

## LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN EL ADVAITA VEDANTA: DE GAUDAPADA A SANKARA(\*)

por Olivia Cattedra

*In the first act of the world play,  
breaking through the veil of uncertainty  
come the day...  
Int the suggestion of dreams...  
the old covering comes back  
The mind cries out, putting me to shame,  
No, no, I am not a blind denizem of the bottom  
in the slime of an incomplete manifestation  
whose half articulate power is drunk  
with indulgent excitement...  
immersed in the liquid state for ever...  
I am the Lord,  
I am free  
Initiate of the Light of the Day  
Whose every step  
on the hard ground  
is eternal self mastery*

Rabindranath Tagore, **Nabajatak Sanai**

### La concepción de Gaudapâda:

El tema del hombre se expresa bajo la noción de **jiva** y la analogía de la jarra. Un actual estudioso vedantino define al **jiva** del siguiente modo(1):

- como individuo encarnado
- idéntico fundamentalmente a brahman
- en sí mismo un centro individual de experiendia(2)

(\*) Este trabajo fue presentado en el Coloquio de Antropología Filosófica Comparada, Escuela de Estudios Orientales - ILICOO, agosto 1986.

1. Mudgal, o.c.p. 12ss, 53ss.

2. GK 1:6, 2:13, Upad I. VI. en general.

- condicionado
- sin diferencias fundamentales, sólo aparentes y radicadas en el nombre y la forma. **Nâma-rûpa** alude aquí a lo que se describe como agregados limitantes: **upâdhi**. Ellos dan la conformación psico-física. La descripción de Mudgal halla sus antecedentes en Gaudapâda. El maestro ha enseñado en GK III:6.

3. “El âtman es como el espacio, **âkâsa**. Los **jîvas** parecen espacios encerrados en jarras. Los agregados del cuerpo son como la jarra. Este es el ejemplo en el devenir...”

Ciertamente, Gaudapâda admite el **ekajîvavâda**, esto es, la presencia del atman indiviso en todo ser viviente; sin embargo, muestra la imagen de las jarras como algo que aparentemente está separado o dividido. Y la separación aún se describe en forma tan sutil como puede imaginarse la separación en el mismísimo espacio. El otro elemento de Gaudapâda es la comparación entre jarras y cuerpos, los agregados que por su parte, Shankara denominará en el **upad.**, compuestos: **samghata**(3). Continúa el maestro bengalí:

GK III:4 “...Así como al destruirse la jarra los espacios particulares se desvanecen, igual desaparecen los **jîva** en el **âtman**. Y así como se unen en el mismo lugar de la jarra el humo y otras cosas, y no todos participan de la misma manera en la composición de la jarra, así tampoco los **jîvas** participan de placeres y otras cosas...” Los versos dejan traslucir detalles:

a) la absoluta imperturbabilidad del âtman, frente a la cual el **jîva** se descubre en una condición ambivalente de ser y no ser âtman, una extraña mezcla de finito e infinito, y muy a tono con la mismísima característica “**anirvacanîya**”(4) del devenir, de la **mâyâ**.

El **jîva** es, jarra y espacios, agregados y âtman, destructible y eterno. El agregado, la jarra es lo finito, lo transitorio, por ende, no-real. Son ellos son productos o efectos de la **mâyâ**(5) y la diferencia de estos es de un carácter “existencial”. Esto es, relativamente real.

3. *Samghata*, Upad. I. XV. 19-20. Shankara da la idea de un continuo de cuerpo-mente (I.X.5), generado por reflexión (I.XIV.33, XVII.27) y que es a la vez: continuo de elementos en gradual proceso de densificación a la manera de *samkhya*; continuo de estados mentales; y continuo de composición kármica determinado por las acciones previas. Todo se considera un compuesto interactuante y en ello se basa la identificación errónea o ignorancia. Cf. Upad. II.I.10ss, el discípulo deberá llegar a afirmar que, en vez de hijo de brahman de tal o cual linaje, la respuesta correcta es “yo soy Tu”.

