la Nada como lo real que está velado por la idea de *Brahman*. La pregunta por el ser o el no-ser de *Brahman* se avecina, en este particular escrutinio, como algo digno de considerar.

La afirmación en el *sloka* 57 del *Ātmabodha* es hacia el ser y no el no-ser de *Brahman*. La sugerencia concreta de Śaṅkara es la siguiente: “Realiza aquel *Brahman* que el *Vedānta* indica como la Esencia inmutable que se desvela a través de la negación [de las superposiciones], como Unidad no-dual de beatitud indivisible”.<sup>32</sup>

La conjetura aquí se orienta a cuestionar si la misma idea expuesta sobre *Brahman* es la superposición que se debería eliminar. Mucho más significativa es la traducción de Sessa del mismo *sloka*: “*Brahman* debe concebirse como aquel irreductible sustrato que los *Upaniṣads* definen por descarte de lo que ‘no es’: no es perecedero, no es una felicidad destructible”.<sup>33</sup>

Precisamente, al atribuir a *Brahman* los atributos que proceden de la imposibilidad, como el de no terminar, ser inmutable e imposible de ser eliminado, coincide con la intuición de una Nada que, del mismo modo, no puede terminarse, no hay modo de que sea eliminada y tampoco puede ser mutable. La eliminación de la Nada a través de la noción de que todo es Ser y que todo es, está reducida al ámbito de lo cognitivo y de lo sentenciable lingüísticamente, no en la ontología negativa que la misma supondría.

Por todo lo anterior continúa siendo operativa la necesidad de *viveka*, es decir, del discernimiento entre lo real y lo irreal. La consistencia de la idea de la no-dualidad no tendría que dejar fuera a la Nada, puesto que, propiamente, la mayor de las dualidades en la historia de la filosofía ha sido, a todas luces, la de la distinción entre el Ser y la Nada. Un *advaita* llevado hasta sus últimas consecuencias implicaría, por derivación de sí mismo, la conjunción del Ser y la Nada, lo cual es contrario a la certidumbre plena sobre la esencia absoluta del Ser que es representada por *Brahman*. De conjeturarse esto último, el *advaita* termina siendo un pensamiento no-dual parcial, sujeto únicamente a la

<sup>32</sup> Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, 73.

<sup>33</sup> Śaṅkara, *Ātmabodha...* (Sessa), 214.

integración de las cosas existentes por sí mismas en el plano convencional de la ontología, pero dejando fuera la lógica contenida en la especulación sobre la Nada. Tanto *māya* como el *samsāra* son conceptos que están incluidos en la dimensión de lo que es, puesto que para representar lo falso necesitan ser; contrariamente, la noción de la Nada no supone falsedad, sino sólo un modo de ser desde la vacuidad.

Raphael, en sus comentarios a *La esencia del Vedānta* concluye que: “Así como el dinamismo empírico presupone una estaticidad central de equilibrio y de referencia, así la relatividad fenoménica (tanto a nivel universal como a nivel individual) precisa y exige un *absoluto* metafísico, *Brahman* o Conciencia absoluta que, reflejándose en cada ente individual como principio unitario de conocimiento, se convierte en el Testigo-activador de las distintas funciones intelectivas y mentales”.<sup>34</sup>

La Nada, en su sentido estricto, también podría considerarse un absoluto metafísico.

La pregunta sobre la equivalencia entre *Brahman* y la Nada no fue un aspecto central de la filosofía de Śaṅkara. De cualquier manera, cabría hacer la conjetura de que la Nada sea el sostén al que se asocian las deidades, entre ellas, *Brahman*. De acuerdo a García, “el Brahman supremo es: a) Sustrato final o fundamento infundamentado; b) No-dualidad y Único sin segundo; c) Brahman sin atributos; ch) Brahman carente de semilla; d) Realidad, conocimiento, infinito; e) Lo que supera todas las palabras, es indescriptible”.<sup>35</sup>

Con excepción de la idea de *Brahman* como conocimiento, lo cual lo volvería finito, todas pueden ser insertas en la concepción de un absoluto metafísico no centrado en el Ser. Justamente, la no-dualidad tendría que integrar de manera concisa al Ser y la Nada.

