

LA CONCEPCION DEL SUEÑO EN SANKARA Y EL NEOPLATONISMO

Por Francisco García Bazán*

I.

En una de las obras menores atribuídas al maestro Śaṅkara, el *Pañcikarana*, se dice: "Ahora bien A, el estado de vigilia, debe resolverse en U, el estado de sueño; U en M, el estado de sueño profundo. Despues M debe fundirse en OM y OM en el sujeto. Yo soy el Ātman, el testigo interno, lo Absoluto, que posee la naturaleza de la conciencia pura. No soy ni el desconocimiento ni sus efectos. Soy el Brahman único, eterno, puro, omnisciente, eternamente libre y real. Soy la felicidad absoluta, lo Uno sin segundo y la conciencia interna. Soy el Brahman mismo. Permanecer en este estado de identificación absoluta, es lo que se denomina el estado perfecto de concentración. Lo expresado lo muestra la śruti: 'tú eres Eso'; 'yo soy Brahman'; 'el Brahman es conocimiento y felicidad'; 'Este Sí-Mismo es Brahman', etc."¹

El contenido del presente texto que formula una antigua doctrina del Vedānta, debidamente elaborada por Gauḍapāda en sus Kārikās a la Māndūkya Upanisad, sugiere en sus cortas líneas el significado especial y los amplios alcances filosóficos que encierra la concepción del sueño en la extensa obra del maestro del Advaita Śaṅkarabhagavat².

*Investigador del CONICET.

¹ Cf. P. Martin-Dubost, *Cankara et le Vedānta*, Paris, 1973, p. 135, para su situación dentro de la literatura advaita y su nexo ideológico con el *Com. a la Bhagavad Gītā de Śaṅkara*, ver S. Mayeda, *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Tokyo, 1979, p. 60, n. 31.

² Sobre la denominación y su relación con el *corpus shankarianum* véase nuestra obra, *Neoplatonismo y Vedanta I. La concepción de la materia en Plotino y Śaṅkara*, Ed. Depalma (en prensa), cap. IV, n. 9. Cf. previamente, Paul Hacker, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1978, pp. 41 y ss.

El estado de sueño considerado como un modo de ser del hombre, involucra dos instancias y tres contenidos significativos, el acto psicofísico de dormir y dentro de esta acepción una distinción: la actividad hípnica que incluye la presencia de imágenes oníricas (el sueño con sueños) o aquella otra que las descarta totalmente, el sueño profundo o sin sueños³.

Al análisis del estado de sueño Śaṅkara ha consagrado particularmente su comentario a los sútras 1 a 9 de la 3a. Parte, 2a. Sección de su *Com. al Brhma-Sūtra*⁴.

El *pāda* (sección, cuarto) anterior del *Brahmasūtrabhāṣya* lo dedicó por entero el expositor vedantino a explayarse sobre las diversas etapas por las que atraviesa el espíritu que transmigra. Ahora se circunscribe a exponer los diversos estados de ese mismo espíritu particularizado y así hace hincapié especial sobre uno de ellos, el estado de sueño, que como se muestra en el diálogo compuesto por tesis, antítesis y el razonamiento que conduce al significado pleno de la premisa, también cuenta con intérpretes cuyas posturas Śaṅkara impugna.

Bien, la primera cuestión que Śaṅkara plantea es la del estatuto de realidad de los sueños, en tanto que actividad onírica, que constituye asimismo un estado intermedio o de enlace, dentro de la continuidad por grados de la realidad, entre la vigilia y el sueño profundo⁵. ¿Los sueños son reales o son una ilusión?, se pregunta Śaṅkarācārya. Expresando la interrogación con más claridad ¿Los sueños son reales, con una condición de realidad idéntica a la de los hechos que experimenta la conciencia vigilante, o sea como una realidad cósmica objetiva, o son ilusión (*māyā*) en sentido general?

³ Distinción entre el concepto genérico del acto de dormir y sus especies que permite a Śaṅkara dar el ejemplo de la “variedad de imágenes oníricas, mientras que la persona que sueña es única”. Cf. *Brahmasūtrabhāṣya* I,I,23 (G. Thibaut, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*, I-II, Delhi, 1962: I, pp., 85-86); II,1,23 (Thibaut I, p. 346).

⁴ Cf. Thibaut, II, pp. 133-147; Swami Gambhirananda, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śaṅkarācārya*, Calcutta³, 1977, pp. 588 y ss. Texto sánscrito en B. Sastri, *Brahma-Sūtra bhāṣya of Śaṅkara*, Bombay, 1938.

⁵ Aunque más adelante nos referiremos a la noción de “estado intermedio” en relación con la *Bṛh. Up.* recordamos lo que expresa Gambhirananda, en o.c., p. 588, n. 1: “Cuando los sentidos se retiran en el momento de la muerte, el moribundo carece de percepción sensible; en ese momento, sin embargo, evoca este mundo como una especie de impresión anímica y en su alma destella una visión del mundo que le espera como resultado de sus acciones. Tal es el lazo”.

Responde Śaṅkara. La realidad de los contenidos del sueño no es equiparable a la realidad de los objetos del estado de vigilia. Lo que sencillamente se revela patente a la razón, porque en la esfera del sueño: "la naturaleza del mundo cósmico no se manifiesta con la totalidad de los atributos de las cosas reales". Es decir, porque en los sueños las condiciones cosmológicas del espacio y del tiempo son abolidas, así como también se anula la relación causal que existe entre la acción y el conocimiento sensoriales y sus órganos respectivos en relación con el mundo sensible y, del mismo modo, porque la consistencia fugaz de las imágenes soñadas se desvanece frente a la constitución más sólida de los hechos de la vigilia. Confirma el maestro su teoría con inequívocos ejemplos:

1º "Un ser que duerme no puede ir y retornar en un momento cubriendo la distancia de cien yoganas. A veces, por añadidura, una persona cuenta un sueño en el que fue a un lugar, sin retornar de él: 'descansando en mi cama en la tierra de los Kurus me dormí y durante el sueño fui al país de los pankalas. Estando allí desperté'.

Ahora bien, si esta persona hubiera ido realmente hasta aquel país, habría despertado en el país de los pankalas hasta el que llegó en su sueño; de hecho, sin embargo, despierta en el país de los kurus. Además, mientras que un hombre se imagina en su sueño yendo corporalmente a otro lugar, los que lo miran observan que el mismo cuerpo descansa sobre la cama. Igualmente, una persona que sueña, en su sueño, no ve otros lugares tal como realmente son. Pero si los viera realmente, se le mostrarían igual que las cosas que ve en estado de vigilia. La revelación, además, declara que el sueño está dentro del cuerpo"⁶.

2º "En segundo lugar, vemos que los sueños son incompatibles con las condiciones del tiempo. Una persona descansando dormida durante la noche sueña que es de día en la India; otra vive durante un sueño que dura sólo un minuto, a lo largo de años numerosos"⁷.

3º "En tercer lugar, en el estado de sueño no existe el requisito de los instrumentos corporales que se necesitan tanto para el conocimiento como para la acción, porque como durante el sueño los órganos se retiran internamente, la persona que sueña, no necesita ojos, etc., para percibir carros y otras cosas ¿Y desde dónde tendría la posibilidad, en el espacio de un segundo, de tener o procurarse el

⁶ Cf. *Ś. BSBh.*, III, 2, 3 (II, p. 135).

⁷ Cf. *ibid.*, III, 2, 3 (II, p. 136).

material, para construir carros y demás? ”⁸.

4º “En cuarto lugar, los carros, caballos, etc, que produce el sueño, desaparecen, o sea, se tornan inexistentes ante el estado de vigilia. Y aparte de lo dicho, el sueño mismo elimina lo que crea, puesto que su fin con frecuencia contradice a su comienzo. Lo que primero se juzgaba un carro, en un instante se transforma en un hombre, y lo que se concebía como un hombre, súbitamente se metamorfosea en árbol. La Escritura misma, además, afirma claramente que los carros, etc., de un sueño carecen de existencia real”⁹.

Por estos motivos y notas diferenciadoras, por consiguiente, el sueño carece de una naturaleza de carácter positivo y, además, a su contextura propia le corresponde el sello de la ilusión. Claro está, que como un tipo de realidad intermedia, los sueños no están total y drásticamente cortados de los hechos de la existencia vigilante. Poseen, por una parte, como se ha descripto, una fisonomía peculiar que transforma o manifiesta arbitrariamente constituidos los elementos de la realidad del hombre que lo invaden mientras está despierto, y así pareciera que están enteramente separados de ella, pero por otro lado, como lo advierte la Escritura revelada y lo sostienen los expertos, ofrecen una particularidad que señala a anticipar sucesos favorables o perjudiciales en relación con la existencia cotidiana. Así: “Tampoco es de esa manera, respondemos, porque los sueños son indicadores de lo bueno y de lo malo. Puesto que la Escritura dice lo siguiente: ‘Cuando un hombre entregado a una acción emprendida por especial deseo ve en sus sueños una mujer, puede deducir el éxito de su obra a partir de esta visión onírica’ (*Chând. Up.* V,2,9). Otros pasajes escriturísticos afirman que algunos sueños indican una rápida muerte, así, por ejemplo, ‘si ve un hombre negro con dientes negros, ese hombre lo asesinará’. Igualmente las personas que entienden de la ciencia de los sueños sostienen la opinión de que el sueño de un paseo sobre elefante o cosas similares es de algo feliz, mientras que el de un paseo sobre un asno lo es de algo infeliz, etc.; y que algunos otros sueños causados también por mantras especiales o por dioses o sustancias específicas, in-

⁸ Cf. III, 2, 3 (II, p. 136 a continuación del texto anterior). Ver asimismo III, 3, 54 (II, p. 272).

⁹ Cf. III, 2, 3 *in fine* (II, p. 136). Igualmente I, 1, 23 (I, pp. 85-86).

ciuyen un elemento de realidad”¹⁰. Pero, atención, si la visión soñada es vaticinadora de un hecho positivo, esto no significa que esa imagen sea unívocamente ese hecho esperado, sino sólo una simple indicación que debe ser interpretada, puesto que su constitución onírica es diversa de la realidad del estado de vigilia. Se trata, en suma, sólo de una relación de correspondencia entre modos de ser que son diversos, puesto que la naturaleza de los hechos del mundo de vigilia y de los sueños es diferente¹¹. Y esto viene aquí muy bien para explicar dos ideas aun más interesantes, puesto que explican la relación profunda que existe entre estos dos modos de realidad, 1º) que la felicidad o desgracia son anunciados por un sueño, pero las causas de estos acontecimientos son el mérito y demérito originados en la conducta del espíritu humano vigilante, y 2º) que resultando así lo dicho, el sujeto productor de las visiones oníricas es el espíritu, pero en estado de sueño, el que es y no es el Espíritu supremo o Brahman. Por ese motivo puede decir Saṅkara: “La afirmación hecha más arriba de que los seguidores de la *Katha Up.* interpretan que el Sí-Mismo supremo es indicado como el productor de los sueños no es cierta, porque otro pasaje escriturario atribuye esta actividad al espíritu individual: ‘El mismo destruyendo, el mismo formando sueños con su mismo esplendor, con su propia luz’: (*Brb. Up.* IV,3,9). Y en la *Katha Up.* también deducimos de la formulación: ‘quien vela en nosotros mientras dormimos’ (II,2,8), expresión que es un *anuvada*, o sea, una afirmación complementaria sobre algo bien conocido, que quien es allí proclamado como plasmador de las cosas deseables no es otro que el bien conocido espíritu individual. El otro pasaje que forma la continuación complementaria del inmediatamente citado (‘Este es sin duda Resplandor, esto es el Brahman’), descarta la noción de la existencia separada del espíritu individual y enseña que no es otro sino el Brahman, en analogía con el pasaje ‘tú eres Eso’. Esta interpretación tampoco es incompatible con el Brahman que es el tema general. Por consiguiente, no negamos completa-

¹⁰ Cf. III, 2, 4 (II, p. 136). Ver igualmente II, 1, 14 (I, p. 325).

