

## LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE EN EL FEDON PLATONICO Y EN LA TAITTIRIYA—UPANISHAD

Por Cristina Marta Simeone

### Fedón

Debido a su distinta naturaleza el alma y el cuerpo desarrollan su propia actividad: espiritual y carnal. El alma, naturalmente, busca y anhela la verdad, el cuerpo es un impedimento para ello. El alma debe imponerse en esta lucha, el cuerpo debe subordinarse a ella así como lo inferior se subordina a lo superior. Platón en 67 c-d dice: "... purificación es ... separar al máximo el alma del cuerpo y que aquélla se acostumbre a concentrarse sobre sí misma ... y vivir en lo posible sola en sí, librándose del cuerpo, como si se tratara de cadenas".

Evidente es en el *Fedón* que la felicidad plena para el hombre ha de alcanzarse cuando el alma se libere del cuerpo. Pero es necesario tener en cuenta las distintas connotaciones que manifiestan algunos términos. Así, por ejemplo, *soma* significa, por un lado, ropaje o vestido de la *psykhé*, y, por otro lado, fuente de irracionalidad (cf. C. Eggers Lan, *Fedón*<sup>1</sup>). Los distintos comentaristas se manejan casi exclusivamente con el concepto de cuerpo como obstáculo que, sin duda alguna, aparece frecuentemente en el diálogo. Leemos en 62a-67d: "... mientras tengamos al cuerpo, y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero". Pero parecen dejar de lado otros contextos en los cuales el cuerpo aparece como medio para la tarea cognoscitiva. Por supuesto, se trata de un medio necesario solamente en la etapa inicial del proceso de realización, pero ello no desmerece su función instrumental. En efecto en 75a leemos:

<sup>1</sup> C. Eggers Lan, *Fedón*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, p. 99.

“... es sólo a partir del ver, tocar, o cualquiera otra de las percepciones... que lo hemos pensado y que es posible pensarlo”<sup>2</sup>.

Es decir que, el verdadero conocimiento, si bien es de naturaleza racional, se logra a partir del conocimiento sensible.

Del mismo modo y con referencia a la palabra *psykhé*, notamos sus diferentes usos: como aquello que define propiamente al hombre, como mente, como agente animador, los cuales se consideran unívocamente. Sobre este punto volveremos oportunamente, lo que pretendemos señalar es que debemos cuidarnos muy bien de hacer traducciones ligeras (cuerpo-alma = *soma-psykhé*) sin atender a los diversos matices que tienen los términos, lo cual puede conducirnos a errores de interpretación.

Es necesario ocuparnos ahora mucho más detenidamente de la naturaleza del alma. No son pocos los autores que como R. Hackforth<sup>3</sup> opinan que el problema del alma tripartita es uno de los más difíciles de resolver en Platón.

Mucho se ha discutido acerca de la naturaleza del alma en el *Fedón*. ¿Es ella simple o compuesta? Las palabras griegas *monoeidés* y *polyeidés* han sido traducidas por los comentadores de modo diverso. Así, Hackforth, siguiendo a Burnet, traduce *monoeidés* por “uniforme” o “de una forma singular”, y, *polyeidés*, “de muchas formas”. Bluck traduce del mismo modo la palabra *monoeidés*, pero traduce *polyeidés* por “complejo”. Nosotros preferimos traducir *monoeidés* y *polyeidés* por simple y complejo: idea básica que se encuentra efectivamente en Platón.

Resumiremos a continuación las opiniones más destacadas de aquellos que se han ocupado del problema de la simplicidad o complejidad del alma.

Así, A. Brémond opina que Platón afirma primero la simplicidad y luego, implícitamente, la desmiente. Opinión semejante a la de M. Guérault dado que éste afirma que después de la refutación de Simmias, la simplicidad del alma es dejada de lado. Por el contrario, P. Frutiger piensa que la teoría de las partes del alma es mítica y que, en el *Fedón*, el alma es de naturaleza simple. Lo cual coincidiría con la opinión de E. Rohde dado que éste cree que la solución platónica definitiva es la de la simplici-

<sup>2</sup> Cf., además, *Fedón* 74c y 99a.

<sup>3</sup> R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge University Press, 1955, p. 75.

dad. Finalmente, J. Moreau afirma que el *Fedón* sobrepasa el punto de vista psicológico y alegórico para acceder al reconocimiento metafísico entre el alma y la idea.

Surge ahora la necesidad de preguntarnos si en el *Fedón* se asimila el alma totalmente a las ideas. Esto es sólo verosímil. Platón sólo habla de afinidad y parentesco (las ideas sí son totalmente simples<sup>4</sup>). Así como el cuerpo no es absoluta inestabilidad, ininteligibilidad (cf. *Fedón* 80 c-d), el alma tampoco es absoluta inteligibilidad eterna "... cuando examina sola y por sí misma, parte hacia el lugar de lo puro, siempre existente, inmortal y que se comporta del mismo modo; y por ser afín a eso, se queda por siempre a su lado, en la medida que permanece sola en sí misma y le es permitido" (*Fedón* 79 d).

Por otra parte, las objeciones de Simmias y la respuesta de Sócrates confirman que la argumentación precedente de ningún modo estableció la simplicidad del alma. O sea, Simmias, no podría haber hecho la objeción del alma armonía si Sócrates hubiera probado antes que el alma es de naturaleza simple.

Nosotros nos preguntamos si la refutación del alma-armonía es una nueva confirmación de su simplicidad. No, puesto que Platón mismo habla de que la virtud pone en acuerdo el alma. Cuando Platón rechaza el alma-armonía, no lo hace porque crea que esta concepción va en contra de la simplicidad del alma, sino porque se trata de una armonía entre elementos materiales.

El pasaje 608 d - 612 a de la *República* (donde se discute acerca de la naturaleza del alma como simple o compleja) revela que Platón no determinó firmemente su posición. Si, como quieren algunos, este pasaje fuera una corrección de la doctrina del alma presente en el *Fedón*, no se comprendería porqué no se explica más claramente en *República*.