Es contradictorio con lo anterior el contenido del *sloka* 31 *Advaita Bodha Dipika*, en el que se dice: “Antes de la creación sólo había puro Ser”.<sup>36</sup>

La afirmación clarifica qué es lo que se crea si el Ser que sería contenido por todo lo existente ya era manifiesto. Por otro lado, en textos occidentales, concretamente en el *Génesis*, al principio la tierra era caos y confusión, así como oscuridad encima del abismo. Ambas tradiciones advierten un origen fundamentado en un sostén global que fue la antesala de todo lo surgido. La vuelta al origen termina siendo un sendero definitivo no optativo para todo lo existente. Ya sea en una u otra de las posturas religiosas que se trate, el indi-

<sup>34</sup> Śaṅkara, *La esencia del...*, 28-29.

<sup>35</sup> Francisco García, “Sankara y lo absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasrī”, *Fragmentos de filosofía*, 4 (1994): 48.

<sup>36</sup> Śaṅkara, *Advaita Bodha Dipika* (Málaga: Sirio, 2013), 16.

viduo, *jīva*, termina por disolverse en lo absoluto; si tal disolución se realiza de manera consciente en forma previa a la muerte, el individuo logra la experiencia del despertar de la confusión y puede regocijarse por su entrada a la dimensión de la Conciencia.

### La no dualidad en Occidente

El pensamiento en Occidente ha mantenido el hábito de distinguir una línea divisoria en los ámbitos de la filosofía y la teología. Precisamente, una de sus diferencias con el pensamiento filosófico oriental es que en éste no se mantiene tal frontera. Esto puede tener, principalmente, dos vertientes explicativas en relación a Oriente: a) su pensamiento religioso es de tal estatura que puede ser vinculado a la rigurosidad filosófica; b) el enfoque filosófico oriental es de tan pobre nivel que se conecta al enanismo de la religión. No obstante, ambas posiciones convergen con una postura divisoria entre ambas, manteniéndolas separadas. Por el contrario, en la cultura oriental, principalmente en el enfoque del *advaita*, tanto la filosofía como la religión están profundamente vinculadas a la cultura, la cual, en su raíz y plataforma, tiene una tonalidad inserta en la espiritualidad.

Por otro lado, “la filosofía en Occidente es un movimiento intelectual que empezó diferenciándose de la teología hasta acabar alcanzando un estatus independiente. No es de extrañar, por tanto, que la actitud con la que la filosofía occidental contempla a la religión se caracterice por la indiferencia, la aversión y hasta el rechazo, una actitud muy diferente a la asumida, al respecto, por la cultura india”.<sup>37</sup>

Esto también podría tener, desde un enfoque dualista, dos explicaciones similares a las expuestas arriba, pero en relación a Occidente: a) el pensamiento religioso es tan elemental que los ejercicios de pensamiento han tenido que distinguirse de ellos para ser respetados y tomados en cuenta por la élite intelectual; b) la filosofía es de tan pequeño nivel que no logra los estándares propios de la espiritualidad occidental. En este caso, no parece tan complejo reconocer que la primera de las dos es la dominante. Sin embargo, en el amplio sentido de la cuestión, la filosofía occidental no se ha permitido conocer, al menos no tan a fondo o de manera mayoritaria, otras posibilidades de espiritualidad distintas a las occidentales y que sí pueden converger con la filosofía, tanto como las propias de Occidente en caso de que sean tomadas con mayor seriedad y en razón de su exposición menos popular.

<sup>37</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 12.