¹¹ Comentando las primeras estrofas de la II Kârikâ de Gauḍapâda a la Mând. Up., Saṅkara ya anticipaba argumentos parecidos. Cf. *SBh. Mând. Up.* II, 2, 3, 9, 10; después ver II, 16 (pp. 102-103) y IV, 34, 35, 36, 37, 38 y 39 (pp. 247-252). La paginación corresponde a *The Mândukyopaniṣad with Gauḍapâda's Kârikâ and Saṅkara's Commentary*, transl. and annotated by Swami Nikhilananda. Mysore⁶, 1974.

mente que el Sí-Mismo supremo esté presente en los sueños, puesto que siendo el Señor de todo puede considerarse como el guía y gobernador del espíritu en todos sus estados. Sólo sostemos que el mundo relacionado con el estado intermedio (o sea el mundo de los sueños), no es real del mismo modo que lo es el formado de espacio, etc. Debe recordarse asimismo que la llamada creación real del espacio, etc., tampoco es realidad en absoluto; porque hemos probado antes (II, 1, 14), que la expansión total de los seres es simple ilusión (*máyâ*). La creación que consiste de espacio, etc., permanece fija y distinta hasta el momento en que el espíritu conoce que el Brahman es el Sí-Mismo de todo. El mundo de los sueños, por su parte, es a diario reemplazado por el estado de vigilia. Por ese motivo la afirmación que dice que el sueño es simplemente *máyâ*, tiene un significado especial”^{11a}.

Finalmente, advierte Śaṅkara que la identidad y diferencia del espíritu individual respecto del Espíritu supremo, producidas por la presencia en el primero de los agregados limitantes (*upâdbhis*), en igual relación analógica a la que existe entre el fuego y la chispa, permite decir que ambos poseen la facultad de conocer y guiar, pero aceptar sólo con limitaciones la tesis del objetante que sostiene: “por este motivo puede el espíritu individual, gracias a su señorío, llevar a cabo en el estado de sueño la formulación de carros, etc., que nacen de sus deseos (*saṅkalpa*)”. El espíritu encarnado no es el Señor, es menos, y de este modo cuando se recoge y libremente produce no tiene la misma capacidad de crear que el Señor. De acuerdo con estas ideas puede concluir el Maestro este aspecto de su enseñanza sosteniendo: “Por este motivo el espíritu no es diferente del Señor, pero su conocimiento y poder están oscurecidos por su relación con el cuerpo. De esto se sigue que el espíritu que sueña no es capaz de crear, por su simple aspiración, carros y otros objetos. Si el alma poseyera este poder, nadie, en ningún momento, tendría un sueño desagradable, porque nadie quiere

^{11a} Cf. Ś. *BSBh.*, III, 2, 4 (II, pp. 137-138). La relación de los sueños con los residuos de impresiones (*vâsanâs*), ya apunta en II, 2, 28 (I, p. 420). Se ratifica en II, 3, 40 (II, p. 56), cuando se afirma: “por consiguiente el Sí-Mismo en los sueños erra sólo junto con el alma. Además este vagabundaje que se basa sólo sobre las impresiones anímicas (*vâsanâ*), carece de realidad”. La especificidad de estos dos planos de irreabilidad, se aclara ya en ŚBh. *Mând. Up.* II, 4 a 8; II, 31V(p. 116); IV, 26 (p. 239); IV, 41 (p. 254).

nunca para sí algo desagradable. Por último negamos que el pasaje escriturario sobre el estado de vigilia ('el sueño es lo mismo que el estado de vigilia') designe la realidad de los sueños. La afirmación que se hace sobre la igualdad de los dos estados no está aquí para indicar que los sueños son reales, porque esto sería incompatible con la autoluminosidad del espíritu (antes referida), y la Escritura, además, declara expresamente que los carros, etc., de un sueño carecen de existencia real; ello simplemente quiere decir que los sueños, porque se deben a las impresiones psíquicas (*vâsanâs*) recibidas en el estado de vigilia, son aparentemente iguales a éstas. De todo esto se sigue que los sueños son simple ilusión"¹².

Pero el espíritu que hace su curso en el *samsâra*, en la rueda sin fin de las existencias, no sólo vela y sueña, también duerme profundamente. Este último es el estado de sueño sin sueños del hombre, en él a través de los nervios (*nâdîs*) y el pericardio (*puritât*), el espíritu individual toma al Brahman como la morada firme de su reposo¹³.

El estado de sueño profundo, como ya lo observa el objeteante, se caracteriza por ser "la suspensión de todo conocimiento particular". Y como pone de relieve el advaitano; "ausencia de sueños . . . cesación de conocimiento particular, por lo que es más apropiado decir que en el sueño profundo el espíritu no conoce, a causa de su unidad, ya que es uno con el Brahman"¹⁴.

En este estado de reposo total en el que el espíritu individual entra en convivencia íntima con el Brahman y por esto se dice que "se sumerge en la felicidad", hay unión, pero no identidad espiritual. No debe, por lo tanto, confundirse este estado con el de liberación final que es la extinción completa del desconocimiento. Todavía "en el caso del espíritu, hay motivos de distinción, es decir, la acción y el conocimiento de cada espíritu", como agregados limitantes. Por esta razón, persistiendo la existencia fenoménica del espíritu es posible el acto de despertar y pasar del estado recogido de simiente al disperso y desarrollado del vástago expandido¹⁵.

¹² Cf. *S. BSBh.*, III, 2, 5 (II, p. 139) y III, 2, 6 (II, pp. 140-141).

¹³ Cf. III, 2, 7 (II, pp. 141-145).

¹⁴ Cf. III, 2, 7 (II, pp. 142 y 146).

¹⁵ Cf. III, 2, 9 (II, p. 147 y p. 149).

Tales son los tres estados en los que alternativamente se experimenta el espíritu humano, como espíritu encarnado, viviente o *jivātman*¹⁶. Pero esta tríada de situaciones de la conciencia humana en la medida en que es una situación microcósmica, ofrece igualmente sus paralelos en el orden universal o macrocósmico. Veámoslo.

II.

Ahora bien, conocido el significado subjetivo del sueño, podemos decir que su naturaleza objetiva, cosmológica o universal, quedó suficientemente expuesta en síntesis en los comienzos del *Com al Brahma-Sútra*, cuando al explicar Śaṅkara la composición inteligente de la causa del cosmos contra la interpretación dualista del Sāṅkhya en relación con el concepto de *pradhāna*, llegó a sostener: “Con respecto a la causa denotada por la palabra ‘sat’, dice la Escritura: ‘cuando un hombre duerme, mi querido, se une con el ser y se encamina hacia su propio Sí-Mismo (*apīto svam*). Por consiguiente dicen de él que duerme (*svapiti*), porque se une con su propio Sí-Mismo’ (*Chān. Up.* VI,8,1.). Este pasaje explica el bien conocido verbo ‘dormir’ en relación con el espíritu. El término ‘su propio’ (*sva*) denota al Sí-Mismo, que antes fue indicado por la palabra ‘ser’ (*sat*). Hacia el Sí-Mismo va el espíritu individual, es decir, en él se sumerge, de acuerdo al aceptado significado de *api-I*, que quiere decir ‘sumergirse’. El viviente (*jīva*) se mantiene despierto en tanto que relacionado con los diversos objetos externos por medio de las modificaciones de la conciencia (que de esta forma constituyen los agregados limitantes del espíritu), los percibe y se identifica con el cuerpo grosero, que es uno de esos objetos externos. Cuando modificado por las impresiones que los objetos externos le han legado, ve sueños, se lo denomina ‘alma’. Cuando cesando los dos agregados limitantes (es decir, el cuerpo sutil y el grosero), desaparecen las consecuentes ausencias de las modificaciones debidas a los agregados y está en el estado de sueño profundo, sumergido, por decir, en el Sí-Mismo, entonces se dice que está

¹⁶ Se considera también un cuarto estado de servidumbre espiritual, el de catalepsia (*mugdha*) que participa del sueño profundo y de la muerte, ver III, 2, 10 (II, pp. 150-152) T. M. P. Mahadevan, *Gaudapāda. A Study in Early Advaita*, University of Madras⁴, 1975, le dedica un breve comentario, antes ver P. Deussen, *The System of the Vedānta*, Delhi², 1977, pp. 352-353.

dormido profundamente . . . Además otro pasaje escriturístico (se trata de *Bṛīb. Up.* IV,3,21), declara que el espíritu en la condición de sueño sin sueños se resuelve en una entidad inteligente. Por esto aquello en lo que todos los espíritus inteligentes se resuelven es una causa inteligente del mundo, denotada por la palabra 'sat' y no lo *pradhāna*"¹⁷.

Por lo tanto y para ampliar debidamente:

a) Existe real y únicamente el Brahman, realidad y conocimiento, que está más allá de los tres estados, los propios del espíritu que transmigra. Por eso: "cuando descartando el agregado del cuerpo, de los órganos sensibles y de la conciencia, llega, a través de la Escritura, al conocimiento que en sí mismo no participa de este agregado, y que no forma parte de la existencia transmigratoria, sino que es la Verdad, lo Real, el Sí-Mismo, cuya naturaleza es inteligencia pura, entonces sabiéndose de la naturaleza del inmutable y eterno pensamiento, se eleva sobre la noción vacua de ser idéntico con el cuerpo y se torna el Sí-Mismo, cuya naturaleza es pensamiento inmutable y eterno"¹⁸. Y, por añadidura, ratificando el contenido de la enseñanza, puede sostenerse: "Podemos citar otros ejemplos en apoyo de nuestra doctrina. Como el mago en nada es influído por la ilusión mágica que produce, porque es irreal, de la misma manera el Sí-Mismo supremo no es afectado por la ilusión cósmica. Y como una persona que sueña no es alterada por las visiones ilusorias de su sueño, porque ellas no están presentes en el estado de vigilia y en el sueño profundo, así el testigo permanente de los tres estados no es tocado por los tres estados que entre sí se excluyen. Porque la aparición del Sí-Mismo supremo como idéntico a los tres estados es una simple sobreimposición que no tiene más consistencia que la de la serpiente por la que es tomada la cuerda entre dos luces. Con referencia a este punto los maestros que conocen la verdadera tradición del Vedānta han dicho lo siguiente: 'cuando el espíritu individual que duerme por la influencia de la *māyā* sin comienzo despierta, entonces experimenta la no-dualidad (*turiya*) eterna, sin sueño ni ensueño' (*Gaud. Kār.* I,16)"¹⁹.