El libro X de la *República* es una tentativa para demostrar la inmortalidad dejando de lado la cuestión de la verdadera naturaleza del alma. El argumento central del *Fedón* exploraba una de las dos ramas del dilema, la simplicidad, pero sin llegar, por lo que nos parece, a una afirmación positiva.

Uno de los aspectos más significativos con referenciá al alma nos ha parecido su parentesco con lo divino: "... a lo divino corresponde por naturaleza mandar y dirigir, mientras que

<sup>4</sup> L. Robin, *Phedon*, Oeuvres Completes, Platón Les Belles Lettres, Paris, 1949, p. 39, n. 3.

a lo mortal ser mandado y servir. El alma se parece a lo divino, el cuerpo a lo mortal". (*Fedón* 80 a)<sup>5</sup>.

Al respecto afirma G. Robledo<sup>6</sup> que: "Platón en la tercera prueba pone el énfasis no tanto en la simplicidad del alma cuanto en su parentesco con lo divino. La deiformidad del alma es la roca inconvencible de su inmortalidad".

Del mismo modo interpreta Taylor<sup>7</sup>: "El hombre es por su circunstancia una criatura de temporalidad y mutabilidad. Pero como hay en él algo de divino aspira a un bien que está por encima del tiempo y la mutabilidad".

La deiformidad del alma va a constituir, como veremos luego, unos de los puntos de referencia donde hemos de apoyar nuestra conclusión.

Finalmente, nos parece importante referirnos al tema de la liberación del hombre. Todos los pasajes en los que Platón hace referencia al mismo<sup>8</sup> ponen en evidencia que la tarea propia del hombre consiste en alejarse lo máximo posible del cuerpo y todo lo que él representa y, por otra parte, cultivar su parte más noble (el alma) al máximo posible también. Y esto, mientras dure su vida, ya que como dice Platón en *Fedón* 64a: "... cuantos se abocan a la filosofía correctamente no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos". Y, en *Fedón* 84b: "... después de morir tendrá acceso a lo que le es afín y de la índole, con lo cual se desembarazará de los males humanos".

Evidente es, por lo tanto, que la liberación total del hombre es lograda con la destrucción del compuesto alma-cuerpo. Sólo con la muerte se puede obtener el conocimiento verdadero, la *eudaimonía*, el supremo logro del hombre.

Al respecto es oportuno recordar lo que Friedlander<sup>9</sup> comenta: "Volver pura el alma o puro el espíritu es una tarea nunca completamente realizada en la vida del hombre. Es sólo una exigencia que el filósofo se pone a sí mismo". Tal opinión

<sup>5</sup> Cf. también *Fedón* 80b, 81a, 91c.

<sup>6</sup> A. Gómez Robledo, *Platón*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 362.

<sup>7</sup> A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, Meridian Books, New York, 1966, p. 192.

<sup>8</sup> Cf., entre otros, *Fedón* 66c, 84a.

<sup>9</sup> P. Friedlander, *Plato, the dialogues second and third periods*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 41.

se distingue de lo que afirma Olimpiodoro<sup>10</sup> al comentar el pasaje de *Fedón* 66e: "... es posible para el hombre conocer mientras esté en un cuerpo, dado que la naturaleza no habría creado en ellos un anhelo inútil para lo inasequible".

En fin, nosotros creemos que el hombre en esta vida puede acercarse más o menos a su logro específico, pero nunca lo logrará totalmente.

Cuando Platón describe mitológicamente el viaje del alma al más allá dice que nosotros no vivimos en la verdadera tierra sino en unas de las cavidades que ésta posee. Esta situación podría ser comparada con la que describe Platón en el libro VII de la *República*, es decir, con la alegoría de la caverna. Tal vinculación es señalada, especialmente, por el profesor E. Lan<sup>11</sup>. Pero, nosotros, notamos una diferencia importante: en *República* se describen las distintas formas de existencia en *esta vida*. Vemos, por ejemplo, al hombre que no supo superar el mundo de la caverna por su apego a lo sensible, y al filósofo que supo trascender las limitaciones empíricas y lograr el mundo de la perfección. En cambio el mito del *Fedón* nos relata el viaje del alma *post mortem*. La liberación total es lograda con la destrucción del hombre como cuerpo-alma.

Por lo que hemos visto, el tema de la liberación nos ha llevado a plantear el problema de la muerte. Claramente en el texto aparecen dos sentidos o conceptos de muerte. En 64a-c aparece como la separación del alma y el cuerpo: "¿Y el estar muerto no es esto: que el cuerpo, desembarazado del alma, separado, se queda solo en sí mismo, mientras que el alma, desembarazada a su vez del cuerpo, separada, exista sola en sí misma?". Pero, a partir de 88b Platón maneja otro significado: de destrucción que afecta al cuerpo. Significación que desempeña el papel básico y decisivo en el *Fedón*, ya que es el que "está en juego cuando se habla de la inmortalidad del alma"<sup>12</sup>.

Por otra parte, Platón también hace referencia al posterior destino del alma, según haya sido su anterior modo de vida. "Supongamos que se separa pura, sin arrastrar consigo nada del

<sup>10</sup> Olimpiodoro, *The greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I North-Holland Publishing Co., Amsterdam, 1976, p. 102.

<sup>11</sup> C. Eggers Lan, *Fedón*, op. cit., p. 212.

<sup>12</sup> C. Eggers Lan, *Fedón*, op. cit., p. 155.

cuerpo, por no haberse asociado con él voluntariamente durante la vida . . . , si el alma se encuentra en tal situación, parte hacia lo que le es semejante. . . y al llegar allí le es permitido alcanzar la felicidad, cesando de vagar sin sentido, librándose de temores . . . ”<sup>13</sup>.

O, por el contrario, “supongamos que se separa del cuerpo mancillada y sin purificar, en cuanto se ha asociado con el cuerpo, lo ha descuidado y amado, y ha sido hechizada por él, por los deseos y los placeres . . . Mas bien pienso que su trato y asociación con el cuerpo, a través de la continua convivencia y del abundante ejercicio, han hecho de que lo corpóreo que la ha interpenetrado se le torne connatural”<sup>14</sup>.