En cualquiera de los dos casos, lo recomendable de acuerdo a la intención fundante de la filosofía, consistente en conocer las cosas hasta sus últimos confines, tendría que ser la consideración del pensamiento asociado a la espiritualidad en función de que ofrece alternativas temáticas que son dignas de estudio y análisis. Debe estar claro que no se está tomando como espiritualidad a ninguna cosa que establezca de forma autoritaria lo que se debe creer o la conducta que debe seguirse, sino como un planteamiento respecto a los aspectos trascendentales que el hombre intuye, dejando una puerta abierta a la reflexión y la crítica. De tal modo, no todo lo relativo a la espiritualidad tendría que ser desterrado de los ámbitos de la filosofía, sino únicamente cuando los planteamientos inviten al adormecimiento de la criticidad, del discernimiento o de la refutación argumentada.

El interés de la filosofía de la India, al menos en el caso del *advaita*, ha sido ofrecer sentencias que alerten hacia una vida congruente, no sin permitir nuevas conjeturas o interpretaciones; de ahí que la tradición del pensamiento del *advaita* tenga como una de las funciones centrales la interpretación y los comentarios de los textos considerados más importantes. De tal modo, “aunque las afirmaciones hechas por la filosofía india parezcan, en ocasiones, de naturaleza religiosa, son asequibles en esta vida y resultan, en principio, verificables”.<sup>38</sup>

Evidentemente podría resultar molesto el modo en que algunos libros son pretendidamente sagrados o establecen haber sido inspirados por alguna luz que trasciende la capa racional, que es justamente desde donde se elabora la filosofía. Es ahí justamente donde es recomendable una actitud prudente y conservadora. La inspiración de los textos deberá ser planteada en función de la mano que escribe las ideas, no desde las conjeturas que aseguran tal o cual fuente escribiente transcendental. Alejados de ese tópico concreto de discusión, y en consideración del cuidado necesario respecto a afirmaciones de tal calibre, el corolario tendría que ser satisfactorio.

Se han realizado esfuerzos laudables en el pensamiento occidental para encontrar sintonías entre la espiritualidad y la filosofía en su sentido último y estricto; no obstante, “para la filosofía india [...] los filósofos occidentales sólo se ocupan de la mitad de lo que deberían ocuparse”.<sup>39</sup> Aun esta conclusión debe ser tomada con cautela, pues es sabido que algunos tópicos de la filosofía occidental aún no han sido considerados en Oriente. Más allá de la comparación competitiva, lo cual entorpece este tipo de discusiones, cabe destacar la oportunidad de enriquecimiento mutuo entre ambas aproximaciones filosóficas. Lo que corresponde realizar al filósofo occidental, si es que sus intenciones lo

<sup>38</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 15.

permiten, es adentrarse a los planteamientos orientales que vinculan la filosofía con la espiritualidad. Tal ha sido la intención de este texto, así como ha sucedido con el trabajo y las excursiones de otros autores.

Entre los principales esbozos de la no-dualidad en el pensamiento de Occidente convendría resaltar la filosofía de Meister Eckhart, Juan de la Cruz o Martín Heidegger. Por su parte, Albrecht<sup>40</sup> realizó en el cuarto capítulo de su libro *Filosofía final* lo que consideró que pueden ser los vínculos del pensamiento *advaita* con autores de occidentales como Francisco de Asís y Plotino.

En la filosofía india, a diferencia de la eurocentrista, se distinguen dos formas de la eternidad. Es por eso que “una cosa es *kūstastha nityatā* cuando no cambia nunca y otra es *pravahārūpa nityatā* si, por más que cambia de continuo, no modifica su forma [*nīyati*]”.<sup>41</sup> A una roca, afirman, cabe atribuirle el primer tipo de realidad, tal como a un río el segundo. El cuerpo humano no tiene ninguna de las eternidades, a diferencia de la esencia de *Brahman* que es el Sí mismo supremo del hombre y que podría integrarse en el tipo de eternidad del *kūstastha nityatā*.