¹⁷ Cf. *Ś. BSBh.*, I, 1, 9 (I, pp. 59-60).

¹⁸ Cf. I, 3, 19 (I, pp. 185-186).

¹⁹ Cf. II, 1, 9 (I, p. 312).

Son varias y repetidas las oportunidades en las que Śaṅkara ratifica estas mismas ideas, conceptos que revelan una y otra vez el sentido místico de la naturaleza del Brahman como un cuarto estado, que supera toda posibilidad de sueño²⁰.

b) Pero como se mostraba en el apartado anterior, en el transcurrir sin comienzo ni fin del samsâra, el germen cósmico, la posibilidad del mundo de nombres y formas manifiestos, equivale en sentido macrocósmico al estado de sueño profundo del espíritu individual. Puede decir por esto Śaṅkara: “Las cosas son diferentes, sostenemos. Si admitiésemos algún estado antecedente del cosmos como la causa independiente del mundo actual, admitiríamos indudablemente la doctrina de lo predado (*pradhâna*). Lo que admitimos, sin embargo, es sólo un estado previo que depende del Señor supremo, no un estado independiente. Un estado previo del mundo como el admitido por nosotros debe por necesidad aceptarse, puesto que está de acuerdo con el buen sentido y la razón. Porque sin él sería imposible concebir al Señor supremo como generador, puesto que no existiría si se le destituyera de la posibilidad de acción. La existencia de semejante potencialidad causal hace posible además que los espíritus liberados no ingresen en nuevos cursos de existencia, una vez que ella ha sido destruída por el conocimiento perfecto. Puesto que esta potencialidad causal participa de la naturaleza del desconocimiento, es correctamente denotada por el término ‘no desarrollado’, tiene al Señor supremo por su fundamento, es de la naturaleza de la ilusión y es un sueño universal en el que descansan los espíritus que transmigran destituídos temporalmente de la conciencia de sus características individuales. Este principio no desarrollado es a veces denominado éter (*akâsa*) . . . a veces el Inmortal (*akṣara*), a veces ilusión (*mâyâ*), porque *mâyâ* es con propiedad denominada no desarrollada o no manifestada, puesto que no puede definirse ni como lo que es ni como lo que no es. La frase de la *Kat. Up.* I,3,11: ‘lo no desarrollado es superior al Grande (*mahat*)’, se justifica en el hecho de que el Grande se origina del No desarrollado, si el Grande es la inteligencia cósmica de Hirapýagarbha”²¹.

²⁰ Cf. III, 2, 11 y ss. En *ŚBh. Mâyd. Up.*, como se verá, es en donde el vocablo se emplea más frecuentemente. Ver, por ejemplo, I, 6 (7), pp. 38-39.

²¹ Cf. I, 4, 3 (I, pp. 242-244).

Este texto que nos introduce en la temática del mundo sutil en relación con Hiranyagarbha, que es su expresión más elevada, nos facilita también un nuevo elemento.

c) El mundo manifestado en su estado sutil o anímico, según se desarrolla cíclicamente, equivale al estado de sueño con sueños. Lo expresa de esta manera Saṅkara: "Y en el saṁsāra sin comienzo debemos considerar el comienzo (relativo) y la disolución relacionada con un nuevo *kalpa* bajo la misma luz como consideramos los estados de sueño y de vigilia, en los que, aunque de acuerdo con la Escritura tiene lugar (cierto tipo de) disolución y nacimiento, no hay contradicción, puesto que en el estado de vigilia siguiente (al estado de sueño) la existencia práctica prosigue a como era anteriormente. La *Upaniṣad* afirma que en los estados de sueño y vigilia, tiene lugar una disolución y generación: 'cuando el durmiente no sueña, entonces se une al *Prāṇa* único. En la oportunidad el lenguaje con todos los nombres, el ojo con todas las formas, el oído con todos los sonidos, la inteligencia con todos los pensamientos, se sumergen en el *Prāṇa*. Y cuando despierta, como de un fuego que arde, saltan las chispas en todas las direcciones, así desde aquel Sí-Mismo los *prāṇas* proceden cada uno hacia su lugar; de los *prāṇas* los dioses y de los dioses los mundos' (*Kaus. Up.* III,3)". (Bien, resume el oponente, es posible que en el caso del sueño no haya contradicción, puesto que durante el sueño de una persona la existencia de las otras no se interrumpe y puesto que el durmiente cuando despierta puede recordar su conducta anterior a su sueño. Sin embargo, el caso de una disolución final (*mahāpralaya*) es diferente, porque entonces se interrumpe el curso total de la existencia y la forma de existencia de un *kalpa* pasado no tiene más posibilidades de ser recordada que la que tiene un individuo de evocar la que le correspondió en su anterior nacimiento). La objeción no es exacta, responde Saṅkara. "Porque aunque un *mahāpralaya* anula el curso total de la existencia, sin embargo, por la misericordia del Señor supremo, los seres divinos como Hiranyagarbha, continúan la misma forma de existencia en el nuevo gran ciclo (*kalpa*). Por más que de ordinario los seres animados, como comprobamos, no recuerdan aquella forma de existencia que les perteneció en un nacimiento anterior, sin embargo, no nos es lícito juzgar de los seres divinos como de los ordinarios. Porque como en la jerarquía de los seres que va del hombre al arbusto se observa una sucesiva disminución de inteli-

gencia, poder, etc., aunque todos poseen el atributo común de la vida, así en la ordenación ascendente que se extiende desde el hombre hasta Hiranyagarbha, tiene efecto un gradual aumento de conocimiento, poder, etc. Circunstancia que a menudo mencionan la *Śruti* y la *Smṛti* y que no puede negarse. De acuerdo con estas razones es muy posible que seres divinos como Hiranyagarbha, etc., que en el *kalpa* anterior se distinguieron por superior conocimiento y poder de acción, y que aparecen nuevamente en el *kalpa* actual continúen, si son favorecidos por el Señor supremo, en este *kalpa* el mismo tipo de existencia de que gozaron en el *kalpa* precedente; igual que un hombre que despierta prosigue la misma forma de existencia de que gozó antes del sueño. En apoyo de esto viene el texto védico: 'aspirando a la liberación tomo refugio en aquel ser autoirradiante, que se revela en mi intelecto que es transformado a semejanza de aquel Ser Mismo, quien generó a Hiranyagarbha en él comienzo y le transmitió los Vedas' (Śv.Up. VI, 18)''²².

Se explica, según los pasajes traídos a colación que el estado de sueño con sueños sea ilusión (*māyā*), pero como lo son también, cada uno en su plano y jerarquía, el mundo de Brahman o del sueño sin sueños y el de la vigilia, cosmos sensible o grosero y última expresión inerte obnubiladora de la realidad en sí.

d) Por ello es posible afirmar que el cosmos en potencia, o sueño profundo, el Señor con atributos o el dominio de los nombres y formas no discriminados, surgen a través del *dharmā* u orden que rige la totalidad de un *kalpa*, los nombres y las formas espaciotemporales y sometidos a la causalidad empírica, que se desarrollan a lo largo del siguiente gran período cósmico.

Al comentario citado más arriba sobre los tres estados, podemos agregar este otro referido al *buddhi*, pero en estrecha relación con nuestro tema cosmológico: "como en la vida ordinaria la virilidad y capacidades semejantes, al existir sólo como posibilidad en el niño, y considerándose entonces inexistente, se manifiesta en el estado de pubertad (y no se origina en este momento de lo previamente inexistente, porque en tal caso también engendraría la impotencia), así la relación del espíritu con el *buddhi* existe simplemente en potencia durante el sueño profun-

²² Cf. I, 3, 30 (I, pp. 212-213).

do y el período de recogimiento general, y de nuevo se manifiesta en el momento de despertar y el tiempo de la creación . . . Y que la aparición desde el sueño profundo se debe a la existencia de una *avidyā* potencial, también lo afirma la Escritura".²³

III.

Lo expuesto de la doctrina de Śaṅkara sobre las manifestaciones de lo Absoluto en relación con los estados de la conciencia humana y universal hasta el momento, y como en oportunidades anteriores hemos apuntado rápidamente, no constituye más que la ratificación de ideas que el maestro elucubraba en sus escritos más tempranos, a la luz de la tradición Advaita y perfilando especialmente las reflexiones de un pensador al que altamente veneraba. Gaudapāda²⁴. Esta doctrina, además, se encuentra reflejada y comentada en otras obras posteriores de Śaṅkara y no sólo en el *Brahmasūtrabhāṣya*.

Atentos a la primera afirmación debe tenerse presente que en el *Com. a la Māṇḍukya Up. con las kārikā de Gauḍapāda* I, 3, decía ya nuestro autor: "vaiśvā-nara es el primer cuarto, pues no es diferente de la totalidad de los cuerpos groseros, totalidad que es habitualmente designada por el término *virāj* . . . La identidad (del *adhyatma* y del *adbidaiva*) desde el punto de vista del *virāj*, señala una identidad similar de las entidades denominadas Hiranyaśagarbha y *taijasa*, así como de lo No manifestado (*Īśvara*) y *prājña* . . . Es un hecho indiscutible que el Sí-Mismo que se encuentra en el sueño profundo (*prājña*) es idéntico a lo No manifestado (*Īśvara*), puesto que no se podría advertir entre ellos la mínima distinción. Siendo así las cosas, queda firmemente establecido que la no dualidad se realiza cuando se disipa (la ilusión de) toda dualidad"²⁵

²³ Cf. II, 3, 31 (II, pp. 47-48). Ver igualmente I, 4, 18 (I, p. 273).

²⁴ Como su *paramaguru*, según *SBh. Māṇḍ. Up.* IV, 100, 2 (p. 403, en este caso según la interpretación de S. Gambhirananda, *Eight Upanisads*, Vol. II, Calcutta, 1973). Así lo quiere también la tradición vedantina con buenos fundamentos, véase Mahadevan, *Gaudapāda*, pp. 2-3. Cf. asimismo el texto indicado en nota 19. Sobre la expresión "sampradāya-vid" utilizada también en I, 4, 14 (I, p. 266) contrástese A. J. Alston, *Śaṅkara on The Absolute*, London, 1980, p. 24 y nn.