Es evidente la estrecha relación entre la naturaleza de las acciones que el hombre realice y el posterior destino del alma. Sobre este aspecto el diálogo insiste especialmente, baste con recordar lo que Platón dice en *Fedón* 64c: “cuantos se abocan correctamente a la filosofía no se preparan para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos”.

El pasaje que comienza en 81c y termina en 82a, presenta, a nuestro juicio, ciertas complicaciones. Desgraciadamente los autores modernos (v.g. Bluck, Hackforth, etc.) no parecen reparar demasiado en él, quizás porque no detecten mayores dificultades de interpretación.

Allí Platón afirma que las almas de los muertos con un peso corpóreo por la vida inferior que llevaron, por temor de aquello invisible llamado Hades, quedan rondando en derredor de tumbas y cementerios. Allí se dice (*bóspēr légetai*) que se han visto fantasmas sombríos de almas, que son éidoba de almas. Luego, ellas van a acabar prisioneras en un cuerpo acorde con sus deseos materiales.

E. Lan (cita N° 123 en p. 141-142) conecta, como naturalmente se impone, este pasaje con los textos homéricos que designan al resto del muerto en el Hades como *éidolon* (v.g. Il. 23, 65-72, 103-104), afirmando que la diferencia en la concepción homérica popular estaría en que allí el *éidolon* carece de vida mental, mientras que para Platón, “una *psykhé* nunca puede concebirse sin vida mental”. Esta observación puede admitirse

<sup>13</sup> Platón, *Fedón* 80c- 81a.

<sup>14</sup> Platón, *Fedón*, 81b-c.

sin dificultad. ¿Debemos pensar, entonces, que dicha “vida mental” se refiere al *nous* reducido a su mínima expresión por obra de la materialización del alma? La *psykhé*, por cierto, coincide íntegramente con el *nous* en su estado puro<sup>15</sup>, pero dicho estado de pureza no sólo está impedido en virtud de la unión del alma y del cuerpo en la vida, sino que ésta última contamina al alma aún después de haberse separado de ella.

Esto, por cierto, emparenta la concepción del *Fedón* con la de los diálogos posteriores en los cuales se quiso ver una superación de la visión simple y unitaria del alma (v.g. *Fedro*). En épocas posteriores los neoplatónicos distinguieron tajantemente al *nous* de la *psykhé* en la vida *post-mortem*, ubicando al primero en lo inteligible y haciendo de la segunda nada más que un residuo psíquico análogo al residuo corporal que se deja en la tumba (así se interpretó, por ejemplo, la leyenda de los dos Heracles: uno en el Olimpo, otro en el Hades *nous* y *psykhé*, respectivamente).

Pero, sería aventurado que una concepción semejante pueda advertirse en Platón.

Según hemos visto la gran mayoría de los autores cuando consideran la naturaleza del alma en el *Fedón* afirman su simplicidad de un modo categórico. Así, W. K. Guthrie<sup>16</sup> dice: “A pesar de que su inmortalidad depende de su naturaleza simple, porque nada compuesto puede ser inmune a la destrucción, la idea de la composición del alma en varios elementos resulta en la República”.

Pero, además de afirmar la simplicidad del alma la consideran sólo en su significación de mente o intelecto (cf. W. Guthrie, *Plato's views on the nature of the soul*, op. cit. p. 231: “La supremacía del alma, su identidad con el intelecto, la necesidad de cultivarla independientemente del cuerpo como sea posible, son especialmente enfatizados por Platón”).

Idea que, por otra parte, encontramos también en R. Bluck<sup>17</sup>: “Platón en el *Fedón* habla más significativamente del

<sup>15</sup> W. K. Guthrie, *A History of greek philosophy*, Cambridge University Press, London, 1975, vol. IV, p. 421

<sup>16</sup> W. K. Guthrie, “Plato's views on the nature of the soul” *Platón: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religio. A Collection of Critical Essays*, Edited by G. Vlastos, New York, Doubleday and Co. Inc., 1979, p. 231.

<sup>17</sup> R. S. Bluck, *Plato's Phaedo*, Routledge and Kegan Paul, 1955, p. 3.

alma como si solamente fuese mente”.

A tales autores se les podría objetar que Platón no dice que el alma es simple sino sólo afín a lo monoeidés. Por otra parte, acertadas son las palabras de G. Robledo<sup>18</sup> quien al referirse a la cuestión dice: “... algunos tuvieron por insoluble, entre la concepción del alma como sustancia simple (*Fedón*), o compuesta (*Fedro*, *Timeo*, *República*), por la división del alma racional y el alma irracional, dividida ésta a su vez en “ánima y deseo”. Hay quienes opinan, como Santo Tomás, al estudiar el mismo problema en la psicología de Aristóteles, que no hay ninguna contradicción, en cuanto que las diversas funciones, potencias o facultades del alma no destruyen su unidad radical, y de nuestra parte creemos ser ésta la interpretación correcta. Pero si la concepción tripartita se entiende como una división física o real, habría que decir, con Zeller, que Platón no postula la inmortalidad del alma sino en favor de la parte racional, el *logistikón* de la *República*, o con Rohde, lo decía con gran seguridad, que el pensamiento del filósofo evolucionó de la concepción tripartita a la unitaria (¿pero qué impide que hubiera podido ser al revés?), o con Hirzel, que Platón profesó realmente, como creencia suya, la concepción tripartita, y que si la expone es nada más que para dar a conocer otras opiniones ajenas a la suya, del mismo modo que lo hace con los varios mitos sobre el destino ultraterreno del alma”.

En todo caso, lo importante es destacar que el alma es una y simple, la misma a pesar de sus distintas funciones.