Que seamos *Eso*, implica también que aplica en cada uno el principio de la no-dualidad. Siendo así, “¿cómo podríamos ser conscientes de la dualidad si no fuésemos al mismo tiempo No-dualidad?”.<sup>42</sup> Vemos la diferencia, pero no significa que la diferencia en sentido último sea verdadera. Así, todo lo que es termina por no ser; por ello en el fondo no hay ninguna dualidad en la vuelta al origen. De esto se desprende que “sólo en la No-dualidad se consigue la beatitud *Brahmanica*”.<sup>43</sup>

La integración de la no-dualidad en Occidente se ha encontrado con intrincadas y boyantes dificultades. En su libro *La sabiduría de la no-dualidad*, Mónica Cavallé realiza un estudio comparativo entre el pensamiento de Heidegger y Nisargadatta. Su crítica al alemán se sintetiza en lo subsecuente: “Heidegger tiene intuiciones que apuntan nítidamente a lo que denominamos ‘Nada absoluta’. Pero su pensamiento aún se debate entre Ésta y lo que denominamos ‘nada relativa’, pues Heidegger no siempre llega a dar el paso, que claramente da el pensamiento oriental no-dual, de identificar al Yo más radical del hombre con esa Nada”.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Ada Albrecht, *Filosofía final. Enseñanzas de los monjes en los Himalayas* (Buenos Aires: Hastinapura, 2012), 125-137.

<sup>41</sup> Sharma, *Vedānta Advaita...*, 39.

<sup>42</sup> Raphael, “Presentación”, 10.

<sup>43</sup> Śāṅkara, *La esencia del Vedānta*, 33.

<sup>44</sup> Mónica Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad* (Barcelona: Kairós, 2008), 618.



Uno de los motivos que mantienen la complejidad para aceptar que la esencia del sea la Nada, es justamente la pretensión de que el hombre es una especie de unidad en la que todo lo que aparentemente forma parte de él realmente constituye su sustancia. Por ello es muy oportuna la continua distinción del *advaita* entre *jīva* y *ātman*. Por su parte, Heidegger es contundente, en su obra *Ser y tiempo*, cuando afirma que el “ser es siempre un ser del ente”,<sup>45</sup> lo cual no necesariamente es contradictorio con la visión implícita en el *advaita* en cuanto a que *Brahman* es un ser sin ente, por tanto, una especie de ser sin entidad, una Nada en el sentido estricto de un modo alterno de ser. La presencia de *Brahman* en los entes no los vuelve idénticos a *Brahman*.

La principal distinción que observa Cavallé entre el pensamiento de Heidegger y las conclusiones derivadas del *advaita* consiste en que “si bien Heidegger se aproxima de continuo a la perspectiva que hemos denominado no-dual y con frecuencia se sumerge en ella, también en muchas ocasiones se mantiene dentro de los márgenes del pensamiento dualista”.<sup>46</sup> En todo caso, más que una dualidad, la contemplación de la Nada en el hombre, manifestada a la manera fenomenológica de una nada concretada en lo humano y lo que lo rodea, no es dual respecto a la Nada absoluta que sostiene a la primera y que, en todo momento, se mantiene siendo el principio metafísico que sostiene la existencia de todo lo que es, incluido cada individuo vivo.

Finalmente, la alternativa de mencionar con distinción a la nada y a la Nada, en su sentido estricto, sólo tiene una función didáctica. Esta nada en el hombre, que es una Nada absoluta fuera del hombre, guarda similitud analógica con el aire al interior de un jarrón que no es distinto al aire fuera del jarrón. Resulta obvio mencionar que los usos de términos relativos a la nada, como el vacío, la ausencia, el silencio o el cero, son representaciones que no aluden al sentido sustancial que aborda el *advaita*.

Los dualismos que refiere Cavallé, aludiéndolos como distintivos entre la filosofía de Heidegger y la del *advaita* están implícitos en “su tendencia a la utilización de una dialéctica de pares de opuestos: Ser/Nada, mostración/ocultación, Ser/Dasein, Ser/Ente (das Seinde), Lichtung/Dasein, Silencio/Palabra [...] entre los que establece relaciones esenciales, constitutivas, pero... aún *relaciones*”.<sup>47</sup> Además, Cavallé establece que Heidegger “no logra pensar el Ser independientemente del ente”,<sup>48</sup> lo cual es una constante en el *advaita*.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2014), 30.