²⁵ Cf. Nikhilananda, pp. 13 a 15. Ver igualmente I, 6 (2) (pp. 27-30); I, 7 (pp. 48-49). Sobre la doble naturaleza irreal del sueño en relación con lo ya dicho en nn. 6 y ss., cf. II, 1 a 10 (pp. 84-96); IV, 26 (p. 239); IV, 34 a 39 y 41 (pp. 247-252 y p. 254).

Los conceptos anticipados continúan ratificándose así en este mismo texto:

- *Íśvara* igual a sueño profundo (*suṣupti/prājña*), conocimiento homogéneo o ausencia de contenidos distintivos de conciencia, en: I, 5 y 6; I,2,2 (pp. 28-30); I,1,11 (pp. 72-73).

- *Hiranyagarbha* idéntico al estado de reposo poblado de imágenes oníricas (*svapna/taijasa*) o a la conciencia que autoproduce sus propios objetos de conocimiento valiéndose de un material sutil, en: I,2,2 (p. 28); I,1,10 (p. 71)²⁶.

- *Virāj/vaisvānara*, la totalidad del cuerpo grosero y de su conciencia refleja como coincidente con la situación de la conciencia del hombre que está despierto (*jāgrat*), en: I,3 (especialmente, pp. 12-13), I,1,9 (p. 70).

- Los tres cuartos o estadios que ocultan al Brahman, que lo revelan ilusoriamente (*vaisvā-taijasa-prajñā*) y son superados por el Cuarto en sí (*turiya, turya, caturtha*), el *Ātman* cuando por el conocimiento cada vez más claro y libre de sujeciones externas, cada uno de los citados momentos desaparece en el precedente, en: 1,2 (*in fine*) (p. 11); I,1,1; I,2,2 *in fine*; I,7 (p. 49); I,10 (p.56); I,15 (pp. 61-62); I,1,12 (p. 77); III,26.

Para reafirmar del mismo modo lo sostenido en 2º término, bastaría con mencionar que en el breve manual de enseñanza *vedānta advaita* que es el *Upadeśasāhasrī*, Śaṅkara sostiene sucintamente que el *Ātman* (=Brahman) que es no dual y que está exento de todo *upādhi*²⁷, aparece en diferentes formas según sean los diversos agregados limitantes que condicionan su manifestación y fundamentalmente bajo los tres estados²⁸ y denominaciones de *virāj* o *vaisvānara*, el estado sensoperceptivo o de vigilia²⁹; de *Prajāpati* o *taijasa*, “cuando recuerda internamente” o sueña³⁰, y aquella condición en la que libre de objetos exteriores el Sí-Mismo se ofrece bajo una forma más pura, es visto como resplandeciendo por sí mismo³¹, el estado llamado *prājña* o

²⁶ Ver también III, 25 (pp. 173 y 175).

²⁷ Cf. *Upadeśasāhasrī* I, 10, 4; I, 16, 17-18.

²⁸ Cf. I, 17, 16-18.

²⁹ I, 17, 64: “Cuando el ātman es extenso es llamado *virāj* o *vaisvānara*” y I, 17, 24: “la sensopercepción debe conocerse como el estado de vigilia”.

³⁰ Cf. I, 17, 64 y I, 17, 24.

³¹ Cf. I, 11,9 (Mayeda, p. 127): “como se ve una espada brillar cuando se saca de la vaina, así el conocedor, separado en el estado de sueños de la causa y el efecto, se ve resplandeciente”

avyakṛta, en el que toda distinción se desvanece y cesa la función consciente común caracterizada por el conocimiento de la dualidad sujeto/objeto, para ser reemplazada por una actividad sabia más limpida o un estado del *Ātman* superior a los dos descriptos³². El *Ātman* sin agregados limitantes, empero, es *turiyā*, levantado sobre toda circunscripción consciente e indescriptible verbalmente en su propia naturaleza³³.

Otros pasajes que nos recuerdan particularmente la doctrina expuesta en el *Brahmasūtrabhāṣya* sobre la naturaleza del sueño y de la vigilia en su significación antropológico/cosmológica, se encuentran en el *Com. a la Brhadāraṇyaka Upaniṣad* entre IV, 3, 9 y 34³⁴.

Pueden espigarse entre estos testimonios explicaciones que son, una vez más, aportes conceptuales a una doctrina sobre los tres estados del Brahman circumscripto de origen upanishádico, que recorren la obra de Śaṅkara en esta línea de la tradición³⁵, como un recurso analógico idóneo, que teniendo particularmente conciencia de la continuidad de los estados del ser, torna a hacer evidente la única verdad, la sola identidad de lo real como lo Absoluto o Brahman³⁶. Consecuentemente se facilitan asimismo las notas o componentes que son específicos del estado del sueño con sueños, como un momento de la ocultación del Sí-Mismo y que ratificando lo afirmado en el *Brahmasūtrabhāṣya* colaboran para su mejor entendimiento analítico. Se formula de este modo el fenómeno en este Comentario:

“El sujeto que sueña experimenta impresiones que corresponden a objetos previamente percibidos, reanimados por sus deseos y el resultado de acciones pasadas. Por eso en sueños mundos inexistentes son

³² Cf. I, 17, 64; I, 17, 24 y I, 18, 97.

³³ Cf. I, 10, 4. Ver asimismo I, 9, 7-8; I, 11, 11; II, 15, 23 a 25 y II, 86 y ss. y S. Mayeda, o.c., pp. 44-46.

³⁴ Cf. Swami Madhavananda, *The Brhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkara*, Calcutta⁵, 1975, pp. 441-481. Ver igualmente II, 1, 17 a 19 (pp. 194-199).

³⁵ Cf. ŚBh. Chānd. Up. V, 18; VI, 8, 1; VIII, 6, 3; ŚBh. Praś. Up. IV, 4, 5, 6; en ŚBh. BG. VIII, 18, sospechamos el mismo tipo de exégesis. Mahadevan, o.c., pp. 94-106 ha dedicado buenas páginas al estudio de la doctrina upanishádica sobre los estados de conciencia según los interpretó Gauḍapāda. Ver con anterioridad P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh³, 1919, pp. 296-312 y puede controlarse asimismo el resumen del mismo Deussen sobre el tema en el *Brahmasūtrabhāṣya*, en *The System of the Vedanta*, pp. 342-352.

³⁶ Cf. A. J. Alston, *Śaṅkara on The Creation*, London, 1980, pp. 213 y ss.

falsamente sobreimpuestos como siendo una parte del Sí-Mismo. Debe saberse que los mundos experimentados en el estado de vigilia son también semejantes. Demás está decir que el Sí-Mismo es puro y nunca está relacionado con la acción, sus factores y resultados. Puesto que tanto en el estado de sueño con sueños como en el de vigilia observamos que los mundos grosero y sutil que están formados por la acción, sus factores y resultados, son sólo objetos para quien los ve, éste, el Sí-Mismo, es diferente de estos estados y puro”³⁷

La situación del soñador, pues, es diferente de la del hombre despierto y de la de quien descansa profundamente.

La caracterización, por añadidura, del estado onírico es la siguiente: la psique está relacionada con el cuerpo, pero ha dejado de servirse de él. Los medios de conocimiento empírico o sensorial que la ponen en contacto con lo externo (órganos de la percepción fundamentalmente y de la acción) se han retirado interiormente o replegado. Ella, empero, sigue funcionando libre de ataduras exteriores como facultad de pensar (*manas*), inteligencia (*buddhi*), egoidad (*ahamkāra*) y disposición anímica (*citta*), pero sin alimentarse de contenidos a través de los canales sensoriales³⁸. La psique, libre de lo extramental u objetivo, opera con materiales ya asimilados en su misma estructura sutil. El material del sueño, por lo tanto, está formado de *vāsanās*, de los residuos de impresiones del estado de vigilia. Impresiones descoloridas, que carecen de la estabilidad de las sensoperceptivas, y cuya naturaleza no es ya grosera, sino sutil, independiente, así, de los objetos sensibles y de sus condiciones intrínsecas de conocimiento³⁹.

Ahora bien, esos productos residuales son organizados no según los deseos o imaginación (*samkalpas*) del hombre despierto, sino según los que pertenecen a la conciencia del durmiente. Estos deseos, en consecuencia, no son simplemente individuales, de lo contrario la persona que sueña, queriendo siempre lo mejor para sí y no dependiendo de constricciones externas, tendría ininterrumpidamente sueños agradables⁴⁰. Pero no sucede así

³⁷ Cf. *ŚBh. Br. Up.* II, 1, 18 (pp. 197-198). Ver también para las diferencias entre la naturaleza del sueño y la vigilia IV, 3, 14 y 16 (pp. 447-448 y 452).

³⁸ Cf. *ŚBh. Māṇḍ. Up.* I, 3 (pp. 12-13).

³⁹ Cf. *ŚBh. Māṇḍ. Up.* I, 4 (p. 17); *Upadeśasāhṛī* I, 11, 10; I, 14, 1; I, 15, 24; I, 17, 24; *ŚBh. Br. Up.* IV, 3, 10 (pp. 444-445).

⁴⁰ Cf. *ŚBS Bh.* III, 2, 6 *in fine*. (II, p. 140).

¿Por qué razón? Porque como lo afirma Śaṅkara el estado de sueño con sueños es un estado intermedio, en el que el Sí-Mismo exento de los lazos de vigilia se revela con superior libertad en el sujeto. La psique individual mientras sueña tampoco está despojada de los resultados de las acciones pretéritas que configuran sus disposiciones kamásicas. En este punto la psique del individuo se toca con la universal, con la que rige el orden de todo un *kalpa*. Por este motivo, nos parece, el estado intermedio ostenta en su producción espontánea una doble calidad de productos, unos, químéricos, los sueños habituales; pero otros vaticinadores, relacionados con el futuro. Y éstos últimos son producidos sin causas específicas, o por obra de seres divinos (*devata*), mantras o sustancias especiales⁴¹. Debido a este carácter “entre dos” del sueño, es explicable también que se refieran a este mundo y al otro, es decir, al que después de una gran extinción (*mahápralaya*) inscripto germinalmente en Īśvara anticipa a través de Hiranyagarbha el desarrollo del gran ciclo cósmico actual y preanuncia el próximo⁴².

Lo que se acaba de expresar permite igualmente explicar la relación de correspondencia que existe entre el durmiente individual y Hiranyagarbha o la psique universal, cuyo sueño se concreta libremente como el devenir cósmico, puesto que Hiranyagarbha visto desde una perspectiva cosmológica y no liberadora, como el alma del universo o síntesis viviente *jīvaghāna*, orienta los ciclos cósmicos de un *kalpa* irradiando desde Īśvara y conformando con su deseo o resplandor la totalidad de los resultados de las acciones del gran ciclo cósmico inmediato anterior. De esta naturaleza participa directamente la actividad onírica del soñador, aunque agregándole a su creación hípnica elementos de su particular historia⁴³. Porque si el sueño sin sueños es el más elevado logro o recompensa: “los demás logros, caracterizados

⁴¹ Cf. Ś.BS Bh.III, 2, 4 (II, p. 136).