Finalmente, mencionemos dos opiniones interesantes referidas a la cuestión. J. Crombie<sup>19</sup> señala que al hacer de la contemplación de las formas la actividad esencial del alma inmortal, no se puede percibir el lugar que se le ha dejado a los deseos, en general, a la existencia personal. Por otra parte, R. Hackforth<sup>20</sup> destaca la opinión de P. Frutigier y dice que éste es conclusivo cuando afirma: “Si Platón al mismo tiempo de escribir el *Fedón* hubiera admitido que el alma está compuesta por tres partes, una de las cuales es inmortal, seguramente no habría dado a la

<sup>18</sup> A. G. Robledo, *Platón*, op. cit., p. 77.

<sup>19</sup> J. M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966, p. 314-315.

<sup>20</sup> R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, op. cit., p. 11.



última el nombre genérico de *psykhé* ni hubiera dejado pasar a las otras en completo silencio”.

Nosotros creemos que la antropología presente en el *Fedón* no se reduce a la bipartición cuerpo-alma, sino a la tripartición *nous, psykhé, soma*. El papel que desempeña el cuerpo se ve en el texto claramente: como obstáculo, como mal, como el causante de “incontables distracciones”, en fin, como instrumento. En cambio, cuando nos enfrentamos al concepto de *psykhé* resulta más difícil percibir los dos sentidos con los que, a nuestro juicio, se maneja Platón en el *Fedón*. En efecto, *psykhé* aparece como mente, o razón, o toda determinación meramente psíquica (y en esto hacen hincapié la mayoría de los comentadores), pero, a nosotros nos parece altamente significativo el tratamiento que hace Platón en los pasajes que hemos mencionado anteriormente, los cuales hacen referencia a la naturaleza divina del alma (y que la mayoría de los autores parecen obviar). Sólo el *nous* es divino. Sólo por aquella dimensión por la que el hombre es lo que es, puede participar en lo divino e inmortal.

En cuanto a lo que afirma P. Frutiger acerca del uso genérico de la palabra *psykhé*, nosotros creemos que, siendo el *Fedón* el primer diálogo metafísico, el interés de Platón se centra especialmente en destacar el papel negativo del cuerpo como opuesto al alma. Pero ello no significa que Platón descuide lo trascendente en el hombre.

#### TAITTIRÎYA UPANISHAD<sup>21</sup>

De acuerdo con la *Taittirîya Upanishad* el yo se ve oculto por cinco envolturas o vainas (*koshas*) que constituyen diferentes capas psicosomáticas superpuestas; ellas, por otra parte, se corresponden con el ámbito de la naturaleza.

<sup>21</sup> Ediciones: Hume, R. E., *The thirteen principal Upanishads*, Madras, 1965; Müller, F. M., *The Upanishads*, New York, (Dover Publications); Radhakrishnan, S., *The principal Upanishad*, New York, 1953; Roer, E., Mitra R. R. y Cowell E. B., *The 12 principal Upanishads*, Madras, 1931-1932. Tola, Fernando, *Doctrinas Secretas de la India Upanishads*, Barcelona, 1973.

La bibliografía secundaria especial referida a la *Taittirîya Upanishad* es escasa. Pero pueden consultarse al respecto las siguientes obras generales:

Dasgupta, S., *History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1963; Deussen, P., *The philosophy of the Upanishads*, New York, 1966; Guénon, R., *Etudes sur L'hindouisme* Paris, 1976; Lacombe, O., *L'Absolu selon le Vedanta*, Paris, 1966.

Müller, M. *The six systems of Indian Philosophy*, Varanasi s.f.; Tucci, G., *Storia della Filosofia indiana*, Bari, 1957; Zimmer, H., *Filosofía de la India*, Buenos Aires, 1965; Akhilananda, S., *Psicología Hindú*, Buenos Aires, 1964.

Se trata de eliminar cada una de ellas, gradualmente, para obtener el último y esencial ser, tanto del hombre como de la naturaleza.

De la más exterior a la más interior, dichas envolturas son las siguientes:

1. *Anna-māya-kôsha*: hecha de alimento, es el yo cuerpo, sus partes constituyentes son los órganos corporales. “Del *Ātman* surgió el espacio, del espacio el viento, del viento el fuego, del fuego las aguas, de las aguas la tierra, de la tierra las plantas, de las plantas el alimento, del alimento el hombre. El hombre está hecho de la esencia del alimento. Esta es su cabeza, éste es su brazo derecho, éste es su brazo izquierdo, éste es su cuerpo, ésta su parte baja, su base”<sup>22</sup>.

A propósito de ello Sāṅkara comenta que todos los males para el hombre son causados por la identificación del sí mismo con el yo cuerpo. “Es el hombre necio el que se identifica a sí mismo con la masa de piel, carne, huesos, grasa . . . Esta identificación con el cuerpo solo es la base que produce la miseria del nacimiento, etc., de la gente que está apegada a lo irreal; por lo tanto cuando eso se destruye, cuando esa identificación causada por la mente es abandonada, no existe más la posibilidad de la reencarnación”<sup>23</sup>.

Es decir, el cuerpo, que está sujeto al gobierno de otra cosa, que es movido por otro, no puede ser el sí mismo, que es el Gobernante de todo, lo que a su vez no es movido por nada.

2. *Prâpa-mâya-kôsha*; hecha de aliento vital, es el yo vida, principio de animación y energía, sus partes constituyentes son los alientos vitales. “Pero diferente de aquel *Ātman*, hecho de la esencia del alimento y en su interior, existe otro *Ātman* hecho de aliento. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. El *prâpa* es su cabeza. El *vyâna* es su brazo derecho. El *apâna* es su brazo izquierdo. El espacio es su cuerpo. La tierra es su parte baja, su base”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Taittirīya Upanishad*, 2.2.1

<sup>23</sup> Sāṅkarācārya, *Viveka-Chûḍā-Mani*, Advaita Ashrama, Calcuta, 1952, 159, 164.

<sup>24</sup> *Taittirīya Upanishad*, 2.2.1

Al respecto leemos en la *Viveka-Chûdâ-Mani* 165-166: “El *prâpa*, con el cual estamos familiarizados junto con los cinco órganos de la acción, forma la envoltura vital, atravesada por la cual la envoltura material se compromete en toda actividad como si fuera vida”.