4. *Anirvacaniya*, ver en el cap. VII.

5. GK II:12 y el capítulo de causalidad en nuestro trabajo sobre Gaudapâda y la tradición del advaita.

A la diferenciación relativa en la composición le sigue correlativamente la diferenciación en la experiencia. Se ha insinuado que no todos “gozan del placer y otras cosas” en la misma medida. Distintos **jivas** corren por distintas existencias/experiencias. Se supone aquí el tema del karma y la triple diferencia del devenir: nombre, forma y acto(6):

“El nombre, el efecto y la forma se diferencian por todas partes, pero en el espacio no hay diferencia. Esta conclusión es la misma para los jīvas...” GK III:6.

El origen de esta diferenciación parece conectarse con la descripción cosmogónica de GK I:6, que enseña como los seres concientes emergen del foco del ser como rayos de luz. Esta semejanza indicaría además, un antecedente de la noción shankariana de “reflejo”, unida al tema de la irradiación. GK III:10 se indica la situación ontológica de los agregados, ellos son “...como el sueño, todos creados por la magia del atman” y “así como el jīva supremo se manifiesta en el espacio, de igual manera se encuentra en las envolturas y en los alimentos descriptos en la **taittirīya**, como la esencia de ellos...”. La noción va puliéndose: el hombre ya aparece como una esencia envuelta. Aunque no se evidencia con claridad el tema del reflejo, sí se resepta la anterior enseñanza de Gaudapāda respecto a los niveles de ser, aquí equiparados con los envoltorios. La fuente de la información es upanishadica(7), los envoltorios o **kosa** deben entenderse como modos de percepción o comprensión en paralelo con los 4 estados de conciencia(8).

La teoría de las **kosa** se reelabora aún con las de vehículos o **sarira**, y así llegamos a describir al hombre como un jīva en tanto unidad-triple: cuerpo, alma y espíritu. El hombre posee tres vehículos, **sarira**: el material (**annamayakosa**), el cuerpo “sutil” (o sea, invisible y elevado), compuesto por tres envoltorios que denotan su complejidad, **manomayakosa**, **prānomayakosa** y **vijñānamayakosa**) y el cuerpo espiritual o causal, en el sentido de ser causa o principio de los dos anteriores, **ānandamayokosa**(9).

Se considera, además, la presencia del **âtman**, como esencia en cada uno de los niveles, reflejándose en ellos como grados de realidad. Esta presencia es efectiva, y en el caso de la Gaudapāda dismi-

6. Deutsch, o.c.p. 56 opina que la doctrina del karma es una ficción o explicación conveniente.

7. Lacroce, *La concepción del hombre en la taitt. up. y en el fedón platónico*, citado en bibliografía.

8. Mahadevan, Gaudapāda, p. cap. IV.

9. *Taitt. up.* II.1.

nuye la polaridad realidad-irrealidad, atenuando la situación ontológica en términos de cuasi-realidad. Agrega, “así como el Brahman supremo se manifiesta alternadamente en el conocimiento y en la miel, así el espacio aparece en el interior del cuerpo y de la tierra...”, introduce el paralelismo micro-macrocosmos, el hombre en relación al mundo como idéntica miniatura y la fuente es **brhad. up.**(10). El paralelismo se profundiza hasta culminar en la identidad suprema: átman-brahman, el sí mismo del hombre con la realidad última del universo. De aquí que Gaudapâda concluya afirmando que “la identidad del jîva y el átman se proclama por la ausencia de diferencias...” Son los agregados, **upâdhi**(11) que envuelven al átman haciéndolo pasar por **jîva**, condición relativa y pasajera, a la vez, inserto en un cierto nivel de realidad, que le será propio y *sui generis*, y que se definirá por su modo de comprensión y conocimiento, y que por así decir, será su plataforma de evolución. Y desde allí se orientará hacia lo más externo e irreal o hacia lo más interno, real y desde allí, a la incorporación de la totalidad. Esta es la implicancia del gran juego, en el que el único protagonista es, a la vez, el **jîva** durmiente y el átman único, el propio átman, del que dice en GK I:1-4 “...el omnipresente es llamado visva cuando conoce lo exterior, **taijasa** cuando conoce lo interior y **prajña** cuando conoce indistintamente. En verdad, el Uno (**eka**) conoce en forma triple...”. Entran en correspondencia el ser y el conocimiento y “...vemos que el estado humano es un estado privilegiado. Similarmemente la vigilia tiene sus puntos de ventaja. La genuina búsqueda filosófica que conduce a la iluminación es posible sólo desde este estado. Sin embargo la búsqueda no debe ser restringida sólo a