⁴² Cf. más arriba n. 22. Cf. ŚBh. Br. Up. IV, 3,9; IV, 3, 21 (pp. 440-443 y 458-459). Ver asimismo sobre la función de Hiranyagarbha como *anima mundi* y primogénito cósmico Ś. BS Bh. I, 2, 23 (I, p. 142); I, 3, 13 (I, p. 173); I, 4, 1 (I, p. 240); II, 4, 2 (II, p. 77 y n. 1); II, 4, 13 (II, p. 91); III, 3, 32 (II, p. 238); IV, 3, 10 (II, p. 391).

⁴³ En el soñador el soporte transmigratorio opera sin las limitaciones de las condiciones objetivas. Véase más adelante en nota 77 lo que se expone sobre los tipos de imaginación en Plotino. Con agudeza H. J. Blumenthal relaciona la imaginación que se alimenta de la intuición espiritual con la teoría de la transmigración en el filósofo neoplatónico.

por el efecto de un cuerpo desde la condición de Hiranyagarbha hasta el de una brizna de hierba, son creados por ignorancia y, por lo tanto, inferior a éste, permaneciendo dentro de la ignorancia”⁴⁴.

IV.

Pero esta vieja preocupación upanishádica por los estados de la conciencia individual paralelos a la cósmica, retomada y enriquecida por Saṅkara a continuación de Gauḍapâda, según se ha expuesto, no permanece aislada dentro del cuadro de la metafísica del maestro del Advaita, sino que encaja, además, armoniosamente, con su doctrina más abarcadora, la que describe la relación del Brahman o Absoluto como realidad única, con los estados ilusorios y jerarquizados de una espiritualidad seminal, una envoltura sutil y un cuerpo grosero que lo violentan y que reciben el nombre general de *mâyâ*. Pero un producto mágico que en tanto que *vivarta*, presupone el concepto de “*mâyâ*” como receptáculo, posibilidad de medida o causa material, y que concibe cuanto no es el Brahman como realidad imaginaria o ser-reflejo⁴⁵.

En relación con este tema y los varios matices que entraña, ya en el temprano *ŚBh. Mâṇḍ. Up.*, nos facilita nuestro autor un excelente anticipo, cuando dice: “Como los rayos que emanan del sol, los *jīvas* innumerables, que pueden compararse a los reflejos múltiples del mismo sol en el agua, que se manifiestan diferentemente como *viśvâ*, *taijasa* y *prâjña*, bajo las formas corporales de dioses, animales, etc., proceden de Purusa . . . La manifestación del sueño profundo, del sueño con sueños y de la vigilia es análoga al acto de lanzamiento de la cuerda por el mago . . . Es el *ātman*, resplandeciendo con su propia luz, quien por medio de su propia *mâyâ*, imagina (*kalpayati*) en sí mismo y por sí mismo, los diferentes objetos, cuya descripción seguirá; todo sucede como cuando imaginamos una serpiente en una

⁴⁴ Cf. *ŚBh. Br. Up.* IV, 3, 32 (p. 476). Ver igualmente I, 1, 1 (pp. 1, 3, 4, 5); I, 4, 6 (pp. 74-75); I, 5, 20 (pp. 165-166); II, 3, 6 (pp. 238-239); III, 3, 1 (p. 320); IV, 3, 33 (p. 479); IV, 5, 2-3 (pp. 574-575); *ŚBh. Ait. Up.* III, 1, 3; *ŚBh. Muṇḍ. Up.* I, 2, 11; *ŚBh. Pras. Up.* V, 5 *in fine* y VI, 4 *in initio*; *ŚBh. Isa Up.* 14; *ŚBh. Tait. Up.* II, 8, 1-4 *in fine* y P. Hacker, *Kleine Schriften*, pp. 267-269. Cf. asimismo *ŚBh. B. G. Int. in initio*. VII, 4; XI, 37 y XIV, 3.

⁴⁵ Cf. *Neoplatonismo y Vedanta I.*, cap. IV.

cuerda; es El quien los conoce a todos, puesto que los ha imaginado y no se podría encontrar otro fundamento para el conocimiento y la memoria. El fin del Vedânta es declarar que el conocimiento y la memoria no carecen de sustrato, como lo sostienen los nihilistas”⁴⁶.

Y posteriormente el *Upadeśasâhasrî* sostiene en síntesis: “Esta única *mâyâ* sementera puede conocerse en tanto que reiterada y sucesivamente cambia en estas tres formas. El *Ātman*, aunque uno e inmutable, es como el dador de la *mâyâ* [cognoscible] de muchas maneras, como el sol en el agua. Como la misma semilla es diferente de acuerdo con las diferencias del aire vital, el estado onírico, etc., así el *Ātman* como la luna sobre el agua es diferente en los cuerpos y los estados de sueño y vigilia. Como un mago se pasea sobre un elefante producido por su magia, así el *Ātman*, aunque inmóvil, se relaciona con el aire vital, el estado onírico, etc. Como no existe elefante ni jinete, sino la magia diversa de ellos, así tampoco hay aire vital, etc., ni quien los ve, sino el Conocedor, el Vidente, diferente de ellos y que siempre existe”⁴⁷.

Estas ideas brevemente expuestas explican que Saṅkara en apariencia paradojalmente utilice la fórmula doble dormir/despertar para designar la situación de servidumbre y liberación, respectivamente, del *Ātman*, sin que ello implique ningún tipo de contradicción con su teoría tradicional de los tres estados y *turiya*, puesto que si el *Ātman* se ofrece cósmicamente ensombrecido y oculto por la ilusión merced a su propia actividad imaginaria, a su espontánea producción onírica, que lo torna pesado (*nidrâ*) y cautivo de las formas, sólo la desaparición de la imagen en su origen inimaginable o la eliminación del sueño profundo como el espejismo de Brahman *sabija* y sus expresiones sutil (onírica) y grosera (conciencia de la vigilia), la verdadera *vela*, permitirán el brillo sin sombras de *Brahman/ātman*, o la realización de la suprema Identidad. Lo ratifica de este modo el Saṅkara temprano: “El sueño (*nidrâ*), caracterizado por la ignorancia de la realidad, es un rasgo común a los tres estados. Y puesto que *visva* y *taijasa* tienen por rasgos comunes el sueño con sueños y el sueño (*nidrâ*), constituyen una misma categoría. Este sueño caracteriza-

⁴⁶ Cf. I, 6 (6), I, 6 (7), y II, 12 (pp. 37, 38 y 97). Ver también I, 7 (p. 47); II, 11, 12, 13 (pp. 96-99); II, 33 (pp. 123-124); III, 3 (pp. 137-8); IV, 73 (p. 278).

⁴⁷ Cf. I, 17, 26-29 (Mayeda, pp. 162-163).

do por el conocimiento falso de la realidad, constituye el estado de obnubilación que es el sueño con sueños, pero en el tercer estado, el sueño caracterizado por la ignorancia de la realidad, es la sola obnubilación . . . Por consiguiente, cuando estas dos categorías que tienen respectivamente la naturaleza del efecto y de la causa, y que se caracterizan, una, por la ignorancia y la otra por la captación equivocada de la realidad, desaparecen en el instante mismo en que se disipa la obnubilación, que se caracteriza por el efecto y la causa, entonces, se realiza *turiya* y se alcanza el fin. Puesto que en *turiya* no se encuentra esta condición caracterizada por el efecto y la causa, se alcanza la realidad suprema, la que no es otra que *turiya*”⁴⁸

★

Si nos trasladamos ahora hacia Occidente, nos encontramos con este pasaje de Jámblico en su obra *Sobre los misterios egipcios*, que traducimos por completo:

2. “En cuanto a la adivinación durante el sueño se dice esto: ‘mientras dormimos a menudo captamos las cosas futuras por medio de imágenes oníricas no encontrándonos en éxtasis agitado (puesto que el cuerpo yace en reposo), pero sin tener conciencia de ellas como en estado de vigilia’⁴⁹. Lo que dices suele suceder en los sueños de los hombres y ellos provienen del alma, de las ideas que hay en nosotros o de las palabras que se mueven, de cuanto surge de la fantasía o de las inquietudes del día; todo esto es a veces verdadero a veces falso, y en algunos casos acierta con la realidad, pero con mayor frecuencia fracasa. Por el contrario los sueños denominados ‘enviados por la divinidad’ no tienen lugar del modo que dices, sino que cuando el sueño cesa y apenas comenzamos a despertarnos, es posible oír una voz expeditiva que nos guía en nuestras acciones; o bien estando entre la vigilia y el sueño o incluso totalmente despiertos oímos las voces. Y en oportunidades un pneuma intangible e incorpóreo rodea con un círculo a quienes están descansando de manera que no le puedan ver, sino que haya una percepción y conciencia diferente. Zumba a su entrada y se extiende por todas partes sin tocar y cumple maravillas para liberar al alma y cuerpo de pasiones.

⁴⁸ Cf. *ŚBh. Māṇḍ. Up.* I, 7 (15) (pp. 61-62). Ver asimismo I, 7 (16), pp. 62-63. También Plotino en *Enn.* III, 8, 8 habla ya del Espíritu mismo como “entorpecido” (*bebaremenos*) y en III, 6, 6 *in fine*, según se explicará más adelante, se refiere a la vida sensible como una modorra.

⁴⁹ Cf. Aristóteles, *De divinatione* y Artemidoro, *Onūricriticon*, según E. des Places, Jamblique, *Les Mystères d’Egypte*, Paris, 1966, p. 99, n. 1.

Otras veces, cuando le sorprende una luz brillante y pacífica retiene la visión de los ojos y los cierra, mientras que antes la extendía; pero los otros sentidos despiertan y perciben cómo los dioses se manifiestan en la luz, escuchan cuanto dicen y saben conscientemente cuanto hacen. Y hay una contemplación aún más perfecta, cuando la vista también ve y el espíritu (*nous*) vigoroso comprende también las acciones y el movimiento de los contempladores coexiste (con ellas).

Ahora bien, estos sueños siendo tan numerosos y diversos no se asemejan a ninguno de los humanos; pero el sueño, el cierre de los ojos, el sopor parejo a la torpeza corporal, el estado intermedio entre sueño y vigilia, el despertar que apenas comienza o total, todos estos estados son divinos y apropiados para recibir a los dioses y enviados por ellos mismos y como parte de la epifanía divina también tales hechos van delante.

Aparta, pues, de los sueños de los dioses, en los que también la adivinación tiene un puesto eminente, cuanto tiene que ver con el acto de dormir y 'la imposibilidad de tomar conciencia de lo que se manifiesta igual que en la vigilia'⁵⁰. Porque no es posible que la presencia de los dioses sea más débil que la conciencia del estado de vigilia; por el contrario, si hablamos con verdad, debe ser más manifiesta y exacta que ella y producir una inteligencia más perfecta. No conociendo estos indicios de sueños como realmente adivinatorios, y concibiéndolos de manera vulgar y humana, algunos caen rara vez, por azar, gracias a ellos en el preconocimiento del futuro y consecuentemente dudan, naturalmente, que los sueños contengan la verdad. Esto me parece que también a ti te turba, por ignorar las verdaderas características de ellos. Es necesario, sin embargo, que pongas estos hechos, como fundamentos, a la base del conocimiento genuino de los sueños para comprender todos los conceptos de la adivinación mientras dormimos.