“No es la capa vital el sí mismo, porque es una modificación de *Vâyû* (*Prâpa-Vâyû*), y como el aire entra y sale del cuerpo, y porque nunca conoce, en definitiva, su propia felicidad o pena o la de los otros, siendo eternamente dependiente del Sí mismo”.

3. *Mano-maya-kosha*: hecha de mente, es el yo mente, implica sobre todo la facultad pensante. “Pero diferente de aquel *Âtman* hecho de aliento y en su interior, existe otro *Âtman* hecho de mente. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y, en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. El Yayur Veda es su cabeza. El Rig Veda es su brazo derecho. El Sama Veda es su brazo izquierdo. Los himnos de los Atharvans y de los Angiras son su parte baja, su base”<sup>25</sup>.

Con referencia a esta capa la *Viveka-Chûdâ-Mani* 167 y 168: “Los órganos del conocimiento junto con la mente forman la cobertura mental —la causa de la diversidad de las cosas tales como “Yo” y “Mío”. Es poderosa y está dotada con la facultad de crear diferencias y nombres. Se manifiesta atravesada por la que la precede, i.e. la cobertura vital. “La capa vital es el fuego (del sacrificio) alimentado con el combustible de numerosos deseos, por los cinco órganos de los sentidos que sirven como sacerdotes . . . es la causa del universo fenoménico”.

La idea es: así como el fuego del sacrificio confiere al que realiza el sacrificio la felicidad de las esferas celestes, la mente también confiere al *jiva* o alma individual los placeres del mundo objetivo. Es decir, la mente con su poder es la que proyecta el universo objetivo. Tampoco es la cobertura mental el Supremo sí mismo porque “tiene un comienzo y un fin, está sujeta a modificaciones, le acompañan pena y sufrimiento . . .”<sup>26</sup>

4. *Vijñâna-maya-kosha*: hecha de entendimiento, es el yo conciencia, es la facultad de discernir o juzgar, es el conocimiento que distingue. “Pero diferente de aquel *Âtman* hecho de mente y en su interior, existe otro *Âtman* hecho de conciencia,

<sup>25</sup> *Taittirîya Upanishad*, 2.3.1

<sup>26</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, op. cit., 183.

Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que éste tiene forma humana, éste también tiene forma humana. La fe es su cabeza. El Orden es su brazo derecho. La verdad es su brazo izquierdo. El Yoga es su cuerpo. La grandeza es su parte baja, su base”<sup>27</sup>.

El yo conciencia es el responsable de todo conocimiento empírico. Está sujeto al cambio, es algo limitado, un objeto de los sentidos, por lo cual no puede ser considerado el real *Ātman*”<sup>28</sup>.

5. *Ānanda-maya-kosha*: hecha de felicidad, es la más interna. “Pero diferente de aquel *Ātman* hecho de conciencia y en su interior, existe otro *Ātman* hecho de felicidad. Este llena a aquél. Tiene la forma de un ser humano. Y en razón de que aquél tiene forma humana, éste también tiene forma humana. Lo agradable es su cabeza. La alegría es su brazo derecho. El contento es su brazo izquierdo. La felicidad es su cuerpo. *Brahman* es su parte baja, su base”<sup>29</sup>.

Con referencia a ella leemos en *Viveka-Chûdâ-Mani* 207: “La capa hecha de felicidad es una modificación de la Ignorancia, que se manifiesta como un reflejo del *Ātman* que es la Felicidad Absoluta...”. Tampoco es ella el Supremo sí mismo, porque está dotada de atributos cambiantes, es una modificación de la *Prakriti*, es el efecto de las anteriores buenas acciones...”<sup>30</sup>.

Para conocer la verdadera naturaleza del sí mismo uno debe descartar cada una de estas coberturas que son las que lo ocultan. “Rodeado por las cinco envolturas, producidas por su propio poder, el Yo no resplandece, como el agua en un estanque cubierto de tupidas masas de juncos. Pero cuando se quitan los juncos, el agua clara se torna visible al hombre, alivia las torturas de la sed y confiere felicidad en el más alto grado” (cf. *Viveka-Chûdâ-Mani* 149-150).

Este *Ātman* resplandeciente por sí mismo es Real, Eterno, es la Felicidad absoluta.

Es importante destacar (como lo hace Zimmer<sup>31</sup>) que la ignorancia autora del juncal, no es simplemente la falta de conoci-

<sup>27</sup> *Taittirîya Upanishad*, 2.4.1

<sup>28</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, op. cit., 206

<sup>29</sup> *Taittirîya Upanishad*, 2.5.1

<sup>30</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, op. cit., 209.

<sup>31</sup> H. Zimmer, *Filosofía de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 327.

miento, es decir, un principio puramente negativo. También posee un poder positivo que es el que produce o proyecta la ilusión del mundo y de las cinco envolturas.

Por otra parte, estas cinco envolturas constituyen el cuerpo grosero, sutil y causal, los mismos se corresponden con los distintos estados de conciencia (vigilia, sueño y sueño profundo). Estos estados se describen en la *Māṇḍukya Upanishad*.

La primera de las envolturas, la más sustancial constituye el cuerpo burdo y su mundo de materia burda. Se corresponde con el plano de la conciencia despierta: “La primera parte es *Vaiśva*’ *nara* (lo común a todos los hombres). Su campo es el estado de vigilia. Su conciencia está vuelta hacia afuera. A través de las puertas de los sentidos. Tiene siete miembros y diecinueve bocas. Goza (come, se alimenta de) materia burda”<sup>32</sup>

Este estado de conciencia vuelta hacia afuera nos revela al individuo fenoménico, que se mueve en el mundo fenoménico.

La segunda envoltura junto con la tercera y la cuarta constituyen el cuerpo sutil. El mismo se corresponde con el plano de la conciencia durante los sueños, es la conciencia vuelta hacia adentro: “La segunda parte (del Yo) es *Taijasa* (el Brillante). Su campo es el estado de sueños. Su conciencia está vuelta hacia adentro. Tiene siete miembros y diecinueve bocas. Goza de objetos sutiles”<sup>33</sup>.