10. *Brhad. up.* II.5.

11. Sobre *upâdhi*, ver Deussen, *The system...* p. 303: “...la extensión del mundo y la pluralidad de almas, este híbrido que no es ni Ser ni no Ser (*Tattva anyatvabhyam anirvacaniyam*) y comparable a una alucinación o sueño, es producida por la ignorancia en virtud de los *upâdhi*, las limitaciones, literalmente, “las adscripciones” (con la idea secundaria de lo no permitido), por medio de las cuales adjudicamos al Brahman aquello que no le pertenece naturalmente a él y por medio de los cuales él deviene: 1) dios personal, 2) el mundo, 3) el alma individual. (...) muy frecuentemente es aceptado todo lo referido a *upadhi* que permite concebir a Brahman en los jivas o shariras, es decir, el alma individual cuya existencia, en tanto que diferente de Brahman depende únicamente de los *upadhi* (...) la mejor explicación de tal relación es la comparación de los *upadhi* con las vasijas que limitan el espacio cósmico localmente... en este sentido puede considerarse como upadhi principalmente los órganos psíquicos o prana (*mukhya prana*) (*manas* y *los indriyas*) junto con el cuerpo sutil y las determinaciones morales del alma que se expresan o explayan conjuntas en la transmigración...” El término concreto no figura en Gaudapâda, aunque si su imagen. *Upadhi* como noción es elaborada por el vedanta posterior.

las implicancias del mundo de la vigilia, dado que la vigilia es tan sólo un segmento de la experiencia...”(12)

Analizaremos brevemente el aspecto del jīva en tanto conciencia subjetiva e individual, que constituyen sus puntos de partida “existentiales”.

“Del mismo modo que en el espacio hay diferencias (supuestas) de dimensiones tales como pequeño o grande, respecto de los espacios encerrados en las jarras, en un bol de agua, en una casa, etc., así también hay diferencias en las funciones tales como servir agua, o acarrearla, dormir, etc. Y también en los nombres de las cosas como p.e. espacio de una jarra, espacio en un bol de agua, espacio en una casa. Sin embargo, todas estas diferencias no son reales, pues están implícitas en marcos convencionales que determinan dimensiones creadas en el espacio. En realidad, el espacio no tiene diferencias ni puede tener ninguna función empírica en la multiplicidad del mismo espacio, a no ser que existan o se consideren la instrumentación de los adjuntos limitantes”(13). La analogía que comenta Shankara permite concebir la conciencia subjetiva e individual como la que pertenece a cada jīva en términos de su “yo” empírico en un cierto contexto de tiempo y espacio, que es privativo de él mismo y que engloba la totalidad de lo que podríamos denominar “su mundo”. Este es: su vigilia, parcialmente compartida con otros vivientes(14), sus sueños que en el nivel inferior le son propios(15). Es la conciencia de Juan, diferente de la de Pedro. Y es la forma de refractarse, de hacerse reflejo la conciencia última que permite que, p.e. Pedro en tanto sujeto, en tanto encarnación se relacione con un mundo “objetivo” que experimenta en primera instancia como algo distinto de sí. Sinari recuerda, aún en un contexto indio que “...de todos modos, y aunque brahman como ser supremo o ātman como sí mismo individual no son básicamente distintos el uno del otro, a todo individuo su existencia empírica se presenta como un hecho único...”(16). Y este hecho único configura