3. Se dice al respecto. Puesto que el alma tiene una vida doble, una con el cuerpo y la otra separada de todo cuerpo, durante la primera vida, despiertos, la mayor parte de las veces usamos la vida común con el cuerpo, salvo cuando a veces al comprender los puros pensamientos y razonar nos sepáramos totalmente de él; pero en el sueño nos despojamos por entero como de ciertos lazos que están en nosotros y usamos la vida separada del conocimiento (*gnosis*). Entonces, pues, la idea de la vida, bien sea algo espiritualizable o algo divino o cada uno de ellos algo único que es él mismo con propiedad, despierta en nosotros y actúa naturalmente. Y puesto que el espíritu (*nous*) contempla los seres y el alma encierra en sí los principios formadores (*logoi*) de todo lo que se genera, es normal que conozca

⁵⁰ Se trata de una referencia correctora de la anterior cita.

de antemano las cosas futuras en los *logoi* que van delante, ordenadas esas cosas según la causa que las encierra. Y opera una adivinación incluso más completa que aquélla, cuando une a los universales, de los que ha sido separada, las partes (*moirai*) de la vida y de la actividad espiritual, porque se colma entonces desde los universales del saber total al punto de que alcanza lo más a menudo posible por sus pensamientos lo que se lleva a cabo en el mundo. Pero no es sino cuando se ha unido también a los dioses según semejante actividad separada, cuando recibe las más verdaderas perfecciones (*pleromatai*) de las intuiciones, gracias a las que emite una verdadera adivinación; a partir de aquí [igualmente] arroja desde arriba los principios más auténticos de los sueños divinos. Pero si el alma enlaza a las potencias más fuertes lo espiritualizable y divino de ella, entonces también sus imaginaciones (*fantasmata*) serán más puras, tanto en lo que se refiere a los dioses, como a las sustancias incorpóreas en sí o en general a lo que concurre a la verdad sobre las realidades espirituales. Si, por otra parte, remonta los discursos de los seres a sus causas, los dioses, saca de ellos una potencia y un conocimiento analógico de cuanto era y será, ve todo el tiempo, examina las obras de lo que sucede en el tiempo y participa en el orden de los dioses, en su providencia y éxito conveniente; cuida a los cuerpos enfermos, dispone hacia el bien lo que entre los hombres va mal y desordenado y a menudo entrega (paradídomi) hallazgos de artes y distribución de los derechos y disposiciones legales”⁵¹.

El texto es el mejor testimonio que poseemos sobre el sueño y su fundamentación metafísica en una época del pensamiento griego en el que han abundado los tratados onirológicos. Desde la obra de recopilador de Artemidoro⁵², hasta el “noctario” casi coetáneo de Elio Arístides⁵³.

Jámblico preocupado no sólo por el fenómeno de la adivinación, en cuyo contexto más amplio aparece su disertación sobre los sueños, sino también por el fenómeno onírico en sí, atento a una versión favorable que asimismo recogen el *Corpus*

⁵¹ Cf. *De mysteriis*, III, 2-3. Texto establecido críticamente por E. des Places, o.c., pp. 99-103.

⁵² Cf. A. Oepke, art. *onar* A. I. 1, en G. Kittel (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamente*.

⁵³ Cf. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, London, 1965 (reimp. 1968), pp. 69 y ss.

*Hermeticum*⁵⁴ y los *Oráculos Caldeos*⁵⁵, inserta la explicación de ellos dentro de la cosmovisión neoplatónica, aunque incluyendo también su original enfoque que a diferencia del de Plotino, acoge en su seno elementos religiosos y teúrgicos⁵⁶.

Presuponiendo tal fondo filosófico postplotiniano, el futuro inspirador de la Escuela de Pérgamo, desarrolla su concepción sobre la base de tres nociones diferentes en el pasaje transcripto: 1º descripción de una interpretación vulgar que caracteriza al sueño como un simple fenómeno del individuo humano; 2º alusión a una doctrina filosófica que distingue dos formas de vida anímica; 3º exposición de la concepción onírica que deriva del anterior punto de vista.

1º Hay una interpretación del arte adivinatoria que la incluye en el marco de los sueños⁵⁷. Ahora bien, los indicios anticipatorios de hechos del futuro que se presentan bajo la forma de las imágenes oníricas no ofrecen mayor garantía, puesto que ellos se presentan como materiales que participan del estado de sueño del durmiente y en tal situación, aminorados los rasgos de la conciencia que son propios de la persona que está despierta, reina connaturalmente más la confusión que la claridad.

2º Jámblico explica que tal postura y solución corresponden a una exégesis que entiende los sueños y sus visiones como debiéndoseles adjudicar un origen pura y exclusivamente humano. Para escapar de la dificultad recuerda que por encima del sueño interpretado como una actividad vulgarmente humana,

⁵⁴ Cf. C. H. XIII, 4: "Quiera el cielo, hijo, que tú también salgas de ti, como quienes sueñan mientras duermen, aunque sin dormir" (Nock-Festugière, II, p. 202). Ver también VI, 6, X, 5 y XII, 19 (Nock-Festugière I, pp. 75, 115 y 181).

⁵⁵ Cf. Oráculo 118: "A algunos le ha dado comprender por el estudio del símbolo de la luz; a otros también mientras dormían los ha fecundado con su fuerza". Ver asimismo Miguel Psello, *Hypotyposis*, IV, 14 (en E. des Places, *Oracles Chaldaïques*, Paris, 1971, pp. 96 y 199-200, respectivamente), quien habla de la "cintura del sueño", el cinto de Hécate, que se origina en el alma fuente o Hécate. Véase Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978, pp. 92-93. El Oráculo 118 es citado por Sinesio de Cirene en su *De insomniis*, ver Lewy, o.c., p. 203 y ss. y ya W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894, p. 59.

⁵⁶ Cf. la buena síntesis de Bent Dalsgaard Larsen, "La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", en *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité Classique XXI, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 1-26.

⁵⁷ Véase nota 49 y el comentario de E. R. Dodds en *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960, pp. 117-118.

como se la representa su interlocutor, existen los “sueños que provienen de los dioses”. Estos, además, se justifican en el hecho antropológico de que la vida del sujeto humano es doble⁵⁸: una, la estrictamente individual que acompaña al cuerpo como su instrumento en la vida práctica, la otra, una vida universal, que separa al individuo de su estrechez, que lo expande, y que opera cuando el hombre ejercita la existencia del espíritu y razona de acuerdo con él. En semejante estado el sujeto elevándose por sobre sus preocupaciones particulares, que están al servicio de la existencia particular y sus necesidades, vive la vida del cosmos, puesto que llega a entrar en correspondencia y captar los principios del mundo espiritual, de las ideas que se proyectan en los principios formadores del alma cósmica aptos para desarrollarse espaciotemporalmente. Desde la vida particular asciende por el conocimiento como actividad humana integral, a la vida cósmica, que es reflejo de la vida noética o en sí. Esto, razonablemente, lo lleva a cabo previa la separación y control de su existencia psicofísica.^{58a} El estado de sueño o reposo corporal presenta características de despojo similares para el viviente humano, por eso, Jámblico, desarrolla del siguiente modo sus consecuencias:

3º El estado de reposo completo del cuerpo es la condición necesaria para que la vida del Alma haga su aparición. En tal sentido constituye una etapa anterior a la manifestación de los dioses con su cortejo de maravillas. Este fenómeno puede presentarse mientras el sujeto duerme, pero también en otras oportunidades en las que sus funciones psicosomáticas o práctico-individuales, se encuentran reducidas. Para que ese estado sea plenamente divino y epifánico no sólo es necesaria la paz exterior, sino también su recogimiento interno y logro de un nivel rítmico que permite que en tal concentración la psique individual se movilice de consuno con la universal y ella misma por supera-

⁵⁸ Sobre la significación de los sueños en la época clásica, véase Dodds, o.c., pp. 103 y ss., para su presencia en la tradición cristiana, Natalio Fernández Marcos, *Los thavmata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975; para su sentido universal, *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales II, Paris, 1959.

^{58a} La exposición filosófica del tema remonta al *Fedro* platónico. Para su difusión en los primeros siglos cristianos cf. F. García Bazán, “Plotino y la antropología insistencial”, en *Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica Insistencial*, Buenos Aires, 1981, pp. 125 y ss.

ción de su movimiento armónico y su conciencia no ya particular, sino general. Por eso los sentidos individuales pierden su especificación, la inteligencia adquiere densidad y no es el sujeto quien conoce, sino los dioses quienes se le revelan.

Ocupando de este modo el principio vital del cosmos el ámbito sorpresivamente ilimitado de su reducto parcial en un sujeto, opera sin barreras o ataduras y como el alma del universo contiene en síntesis, como principios conformadores del curso del cosmos, cuanto habrá de suceder, el mortal que goza de tal situación de privilegio no sólo puede participar por anticipado de sucesos que verdaderamente existirán, sino que también anticipa con genio realmente creador o productor, cuanto puede ampliar originalmente la existencia del hombre en el campo del arte, de la medicina y de las relaciones justas entre los hombres.

Dicho de otro modo. El cosmos cultural no se opone al natural, es un estrato más del universo, por eso quien se acuerda o se identifica con su fuente y guía de su movimiento, el principio de vida cósmico individual, al participar de su realidad divina, es el más auténtico creador. Productor de realidades que junto con la fuerza natural y trasmatural, corrige y extiende el ámbito cósmico en que habita.

En este punto el concepto de imaginación creadora es fundamental. Si en el caso de los sueños simplemente humanos la fantasía puede producir autónomamente productos cuyo origen noble no puede identificarse claramente, en el caso de los "sueños de los dioses", la fantasía como imaginación creadora adelanta "fantasmata", imágenes que nada deben al mundo exterior para su generación y son el resultado inédito de la vida pura del alma universal. Anticipaciones, creaciones genuinas, reflejos nuevos, imágenes del Espíritu antes nunca proyectadas y, así, vástagos flamantes de la vida del cosmos.

Cae de suyo que en el estado de creación apuntado, la situación de conciencia no dividida y de conocimiento pleno, es más claro y confiable que el del normal estado de vigilia⁵⁹.

⁵⁹ Cf. asimismo Jámblico, *De anima*, fragmentos: II, XIV, XV (Festugière, *La Révelation d'Hermès Trismégiste* III, París, 1953, pp. 184-185; 228 y 237) y *De mysteriis* III, 11 y 14 en relación con el último testimonio. Es el pneuma luminoso o vehículo etéreo (posteriormente el cuerpo astral), el que por su pureza superior refleja a los dioses, siendo de esta manera la verdadera "potencia imaginativa" del sujeto. Véase más adelante n. 77, sin omitir cuanto E. R. Dodds dejó escrito sobre el cuerpo astral entre neoplatónicos (Proclus. *The Elements of Theology*, Oxford², 1963, pp. 313 ss.). Lo allí dicho sobre Plotino es muy sugestivo, pero no concluyente. Ver asimismo J. M. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, 1973, pp. 371-377.