Así como en el estado anterior la conciencia se alimenta de objetos burdos, en éste se alimenta de objetos sutiles, luminosos, selectos.

Finalmente, la quinta envoltura constituye el cuerpo causal, el mismo se corresponde con el plano del sueño profundo: “Cuando un durmiente no desea nada deseable ni contempla ningún sueño, esto es sueño profundo (*suṣupta*). *Prāñña* (el Conocedor), que se ha vuelto indiviso en este campo de sueños sin sueños, es la tercera parte del Yo. Es una masa indiferenciada de conciencia, que consiste en gloria y se alimenta de gloria. Su boca es el espíritu”<sup>34</sup>.

A propósito de estos estados de conciencia Śāṅkara en *Viveka-Chūḍā-Mani* 170 y 208 dice: “Durante el sueño, cuando no

<sup>32</sup> *Māṇḍukya Upanishad*, 3.

<sup>33</sup> *Māṇḍukya Upanishad*, 4.

<sup>34</sup> *Māṇḍukya Upanishad*, 5.

hay contacto actual con el mundo exterior, la mente sola crea la totalidad del universo que consiste en la experiencia, etc. Similarmen- te, en el estado de vigilia; no hay diferencia. Por lo tanto, todo ese (universo fenoménico) es proyección de la mente". La envoltura hecha de felicidad tiene su plena manifestación duran- te el sueño profundo, mientras que en el sueño y en la vigilia tiene sólo una manifestación parcial...".

El hombre apegado a lo sensible es aquel que no discrimina (el ignorante), es decir, aquel que no sabe distinguir el único y real verdadero sí mismo del que se le muestra como tal. Este hombre confunde las cosas transitorias con las permanentes y absolutas. Varias son las imágenes o metáforas que en el contex- to upanishádico, y, el mismo Śāṅkara, utilizan para señalar el error en el cual se ve sumergido el hombre que no discrimina: así, del mismo modo que confunde la cuerda por la serpiente, el reflejo del sol en el agua por el agua misma, confunde su real sí mismo con las superimposiciones que su mente produce (tales como las cinco *koshas*). No existe Ignorancia fuera de la mente. La mente sola es *Avidyā*, la causa de la esclavitud de la trasmis- gración.<sup>35</sup>

Cuando en la *Viveka-Chûdâ-Mani* se plantea cómo o mediante qué medios el hombre puede superar esta esclavitud a la que está sujeto y, por lo tanto lograr su emancipación, son varias las posibilidades que se presentan: a través del *karma*, *karma* ligado con el conocimiento, o por medio del conocimiento. La respues- ta de Śāṅkara en este sentido es categórica. El supremo bien se logra sólo a través del conocimiento: "La realización de la Verdad es causada por medio de la discriminación y no... por diez millones de actos"<sup>36</sup>. Y esto porque la libertad lograda es algo permanente, y, nada que produce la acción o que sea pro- ducto de ella es permanente. Nadie que esté compenetrado en las acciones externas puede deleitarse en el sí mismo, son ambos contradictorios, así como la luz y la oscuridad, no pueden existir juntos en el mismo momento.

En todo caso, los ritos se ejecutan antes de alcanzar el cono- cimiento, es decir, actúan como medios auxiliares que generan el deseo del conocimiento.

<sup>35</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, op. cit. 169, 179.

<sup>36</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, op. cit., 11.

Varios son los pasajes de la *Taittirīya-Upanishad*<sup>37</sup> donde se muestra la ausencia de ritos después del surgimiento del conocimiento.

El hombre cuya mente está purificada, que discrimina entre lo Real y lo Irreal, que posee la calma, está capacitado para lograr el conocimiento. Pero, sobre todo, lo que caracteriza al hombre de conocimiento es el desapego a lo sensible, desapego que se manifiesta por el abandono de otros deseos que no sean el deseo del logro del sí mismo, como, por ejemplo, el deseo de las cosas externas y efímeras.

En este sentido *Viveka-Chûdâ-Mani* 340 dice: “¿Cómo es posible excluir el mundo objetivo para uno que vive identificado con el cuerpo, cuya mente está unida a la percepción de los objetos externos, y quién ejecuta varios actos para ese fin?”. ‘Esa exclusión solo puede ser cuidadosamente practicada por el sabio que ha renunciado a toda clase de deberes, acciones y objetos, quién está apasionadamente dedicado al eterno *Âtman*, y quien desea poseer una Felicidad imperecedera”.

Notemos, por otra parte, que este conocimiento consiste en la identificación del sí mismo individual con lo Absoluto trascendente, expresada en la fórmula upanishádica *Tat tvam asi* (tú eres eso). “La cesación de la superimposición solamente tiene lugar a través del conocimiento. El perfecto conocimiento de acuerdo con la *Śrutis* consiste en la identidad del alma individual y *Brahman*”<sup>38</sup>.

“El sabio realiza la Suprema Verdad, *Brahman*, en el que no existe diferenciación entre conocedor, conocimiento y conocido, el cual es infinitamente trascendente, y la Esencia del Conocimiento Absoluto”<sup>39</sup>.

El “conocedor de *Brahman* obtiene lo más alto” dice la *Taittirīya Upanishad* 2.1.1. En esta afirmación está contenido todo el propósito de la segunda parte de la *Taittirīya Upanishad*. *Brahman* es la Verdad, es el Conocimiento infinito (*satyam jñānam anantam brahma*). El hombre iluminado no le teme a nada. Este conocimiento marca la cesación de toda pena, es la culminación de todos los deseos. Cuando el hombre ha logrado el

<sup>37</sup> Mencionemos, por ejemplo, *Taittirīya Upanishad* 2.7.1 y 2.9.1

<sup>38</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, 202.