12. Mahadevan, *Insights*, p. 33.

13. Com de Shankara a GK III:6, ed. de Gambhirananda p. 278.

14. Relativo también porque la percepción de la multiplicidad es fragmentaria, *Upad.* II.2.77 y I.XV.18. Muchos pueden percibir, ver, tocar una mesa y para ellos será una mesa, pero no todos la ven al mismo tiempo, o del mismo modo, o bajo el mismo ángulo y quizás muchos de ellos ni sepan qué es una mesa.

15. La experiencia onírica, del estado sutil/*taijasa* y correlativa al *suksma sarira* diferencia tres estados principales, representados generalmente por los tres envoltorios (*kosas*) del plano: *prana*, *manas* y *vijuana*.

16. Com. de Shankara a BG XIV:3 ss, y García Bazán, *Neoplatonismo...* 172ss.

el único punto de partida valeadero de cada hombre en su camino de realización, conciencia y verdad.

Como ya se ha mencionado para Gaudapâda y todo el vedanta anterior y posterior, esta individualidad y encarnación se conectan con el proceso transmigratorio regido por el karma, lo que determina a la individualidad con sus rasgos específicos y característicos. Energéticamente ello se explica como una cierta y particular conformación de la naturaleza-energía (ver la correlación admitida por Sankara entre **mâyâ-prakrîti-gunas-sakti**(16), que genera una especificidad en la naturaleza propia, **svabhâva**, que es soporte de la encarnación así como vehículo de las experiencias kármicas, ambas ligadas al **prârabdha karma** o karma de arrastre. Debemos notar que esta naturaleza específica y manifiesta de cada entidad es, por definición ineludible e inalienable. Obviamente, el karma que ya ha comenzado a dar sus efectos se asemeja a una flecha en el aire, que debe completar su recorrido: esto es ineludible. El aspecto que sí es cambiante y eludible o modificable, digamos, los márgenes de libertad están dados por la contraparte del karma de arrastre que es la posibilidad de acción justa o dhármica en cada experiencia que se va planteando(17).

En cuanto a su funcionamiento, diremos que la conciencia subjetiva es la receptora de la experiencia vigílica y onírica. En el **upadadesasâhasrî**, y siguiendo GK, se establece que ambas se remiten a conocimientos “originados”, esto es, los que poseen principio y fin, que constituyen percepciones impermanentes, luego, últimamente

17. Potter o.c.p. 29/32; Mahadevan, *Insights* p. 103-5, a su vez, cada cosa tiene su “naturaleza encarnada” accidental o secundaria: *svabhava*, su forma propia, *svarupa* y su destino/misión *svadharma*. Y “...la forma propia es algo ciertamente inalienable. Esta forma propia es in-causada, todo lo demás tiene causa. La propia naturaleza no puede ser adquirida o abandonada” (*Upad. I. XIV. 40-1*). “Dentro de una manifestación que refleja un orden cósmico, cada cosa procede de una determinada configuración kármica-energética. Teniendo en cuenta las profundas y sutiles interrelaciones del karma y la composición de las cosas manifestadas, según la misma composición de la naturaleza (me refiero a la específica combinación de los 3 gunas, cualidades o fuerzas en cada cosa) cada cosa “es lo que es” y está destinada o dirigida a mantener y cumplir un equilibrio dinámico dentro de este mismo ordenamiento de sutiles causas y efectos que dominan el mundo manifiesto. De ahí la naturaleza propia es la pertenencia y por ello inalienable, y en tanto tarea a cumplir en el orden global o “destino/función” es inevitable. BG 18:59, y el com. de Karmarkar a GK III:21. Esta naturaleza puede estar adormecida o latente, como es el caso de la conciencia conocimiento del sí mismo en su condición de *jiva*, pero tarde o temprano se manifiesta pues *Upad II.2.45* es “imposible evadir la propia naturaleza”, así como *Samkhya kárikâ III* “todo el universo va hacia el Brahman” y en definitiva, la función última, que nos pertenece y es inevitable, es la liberación: naturaleza del atman.