Algunos de estos mismos elementos, con más extensión aunque con menor profundidad, han sido también expuestos años después por Sinesio de Cirene⁶⁰, y creemos que Plotino, aunque sin detenerse particularmente en el tema, participaba medio siglo antes, del mismo punto de vista⁶¹.

Es Plotino quien refiriéndose a la obra de arte, al ilustrarla con el Zeus de Fidias, llega a sostener que: "Fidias ha producido

⁶⁰ En su breve tratado *Peri Enygnion* (Migne, Pat. Griega Vol. LXVI, texto reimpresso en Alex. C. Ionides, *A Discourse on Dreams by Sinesius*, London, Hazell, Watson and Viney, Ltd., s/d), Sinesio pone el acento en varias ideas ya conocidas: I.— La adivinación, puesto que permite conocer el futuro, es lo que más aproxima al hombre a los dioses, puesto que ellos se definen por la sabiduría II. La adivinación se fundamenta en la relación invisible que existe entre indicio y hecho oculto, pero la simpatía cósmica la permite. III. La adivinación por sueños no debe desecharse. Todo lo contrario, puesto que el espíritu contiene a la vida y ésta a todo ser que llega a la existencia, "porque el alma posee las formas de cuanto existe. Por consiguiente lo tiene todo; proyecta lo que viene y refleja la imaginación por cuyo medio el viviente tiene la percepción de lo que en ella hay. De este modo no comprendemos los actos intelectuales antes de que la potencia principal anuncie lo común, ni quien presta atención a ésta oculta lo que vive; igualmente tampoco tenemos la percepción de ellos en la primera alma, antes de que sus impresiones lleguen a la imaginación". Nuestra vida, pues, está un poco más abajo que la imaginación y así cuando nuestros sentidos están inactivos "vemos los colores, oímos los sonidos y poseemos una experiencia de tacto más poderosa". Se explica de este modo la inspiración poética en sueños y se admite que esta doctrina ya es reconocida por el Oráculo (118). IV. Todo resulta así porque en los sueños actúa la imaginación, el espíritu imaginativo (*pneuma fantastikón*) que es la percepción de las percepciones, primera vida del alma, su vida más íntima. V. Lo expresado presupone el descenso y la existencia humana que es una doble vida. VI. Por lo tanto, cuando la vida es limpia, es profética. Manchada, no lo es. Cuando subsiste entre ambas a veces tiene éxito y a veces no. Es en el primer ejemplo cuando el espíritu imaginativo tiene impresiones de la verdad, tanto en situación de vigilia como de sueño. VII. Se debe valorar la adivinación, pero más todavía en sueños, porque en ese estado se ven las cosas de aquí mejor que cuando se está en comercio con ellas. VIII-IX. Queda dicho que las visiones premonitorias se ofrecen en sueños, pero el sueño es la realidad de origen divino más universal y libre de imposiciones externas. Confiesa, además, el autor que a él siempre le han acompañado los sueños y han sido los auxiliares de su éxito. X. Cuando el espíritu imaginativo está en paz, sus imágenes son claras. XI. Para interpretar debidamente los indicios del futuro el espíritu imaginativo debe estar en equilibrio. XII. La relación de las visiones con el lenguaje lo enriquecen. Por eso es positivo confiarlas a la memoria escrita. XIII. Se concluye advirtiendo la vinculación de los sueños con los mitos, fábulas y el lenguaje literario. Para una visión general de nuestro autor, neoplatónico y posteriormente Obispo de Cirene, cf. J. Geffcken, *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, 1978, pp. 255 y ss. (trad. inglesa corregida y puesta al día).

⁶¹ Porfirio, por su parte, no sólo menciona los sueños adivinatorios (por ejemplo, *De abstinentia* I, 25 y II, 53 – A. Nauck, *Opuscula Selecta*, pp. 102 y 178–), sino que también admite la corrección del razonamiento en los sueños y los considera como una actividad del alma liberada de las exigencias corporales. Cf. H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetémata*, München, 1959, p. 63 y el comentario de A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*, The Hague, 1974, p. 24.

el Zeus no teniendo en cuenta lo sensible, sino habiéndolo concebido como habría existido, si Zeus hubiera querido mostrárnos a través de los ojos”⁶². Es decir que el artista no copia lo sensible. Su inspiración viene de más arriba y por ello con su obra endereza el mundo sensible y lo completa asimismo con su cosmos artístico⁶³. Porque “las artes no imitan simplemente lo visible, sino que se levantan rápidas (*anatréjousin*) hacia los principios formadores de donde proviene la naturaleza”⁶⁴. O sea, el artista, el creador, como el sabio, participa directamente de la actividad del alma del universo⁶⁵.

Esta anterior reflexión, además, nos orienta hacia Enéada III, 8, 4, en donde se afirma sobre la producción espontánea del alma natural: “y mi contemplación produce un objeto contemplativo, igual que los geómetras dibujan cuando contemplan; sin embargo, yo no dibujo, sino que al contemplar surgen los contornos de los cuerpos como escapándose”⁶⁶. Actividad superior a la del simple estado de vigilia del individuo movido por intereses prácticos, porque la conciencia y conocimiento del alma universal y su imagen natural, más libre, son también más transparentes y claros que la del hombre que busca conducirse teniendo en cuenta sus intereses corporales y este es su comportamiento habitual. Dice Plotino de esta manera renglones más abajo: “... el alma del universo ha conocido por este entendimiento (*synesis*) y percepción (*synáisthesis*) lo que hay tras ella... Pero si se le quiere dar a la naturaleza algún tipo de entendimiento (*synesis*) y sensación (*aisthesis*), no hablemos de la sensación c el entendimiento como en los restantes seres, sino al modo como alguno pudiera comparar la conciencia que hay en el sueño con la de quien está despierto... en reposo...: contemplación silenciosa también, pero más confusa”⁶⁷.

El pasaje fuera de su dificultad textual, ha merecido co-

⁶² Cf. *ENN.* V, 8 (31), 1 *in fine*.

⁶³ Véase nuestro *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1980, pp. 84 y 130, n. 9. Agregar a los textos mencionados sobre el motivo del Zeus de Fidias la función de intermediario cumplida por Antíoco de Ascalón, según Cicerón, *De Oratore*, 8 y ss. Cf. John Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, pp. 93-95.

⁶⁴ Cf. *ENN.* V, 8, 1, 36-37.

⁶⁵ Ver igualmente V, 8, 3 *in initio* y nuestro *Plotino y la Gnosis*, pp. 84 y 91.

⁶⁶ Cf. líneas 7-10.

⁶⁷ Cf. líneas 18-25.

mentarios varios⁶⁸. Para ser más explícitos. En las escasas referencias indirectas que Plotino hace en lo que respecta a su contenido al estado onírico (*óneiron*), no se explaya sobre su constitución intrínseca. Sí, en una conocida línea de pensamiento ya atestiguada por Heráclito, tiende a darle a la conciencia onírica un nivel de conocimiento inferior, como una forma extrema de individualización más acá de los criterios generales de la lógica⁶⁹.

Hay un pasaje de la producción escrita de Plotino, *Enéada* III, 6 (26), 6, al final, en donde el filósofo neoplatónico al impugnar la concepción gnóstico-valentiniana de una posible resurrección corporal⁷⁰, llega a utilizar la casi totalidad del vocabulario que emplea para referirse en diversos lugares de su obra al estado de sueño. Corre así el texto de nuestro interés: “De este modo, pues, refutamos a quienes colocan las realidades en los cuerpos por el testimonio de los choques y encuentran prueba de la verdad en las representaciones de las cosas sensibles, estas personas actúan como quienes sueñan (*oneiróptousin*) que consideran que lo que ven existe positivamente, aunque se trata de seres que aparecen en sueños (*enypnia*). Porque la actividad de la sensación es como la de un alma que duerme (*heydouses*); efectivamente, cuanto del alma está en el cuerpo, duerme; el verdadero despertar, en cambio, es una auténtica resurrección desde el cuerpo y no con el cuerpo. Sí, la resurrección con el cuerpo es un traslado de un sueño en otro, como ir de una cama a otra. El verdadero resucitar, empero, es totalmente de los cuerpos, los que siendo de la naturaleza que es la contraria del alma, participan de lo contrario respecto de la realidad (*ousía*). El

⁶⁸ Cf. P. Henry-H. R. Schwyzer, *Plotini Opera* III, p. 380. Ver *Plotino y la Gnosis*, p. 43 y nn. 41-42. Entre la bibliografía allí citada téngase presente J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, Toronto, 1967, pp. 69 y ss. Ver también ahora, M. I. Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1979, pp. 47-48.

⁶⁹ Cf. Heráclito, Fr. 24 (Marcovich, *ed. maior*) con el comentario de M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, pp. 119-120. Ver igualmente Platón, Rep. 534 c-d. La explicación de 571 c - 572 b no aclara mucho. *Enn.* V, 5, 11 y II, 9, 9, 49, y para otros textos platónicos, plotinianos, gnósticos y del medio helenístico, nuestro *Plotino y la Gnosis*, p. 195, nn. 53 y 54.

⁷⁰ Cf. F. García Bazán, en *Revista Bíblica* 60 (1976), pp. 170-171, n. 20 y el testimonio de Epifanio, *Panarion* 31, 7, 6: “niegan la resurrección del muerto, diciendo algo misterioso y ridículo, que no es este cuerpo el que resucitará, sino que otro surgirá de él, al que llaman espiritual”.

nacimiento de ellos, su fluir y corrupción, que no son del orden de la realidad, testifican lo que digo". En este corto pasaje, por consiguiente, una vez más y comparativamente, se considera el sueño como una forma de realidad y cognoscitiva, por lo tanto, inferior, pero en analogía con el conocimiento sensible. El alma incorporada se encuentra en una situación de amodorramiento permanente. Despierta cuando se separa del cuerpo. Entonces su actividad es más propia, libre y espontánea ⁷¹.