<sup>39</sup> *Viveka-Chûdâ-Mani*, 239.

supremo fin humano ¿qué necesidad tiene de lograr otra cosa? Las penas existen para aquél que no conoce su sí mismo y, desea otras cosas. El hombre goza con esta identidad. Incluso, según Śāṅkara, toda la invocación de *Taittirīya Upanishad* 2.1. tiene el propósito de pedir protección para que ningún impedimento pueda malograr el conocimiento que va a ser impartido.

Este conocimiento supremo constituye, al mismo tiempo, la Felicidad absoluta. En la *Taittirīya Upanishad* 2.8.1. se describen los distintos grados de felicidad hasta llegar al grado máximo que es la felicidad de *Brahman*, distinta de la felicidad relativa y condicionada (*ānanda*). Śāṅkara, en el comentario al mencionado pasaje, dice que hay dos tipos de felicidad: una, “mundana”, que es efímera y supone la distinción entre sujeto y objeto; la otra, “natural”, que es absoluta y en la cual no existe la distinción entre el gozador y lo gozado, puesto que es no dual. “No teme jamás, Aquel que conoce la felicidad de *Brahman*. Sin haberlo encontrado, las palabras junto a la mente se regresaron”<sup>40</sup>.

*Brahman* está más allá de toda palabra y de todo concepto, nombre y forma (*nāmarūpa*) no son atributos del sí mismo, se los imagina existiendo en *Brahman*, como la noche y el día en el sol, aunque, en realidad no estén allí.

Leemos en *Taittirīya Upanishad* 3.1.: “Bhrigu Varuni se acercó a su padre Varuna y le dijo: ‘Señor, instrúyeme respecto de *Brahman*’. Varuna le contestó: “es el alimento, el aliento, la vista, el oído, la mente, la voz”. Y luego agregó: “esfuérzate por conocer aquello de lo cual nacen los seres, mediante lo cual, una vez que nacen, viven, y en el cual penetran al morir. Aquello es *Brahman*” y Bhrigu practicó ascetismo...”.

El alimento, el aliento vital, el oído, la mente, la voz, ayudan al conocimiento de *Brahman*. Se trata de llegar a él mediante la ayuda de éstos, los cuales son como puertas que conducen al conocimiento de *Brahman*<sup>41</sup>.

En síntesis, la idea es: cualquiera que esté deseoso de conocer a *Brahman*, debería emprender la concentración de los órganos internos y externos, que es la más excelente práctica de ascetismo (*tapah*).

<sup>40</sup> *Taittirīya Upanishad*, 2.9.

<sup>41</sup> En *Brihadāraṇyaka Upanishad* 4.4,18 vemos a éstos cómo funcionan como puertas que conducen a la realización de *Brahman*.



La vida del hombre se estructura a partir de ciertos fines los que constituyen una jerarquía de valores a los cuales, no todos por igual, es decir, por el mero hecho de ser hombres, tienen acceso. Dichos fines revelan, por otra parte, distintos grados de conciencia humana. El supremo fin es alcanzar la liberación (*mokṣa*). Esto, es comprender su verdadera naturaleza. Según vimos, el único medio para obtener la liberación es el conocimiento. Lo único que nos permite desprendernos de las cadenas de la ignorancia, la que nos identifica con aquello que no somos.

Por otra parte, este conocimiento no es algo que debamos obtener sino que ya está presente en nosotros como núcleo y soporte de nuestra existencia. Cuando se logra, se desvanece la aparente creación del mundo y desaparecen las envolturas del cuerpo y del alma.

El hombre que alcanzó tal estado, que superó el mundo fenoménico, es un liberado en vida (*jīvan mukta*), alguien que supo trascender el mundo de las formas y nombres, y que vive sumergido en la luminosidad del sí mismo.

La mente de aquel hombre se halla libre de ansiedad. Ha logrado el estado de *nirvikalpa* (en el cual no hay diferencia entre sujeto y objeto, en el que la actividad mental se pone en suspenso y el aspirante es uno con su *Ātman*).

Este hombre se ha convertido en el “espectador” del mundo y de sí mismo: “El no dirige los órganos de los sentidos a sus objetos. . . , sino que permanece como un espectador indiferente. Y no tiene la más mínima consideración por los frutos de las acciones, su mente está totalmente embriagada con la bebida, el elixir de la Felicidad de el *Ātman*”<sup>42</sup>. “Yo no soy el hacedor, no soy el que experimenta, yo soy inmutable, y más allá de toda actividad, yo soy la esencia de Conocimiento puro . . .”<sup>43</sup>.

Como un actor que, o bien cuando usa la ropa de su personaje o bien cuando no la usa, es siempre un hombre, de la misma manera, el perfecto conocedor de *Brahman* es siempre *Brahman* y nada más.

Según hemos visto, la estructura del hombre se nos ha presentado como integrada por el cuerpo grosero, el cuerpo sutil y el cuerpo causal. Son éstos los distintos niveles de realidad pre-

<sup>42</sup> *Taittirīya Upanishad*, 11.8.5.

<sup>43</sup> *Viveka-Chūḍā-Mānī*, 552.

sententes en el hombre. Al mismo tiempo hemos podido notar que el único y verdadero sí mismo trasciende estos niveles. Sólo el hombre ignorante, el que no discrimina, confunde su yo cuerpo o su yo mente con su esencia más íntima. Esta es, propiamente, la que se halla más allá de la esfera y alcance de la conciencia intelectual: “Trasciende tanto el llamado “cuerpo burdo”, como el mundo exterior de las formas y experiencias —las nociones, las ideas, pensamientos, emociones, visiones, fantasías, etc.— del “cuerpo sutil”. Es el huésped divino del cuerpo mortal, y se identifica con el Yo (*Ātman*), que es el aspecto superior de lo que en Occidente llamamos indiscriminadamente “alma”. Esta acertada opinión pertenece a H. Zimmer <sup>44</sup> quién continúa desarrollando la idea del modo siguiente: “en el concepto occidental de “alma” hemos mezclado, por una parte, elementos que pertenecen a la esfera mutable de la psique (pensamiento, emociones, y elementos similares de la conciencia del yo) y por otra, lo que está más allá, detrás y por encima de ellos: el indestructible fundamento de nuestra existencia, sinónimo del yo (yo con mayúscula, no el ego limitado) muy diferente de las tribulaciones y de la personalidad. Esta indivisible fuente de vida no debe confundirse con la materia, los nervios y los órganos tangibles, que son receptáculos y vehículos del proceso vital manifiesto y que constituyen el cuerpo burdo. Tampoco hay que confundirlos con ninguna de las facultades, muy especializadas, ni con los estados anímicos propios del pensamiento, los sentimientos, las emociones o percepciones, que constituyen el cuerpo sutil. El verdadero Yo quedaba envuelto por todas las estratificaciones “espirituales” y “materiales” de su cobertura preterita, con el cual no hay que confundirlo”.