irreales. Sankara dice: “I. XI. 4 y 5: ...Soy el observador de la mente y sus modificaciones en la vigilia y en el sueño, mi naturaleza es la conciencia total, plena, no dual. Por este motivo, ambas (la mente y sus modificaciones) son inexistentes en la serenidad... pero del mismo modo en que el sueño parece real hasta que uno despierta, la unión del cuerpo y del átman también parece real según se evidencian en la vigilia, hasta que emerge el conocimiento del átman...”

Las modificaciones se deben al aparato sensorial, correspondiente al mundo grosero(18). Upad. I. XIII. 6 “...las fluctuaciones de la mente, debidas al ojo y compuestas por formas y colores son permanentemente contempladas por el eterno vidente del átman...”.

Las modificaciones y fluctuaciones efímeras originan residuos, deseos y rechazos que, justamente por la percepción confusa de una conciencia individual anclada en las nociones de yo/mío, generan la acción, y sus efectos. Retornamos al karma. Y el proceso es doble. Así como la conciencia es receptora de la vigilia y el sueño, se debe considerar también que actuamos con el cuerpo grosero en el mundo vigílico y además con el “cuerpo sutil” en el mundo onírico, en la esfera de los pensamientos. Las conclusiones son muchas y complejas, pero una de ellas es el desdoblamiento del proceso transmigratorio: no sólo vamos de vida en vida, sino entre los mundos del grosero al sutil y viceversa. Transmigramos entre vigilia y sueño (y de ahí la homologación de sueño y muerte en ciertas especulaciones vedantinas)(19), con el cuerpo y con la mente.

Naturalmente se sigue que la liberación se remitirá a estos dos mundos y concordar el sueño con la vigilia(20). Testimonio de este proceso es la importancia dada en todas las técnicas meditativas a la intencionalidad interna(21) incluso en la tradición occidental.

Sankara dice: “...la actividad emergente de las formas residuales es ejecutada (aparentemente) por el átman. El se considera unido a los cuerpos sutil y grosero. En realidad, mi forma propia es, no así, no así (neti-neti)... las preferencias y resistencias que emergen de las impresiones previas, así como las formas, se basan en el intelecto...” Se causa la confusa identificación del átman con sus reflejos. Ella es la sobreimpresión, raigambre de todo dolor(22): “...quien se identifica con el cuerpo, sufre. No debe ser así. Su naturaleza es incorpórea,

18. Lacroce, oc.

19. Debido a la doble transmigración ya mencionada.

20. Upad. II.2.48 y 73.

21. A. Danielou, *Yoga, the method of re-integration*, London 1954, p. 19-22. Upad. I. XI.13.

22. Upad. I. XI. 13.

igual que la del durmiente... para abandonar esta confusión se opina y declara: tú eres eso..."(23).

El proceso es referencial a cada mente, a su constitución básica y al estado mental que esté transitando según la percepción con la que se conecte hacia su experiencia múltiple del mundo y la relación que se determine con él. I. XIV. 3: "...igual que en el caso del cobre, que toma la forma del molde en que es vertido, así sucede con la conciencia. Se observa que al impregnarse la conciencia por formas y otras cosas, adquiere aspectos semejantes...".