La anotada tensión entre alma/cuerpo y la actividad psíquica más equilibrada en la medida en que la primera se aleja del cuerpo y lo controla se torna más explícita en *Enn.* I, 4 (46), capítulos 9 y 10, aclaraciones entre las que se reúnen los temas expuestos en III, 8, 4 y III, 6, 6 en dos planos significativos, al comentar:

“¿Pero cuando no es consciente (*me parakolouté*) abatido por la enfermedad o las artes mágicas? Si sostienen que es un sabio en ese estado, entonces, cuando reposa en el sueño ¿qué le impide ser feliz? Puesto que tampoco en los estados de sueño le quitan la felicidad ni le descuentan este tiempo al punto de decir que no sea feliz toda su vida; pero si dicen que no es sabio, entonces ya no se refieren al sabio. Nosotros, empero, tomamos por punto de partida al sabio e indagamos si es feliz en tanto que es sabio. Dicen: — Bien, que sea sabio; pero si no percibe que actúa virtuosamente ¿Cómo será feliz? Si no percibe que está sano, no lo está menos y si no percibe que es bello, no es menos bello, ¿Pero de no percibir que es sabio, será menos sabio? Quizás alguien pudiera sostener que precisamente en el caso de la sabiduría es necesario que la percepción y toma de conciencia (*parakolouthein*) estén presentes, puesto que en la sabiduría en operación también se hace presente la felicidad. Si se sostuviera que el pensar y la sabiduría viniessen de afuera quizás el argumento tendría sentido, pero si la realidad de la sabiduría es cierta sustancia, o mejor, en la sustancia, y esta sustancia no deja de existir ni en quien duerme ni en quien se dice que no está totalmente consciente, y si la actividad de la sustancia está en él y esta actividad es insome (*abypos*), entonces el sabio, en cuanto tal, también en ese momento estará activo. Y no le estará oculta la totalidad de esta actividad, sino una parte de él. Así también cuando la fuerza vegetativa actúa la captación de tal actividad no alcanza al resto del hombre por la percepción y si lo vegetativo fuese lo nuestro de nosotros, seríamos nosotros los que actuáramos. Pero no somos esto, sino la actividad de quien piensa; al punto de que cuando aquél está en acción, lo somos

⁷¹ Recuérdese lo dicho en n. 69.

nosotros. 10. Quizás queda oculta al no tener que ver con ningún objeto de los sentidos, porque por medio de la percepción como un intermediario entre estas cosas y aquellas parece actuar. Pero ¿Por qué el *nous* mismo no podrá actuar y el alma que está en torno a él que es anterior a la percepción y totalmente a la apercepción (*antilepsis*)? Sí, debe existir una actividad previa a la apercepción, si 'el pensar y el ser son lo mismo'. Y pareciera que la apercepción existe y nace cuando es el pensar regresivo y la energía vital del alma se proyecta hacia atrás, como sucede en un espejo cuando está liso, brillante y quieto. En estas circunstancias estando presente el espejo produce la imagen, pero si no está o no reviste tales condiciones aquello de lo que habría la imagen está presente actualmente. Igualmente respecto del alma, cuando aquello de nosotros en donde se reflejan las imágenes de la razón y del intelecto está en reposo, lo vemos y conocemos de modo perceptible junto con el conocimiento anterior, porque el intelecto y la razón están en actividad. Pero cuando esto se fractura porque la armonía del cuerpo está perturbada, la razón y el intelecto piensan sin imagen y entonces el pensamiento carece de representación; de este modo se puede llegar a esta conclusión: que el pensamiento se produce con representación, no siendo la representación del pensamiento. Es posible encontrar múltiples actividades notorias contemplativas y prácticas de la vigilia, cuando contemplamos y actuamos, de las que no se tiene conciencia. Así, no es necesario que el lector tenga conciencia de que lee, mayormente cuando lee concentrado; tampoco el sujeto valiente cuando actúa con valentía y de la misma manera hay miles de ejemplos, porque la toma de conciencia haría más débiles estas actividades de las que es conciencia que solas, puras, más activas y vivientes, y cuando los sabios están asimismo en este estado, su vida aumenta, no dispersándose en la sensación, sino concentrándose en sí misma".

Las referencias históricas concretas se dirigen contra los estoicos⁷², pero las nociones expuestas en esta oportunidad por Plotino ayudan a aclarar su pensamiento sobre la autoconciencia en sus varios niveles. La percepción y el razonamiento en la práctica normal van acompañados de la conciencia aperceptiva de estos actos. El sujeto humano sabe por autorreflexión que

⁷² Cf. Bréhier, *Ennéades* I, Paris, 1960, p. 68.

⁷³ Cf. E. W. Warren, "Consciousness in Plotinus", en *Phronesis* IX, 1 (1964), pp. 83-90. El empleo de los términos *parakoloúthesis* y *synáisthesis* por Jamblico en el pasaje que hemos facilitado en traducción confirman la amplitud del concepto de *teoría* en la tradición neoplatónica.

⁷⁴ Ver nota 67. El tema ya era confirmado en V, 8, 11 *in fine*. Ver *Plotino y la Gnosis*, pp. 122-123.

conoce (*antilepsis, parakolouthesis*)⁷³. Pero existen momentos de concentración en los que la persona aislada su atención, obra sabiamente y lo sabe, pero sin necesidad alguna de detenerse en ello. En última instancia se trata de la naturaleza propia de cualquier actividad de tipo contemplativo⁷⁴. El acto de repliegue, en realidad, sobre su concentración, lo disgregaría y así lo haría más débil e incompleto. Sucede lo mismo con la naturaleza que “está en reposo mientras contempla su objeto de contemplación que ha llegado a ser para ella por permanecer en sí y consigo y ser un objeto de contemplación: contemplación silenciosa también, pero más confusa”⁷⁵, y en más alto grado, consecuentemente, con el alma del universo: “más clara que ésta en el acto de ver”⁷⁶. La toma de conciencia de nuestros actos, actividad cognoscitiva refleja, es un comportamiento anímico inferior. El hombre movido por el entusiasmo, émulo de los dioses, es decir, puesto en conmoción interior por sus intuiciones y facultades superiores, se asemeja en su accionar a la espontaneidad del alma, que mueve o produce permaneciendo inmóvil. Sus actos le fluyen desde adentro, sin esfuerzos ni elementos mediadores. Su cuerpo y las informaciones del mundo superficial que él le aporta, dejados en suspenso, no anulan su actividad cognoscitiva, puesto que su estructura antropológica excede la esfera del simple nexo con lo sensible y es al mismo tiempo superior en varios de sus niveles.

Si bien Plotino guarda silencio sobre el origen de las imágenes oníricas y su grado de realidad ontológica, podemos deducir de la importante opinión de *Enéada* V, 5, 12 sobre el estado de reposo profundo del ser humano en combinación con el concepto de imaginación superior, noción sobre la que no se ha extendido el maestro, y la capacidad de producción espontánea del alma natural según *Enn.* III, 8, 4, que su enseñanza sobre el tema, de haberla hecho explícita, no habría diferido en sus grandes rasgos de las tesis defendidas por el neoplatonismo posterior. Sí figuras subestimativas del sueño entendido como un tipo de ensueño que se enmarca dentro de la actividad psicofísica individual, no descalifican nuestra presunción y, por el contrario, una concepción de la imaginación poco trabajada,

⁷³ *Enn.* III, 8, 4, 25-28.

⁷⁶ *Enn.* III, 8, 4, 28.

pero que se distingue de la aristotélica⁷⁷, habilita para considerar con solidez que el neoplatonismo tardío explotó una concepción que se podía extraer de su fundador.

Nos parece, sin embargo, que si Plotino no se extendió sobre este aspecto de su filosofía en el que la antropología entra en contacto simultáneamente con la cosmología y la psicología, fue porque estrechamente vinculada en su tiempo la onirología con una doctrina de la adivinación en cuyo círculo ideológico ingresaban expeditivamente los daimones⁷⁸, no había alcanzado a proporcionarle una forma doctrinal conveniente. Sus seguidores, particularmente alejandrinos, más inclinados a los problemas intramundanos, sin rehuir su mismo vocabulario, facilitarán las explicaciones que faltaban.



Ha sido posible trazar analogías sobre algunos puntos parciales y el enfoque general de la concepción de los sueños en Saṅkara y el neoplatonismo. El motivo fundamental que lo ha permitido, creemos, es el hecho de que tanto Saṅkara como el iniciador del neoplatonismo, Plotino, conciben la realidad desde una perspectiva eminentemente mística. De mística especulativa, se entiende. En una visión similar de la existencia, la experiencia de la realidad como Unidad o Posibilidad en sí inmanifestable, se proyecta enérgicamente sobre cualquier otra experiencia, espiritual, cósmica, humana y cultural. Cuanto no es el Absoluto, en diversos grados de debilitación o mostración, es manifestación, fenómeno, irradiación, sombra, imagen reflejo o *sueño*, porque cualquier estado revelador, como simbólico, arroja hacia su ori-

⁷⁷ Tres modos de la imaginación, en realidad, se ofrecen en Plotino: representativa, quimérica y creadora. La primera procede de la sensación, la segunda, que incluye a la anterior, actúa anticipando a la sensación representada, la tercera se vincula al conocimiento intuitivo y se relaciona con la razón que enjuicia y razona correctamente o según naturaleza (*orthós logos*). Las dos primeras están en Aristóteles y la concepción empírica del sueño del Estagirita se relaciona con el segundo caso. Cf. brevemente Enn. III, 6 (26), 4; IV, 3 (27), 30, 31 y 32 y VI, 8 (39), 3 y ver H. J. Blumenthal, *Plotinus'Psychology*, The Hague, 1971, pp. 92-99 y "Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory", en R. Baine Harris (ed.) *The Significance of Neoplatonism, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Vol. I, Norfolk, 1976, pp. 51 y ss. El vehículo espiritual del alma de Porfirio (cf. M. Dulacay, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, 1973, pp. 76-78) y el espíritu imaginativo de Sinesio (*De insomniis, passim*) se inspiran en el tercero de los conceptos plotinianos. Ver asimismo Jámblico, *De anima* XV.

⁷⁸ Tal sucede con Antíoco de Ascalón, Posidonio y Albino. Cf. Dillon, o.c., pp. 89, 110 y 288. El origen ya estaría en la Antigua Academia, si se tiene presente *Epínomis* 985 C. Plotino no habría superado la duda que corre por el trat. IX del C.H.

gen permanente y delata una intrínseca inestabilidad que aspira a la extinción ⁷⁹.

Lo expresa así el maestro indio:

“El conjunto total de la existencia fenoménica se considera verdadero en la medida en que el conocimiento del Brahman que es el Sí-Mismo de todo no ha aparecido; igual que los simulacros de un sueño se juzgan reales hasta que el durmiente despierta” ⁸⁰.

Y lo ratifica el filósofo griego:

“A menudo entro en mí mismo despertándome del cuerpo y fuera de lo ajeno, ensimismado, veo una belleza admirable y creo entonces más que nunca que me pertenece un destino más elevado; actualizo una vida óptima, me identifico con lo divino y, afirmándome en este fundamento, obrando así supero a cuanto es espiritual; después de este descanso en lo divino descendido del Espíritu a lo racional me pregunto cómo es posible el descenso y cómo el alma ha llegado al interior de mi cuerpo siendo de tal calidad como por sí misma revela, a pesar de que exista incorporada” ⁸¹

⁷⁹ Cf. F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta* 1, capítulo VI.

⁸⁰ Ś. BS Bh II, 1, 14 (I, p. 324). Ver también ŚBh. B.G. II, 18; 69 y XV, 4.

⁸¹ Enéada IV, 8 (6), 1 *in initio*.