<sup>46</sup> Cavallé, *La sabiduría...*, 616.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 617.

<sup>48</sup> *Ibid.*

En la filosofía de Śaṅkara, el *Brahman* es lo uno sin segundo y no se sujeta al vínculo contingente con las entidades, ni siquiera con lo humano. No obstante, la presencia de *Eso* en *jīva* se sustenta en *Saguṇa Brahman* o lo absoluto en forma relativa, pero manteniendo la esencia de *Nirguṇa Brahman* o lo absoluto en forma absoluta. Es por esto que no hay dualidad, pero tampoco igualdad entre *jīva* y *Eso*, tal como no la habría entre la nada del hombre y la Nada absoluta.

En este orden de ideas, la superación de la división entre lo físico y lo metafísico sólo puede acontecer mediante un planteamiento típicamente metafísico. Por ello, “para el *advaita*, el Sí Mismo y el Ser no se relacionan constitutivamente; son siempre y en todo caso, no-dos”.<sup>49</sup> Esto implica que cada uno es lo que es, pero de suyo y en el fondo no mantienen separación esencial alguna.

El universo, tangible o abstracto, es una clara representación de la conciencia no-dual. La conciencia no-dual es lo Real. Tal como el hombre en sus manifestaciones es parte de esa realidad, también lo es en sus omisiones. No se trata de contemplar la Realidad o conocer a *Brahman*, ni siquiera de intuir la Nada; se trata de ser la realidad y ser Uno en la Nada. La liberación no es algo que se logra, se tiene o se posee, sino algo que se es. No es un logro, es lo que somos. Llegados a este punto, comprendemos que la liberación misma era una ilusión, tal como la idea de lo que nos definía; por ende, aceptamos que también somos una ilusión. El despertar supone una dolorosa separación de la belleza y parsimonia del sueño.

La Nada, el Sí mismo supremo, no es algo que deba angustiar, sino que es la reunión con la fuente primigenia. Cavallé termina su estudio concluyendo que Heidegger “habla de la angustia como forma de relación del hombre esencialmente finito con la Nada, habla de un relacionarse del *Dasein* con la Nada, de un estar suspendido en ella, es decir, no termina de trascender la terminología relacional”.<sup>50</sup>

Lo anterior no debería conducir a la idea de que la filosofía heideggeriana es de poco valor, sino todo lo contrario; es una evidente representación del esfuerzo por vincular la sabiduría de Occidente con la de Oriente. El gran reto consiste, precisamente, en llegar al punto en que ambas, a pesar de sus diferencias, sean consideradas un arsenal conjunto del hombre y la mujer global ante la ignominia de su transcurrir en lo temporal, de su desgaste mundano, de su esfuerzo por saber antes de desaparecer. Occidente y Oriente, no obstante sus controversiales y acentuadas distinciones, constituyen un esfuerzo no-dual en su sentido filosófico esencial. Lo mismo puede ser argumentado desde el

<sup>49</sup> *Ibid.*, 618.

<sup>50</sup> Cavallé, *La sabiduría...*, 618.

planteamiento de Heidegger en torno a la ciencia: “El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales”.<sup>51</sup>

Definitivamente, una crisis de suficiente intensidad es la que se desborda, deseablemente, de la duda ante nuestra usual concepción del ser y la nada, o nuestra separación, no siempre consistente, entre la filosofía de Occidente y Oriente.

## Corolario

El camino hacia la liberación propuesto por el *advaita* no está en contradicción con el esfuerzo intelectual, pero no se limita a él ni lo considera suficiente. El conocimiento derivado de la no-dualidad es más bien un tipo de conciencia en el que se admite que las simbolizaciones utilizadas para describir el mundo y las cosas son ficticias y parciales. Esto circunscribe a la persona a un ámbito en el que ya no pueden admitirse respuestas absolutas en forma subjetiva.