En efecto, parece que el concepto de alma está limitado (y, esto, diríamos nosotros, para los occidentales modernos) al concepto de psique y se ha descuidado la función más importante del alma, su dimensión espiritual. Sólo con el cumplimiento de ésta, su función esencial, el hombre puede lograrse totalmente como tal. Lograr la tarea propia por la que se diferencia y al mismo tiempo supera al resto de los entes de la naturaleza.

<sup>44</sup> H. Zimmer, *Filosofías de la India*, op. cit., p. 73.

## CONFRONTACION DE AMBAS DOCTRINAS

En primer lugar, el análisis del *Fedón* nos ha revelado la estructura del hombre como constituida por tres componentes de naturaleza distinta e irreductibles uno al otro. En efecto, hemos insistido en el doble uso o significado que Platón distingue en el concepto de psique, lo que nos ha permitido diferenciar, claramente, una función meramente pensante, discursiva y otra intelectual o intuitiva. Hemos insistido también en la unidad del alma como núcleo o soporte de sus distintas funciones. En fin, la estructura del hombre presente en el *Fedón* se nos ha revelado como integrada por tres instancias: *soma*, *psique*, *nous*.

Por otra parte, el análisis de la *Taittiriya Upanishad*, también nos reveló la presencia de tres niveles distintos en el hombre: cuerpo grosero, cuerpo sutil y cuerpo causal. Tal vez podría, ingenuamente, identificarse o relacionarse las tres instancias *soma*, *psique* y *nous* halladas en el *Fedón*, respectivamente, con cada uno de estos cuerpos. Y, en líneas generales podríamos casi aceptarlo, dado que, de alguna manera, se corresponden, aunque no exactamente. Apuntemos sobre aquello que las hace imposible corresponder: en primer lugar, en el *Fedón* se ha insistido en la unidad del alma: es una y la misma a pesar de sus diferentes funciones. En tanto que, en la *Taittiriya Upanishad*, se trata de entidades diferentes. En segundo lugar, en el *Fedón*, el *nous*, es la función más importante del hombre, su función intelectual, aquella que define al hombre en su verdadera dimensión y naturaleza. En tanto que, en la *Taittiriya Upanishad*, el cuerpo causal, el cuerpo hecho de felicidad, no constituye la verdadera naturaleza del hombre. Esta, según vimos, se logra trascendiendo aún el cuerpo causal.

En segundo lugar, y con referencia al tema de la liberación, hemos podido encontrar entre ambos textos una estrecha relación. En efecto, en cada contexto hemos visto que la liberación se logra por el conocimiento, no hay otro medio. Vimos, en cada caso, la situación del hombre que vive sumido en la ignorancia, atendiendo a los placeres corporales antes que a su propia alma. Y, al hombre que vive para su realización, el filósofo, que ha trascendido las dimensiones del mundo empírico y supo lograr la ciencia (episteme = conocimiento verdadero), dándole al "mundo sensible" su real valor.

Así, en el caso de la *Taittiriya Upanishad*, analizamos el

entorno de aquel hombre que aún no ha discriminado (esto es el ignorante) entre su verdadero sí mismo y los distintos “yo” que como verdaderos se le imponen. Y, por otra parte, analizamos la actitud del hombre que logró el máximo conocimiento al que se puede aspirar (el conocimiento de la identificación *Ātman-Brahman*).

Hemos subrayado también cómo, en ambos casos, el máximo conocimiento se ve acompañado de Felicidad, verdadera, eterna, absoluta, diferente de la felicidad efímera y relativa que surge del mundo empírico.

Al mismo tiempo, y siempre en relación al tema del conocimiento, hemos podido notar una diferencia entre ambos textos: en el *Fedón* Platón nos habla de una liberación que, en definitiva, se logra totalmente en una vida *post-mortem* es decir, cuando se aniquila el compuesto que integra al hombre concreto. En cambio, en la *Taittiriya Upanishad* se considera la posibilidad de la liberación en vida (*jīvan mukta*). Es decir, el hombre que se ha convertido en “espectador” del mundo y de sí mismo porque ha logrado la máxima verdad, el máximo fin.

Finalmente, este análisis nos ha permitido llegar a una conclusión más general y, tal vez, más significativa. Nos referimos a lo siguiente: dado que nuestro trabajo se ha basado en un estudio comparativo, tal vez pueda suponerse que nos hemos manejado sobre la base de una oposición entre una concepción antropológica Occidental y otra Oriental. Queremos destacar que dicha oposición es, hasta cierto punto, falsa. Es suficiente el análisis de las concepciones del alma en Platón, Plotino, San Agustín e, incluso Aristóteles para comprender que los términos reales de la oposición aludida no son los de antropología occidental vs. antropología oriental sino más bien los de antropología tradicional (occidental y oriental) y antropología moderna.

Lo que queremos decir, en definitiva, es que a lo largo de la historia del pensar se perfilan, se esbozan, ciertos hitos que son los que *a posteriori*, van a determinar ciertas líneas de pensamiento. Así, podemos afirmar que con R. Descartes, por ejemplo, se origina una nueva concepción del hombre que lo insume en una especial nivelización, por el hecho de limitarlo solamente a su función racional y negar su dimensión trascendente. Dicha concepción bipartita (*res cogitans* y *res extensa*) se enfrenta a la concepción clásica del hombre como cuerpo, alma y espíritu.