Los textos del *Vākyavritti*, el *Ātmabodha* y el *Bhagavad-Gītā* muestran la importancia de disolverse en *Brahman*, lo cual representa un ejercicio definitivo de consumación de la no-dualidad. No obstante, el camino a la disolución en *Brahman* atrae la dura prueba del desapego, comenzando por el correspondiente a los caminos que se consideraban inamovibles para el logro de la Iluminación a partir de los saberes, la conducta intencionada o las prácticas tradicionales.

En Occidente, el pensamiento *advaita* no ha logrado una recepción suficiente. Los notables esfuerzos realizados por filósofos como Heidegger están marcados por la separación entre el ser y la Nada sin coincidir en la no-dualidad propuesta por la última parte de los Vedas. Un primer paso para el logro de este objetivo es la ruptura de la frontera entre el ejercicio filosófico en Occidente y Oriente, de tal modo que sea posible una comprensión no-dual de los esfuerzos de pensamiento humano.

Finalmente, la comprensión de la ilusión generalizada en la que estamos sostenidos, constituye someramente una esperanza para comprender los principales *Mahāvākyas* de los cuatro Vedas; de tal modo, si el “El *Brahman* es pura conciencia” (Aitareya Upaniṣads: V, 3 del *Rig Veda*) y “Tú eres Eso” (*Chāndogya Upaniṣads*: VI, 8, 7 del *Sāma-Veda*), entonces en mi unidad esencial con el otro “Yo soy *Brahman*” (*Brihadāraṇyaka Upaniṣads*: I, 4, 10 del *Yajur-Veda*), porque lo que hay en mi es *ātman* y “Este *ātman* es el *Brahman*” (*Māndūkya Upaniṣads*: I, 2 del *Atharva-Veda*). Considerados estos aspectos y asimilados en su sentido

<sup>51</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

*advaita* profundo, se obtiene la conciencia de que aquello de lo que debemos liberarnos no es otra cosa sino la idea de necesitar liberación.

La mística de la vacuidad implícita en el pensamiento de Śaṅkara consiste en la renuncia a las convenciones desde las cuales regimos nuestras ideas y percepciones de lo que nos rodea, de lo que otros son y de lo que somos. Para Śaṅkara no hay Conciencia plena sin la eliminación de la convención, sin el ejercicio de la no-dualidad. Ese es, justamente, el gran reto que corresponde a Occidente, su asignatura pendiente e irrenunciable.

## Bibliografía

- Albrecht, Ada, *Filosofía final. Enseñanzas de los monjes en los Himalayas*. Buenos Aires: Hastinapura, 2012.
- Cavallé, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad*. Barcelona: Kairós, 2008.
- García, Francisco, "Sankara y lo absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñāna-Ānanda hasta la síntesis del Upadesasāhasrī", *Fragmentos de filosofía*, Núm. 4, 1994, pp. 35-58.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2014.
- Hiriyanna Mysore, *The Essentials of Indian Philosophy*. Londres: George Allen & Unwin, 1949.
- Ingalls Daniel H., "Śaṅkara's Arguments against the Buddhists". *Philosophy East and West*, vol. 3, núm. 4, (1954): 291-306.
- Martín, Consuelo, *Bhagavad-Gītā. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta, 2007.
- Raphael, "Presentación", en Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, 1995, pp. 7-11.
- Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, 1995.
- Śaṅkara, "Vākyavrittī", en Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, 19-43. Barcelona: Kairós, 1995.
- Śaṅkara, "Ātmabodha", en Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, 51-77. Barcelona: Kairós, 1995.
- Śaṅkara, *Ātmabodha de Sri Sankaracharya. Conocimiento del Sí Mismo*. Bilbao: Asociación Filosófica Vedanta Advaita Sesha, 2013.
- Sharma, Arvind, *Vedānta Advaita. Una introducción*. Barcelona: Kairós, 2013.
- Suthren Hirst, Jacqueline G., *Śaṅkara's Advaita Vedānta. A way of teaching*. (Routledge Hindu Studies Series). New York: RoutledgeCurzon, 2005.
- Zimmer, Heinrich, *Filosofías de la India*. Madrid: Sexto Piso, 2010.