Debido a esta doble situación ontológica, de jarra y espacio, amén de toda la gama de percepciones, se da también, una doble visión que es correlativa de la **samvriti satya** y **paramârtha satya**. El problema es que el hombre no es consciente ni de la doble visión, ni de su existencia y posibilidad. Sankara expresa:

I. XV. 18: "...la visión del vidente no es como la del ojo, que es intermitente. Se ha dicho que él ciertamente, no deja de ver. El vidente se instala en la experiencia constante..." He aquí la plenitud de la contemplación espiritual y la efemeridad de la visión sensorial, y "decadencia" de una visión a otra se explica del siguiente modo:

I. XV. 3-38: "Debido a la unión con el intelecto (buddhi), la mente (manas) el ojo (los sentidos), los objetos y el mundo, se generan múltiples nociones en el intelecto, caracterizadas por el desconocimiento... por medio del examen y la distinción, el mismo âtman se conoce en su pureza y en la excelsitud de su estado. El es el vidente que habita en todos los seres, constante, quien vence todos los temores... Luego del análisis agudo y de la deliberación, **se debe saber que es, y que no es, Brahman...**"

I. XVIII. 122: "...así como las gemas se distinguen según las formas de sus componentes, también la comprensión se distingue según las impurezas y transformaciones debidas a las mismas nociones. La manifestación, captación o establecimiento de las nociones debe afirmarse en algo distintas de ellas (= âtman). El deberá definirse como autoevidente. Esta es la inferencia considerada..."

Así queda sellada la individualidad: conjunto y compuesto de lo material bajo su forma visible y grosera (el cuerpo) más su forma sutil y no visible (la mente y sus contenidos). Es la así también denominada conjunción de nombre y forma(24), que determina que el hombre sea "...el punto de contacto de varios estados de realidad..."(25).

23. Ub. I. XII. 5.

24. *Chand up.* V. 3.2, García Bazán, *Neoplatonismo...* 137.

25. Radhakrishnan, *Indian...* I:204, "Vasters orders of mind, accompanying vasers orders of body..." también p. 171.

Un punto más. Podríamos agregar que la individualidad actúa "subjetivamente", de acuerdo con la percepción, tal como exemplifica el caso de las gemas y el cobre. Ahora bien, debe haber un matiz que diferencie la idea de individualidad y subjetividad. Parecería ser éste: a) si la individualidad es la composición ontológica y energética(26), b) la subjetividad tendrá mayor relación con la actividad psicológica y su muy variable dinámica.

Se trata del aparente sujeto quien experimenta un aparente objeto exterior que denominamos mundo/mundos. Es este último simultánea y paradójicamente una entidad que es y no es concreto y aparente. Y en todo caso, será siempre referencial al psiquismo que lo contempla. Es este otro juego de la dualidad de mâyâ, y que rige tanto en la vigilia como en el sueño bajo la polaridad sujeto/objeto, percepción y no percepción, presencia y transitoriedad. Estudiosos modernos de nuevas variables en el campo de la psicología han encontrado esta antigua enseñanza india, tanto del vedanta como, en este caso, del budismo.

John White, en su introducción al estudio sobre la "Experiencia mística..."(26) refiere: "...los que estudian la percepción han aprendido que nuestros sentidos están cegados de muchas maneras. Señalan que los hombres se encuentran por lo general, en un estado que yo llamo de Represión sensorial. Por ejemplo, la cultura puede construir en la mente, pantallas que, generalmente pertenecen al inconsciente de la persona. El antropólogo Hall y sus investigaciones en el campo de la proxémica (**The hidden dimension**) muestra que diferentes culturas tienen mundos sensoriales diferentes. La proyección selectiva de datos sensoriales —escribe— admite algunas cosas mientras que filtra otras, de manera que la experiencia que se percibe a través del juego de pantallas sensoriales formadas culturalmente es bastante diferente de la experiencia percibida a través del otro..."

La **maitrî up.** ha señalado aún antes que Gaudapâda que el hombre es lo que piensa o percibe:

"Así como el fuego falto de combustible halla la paz en la extinción, así también, cuando los pensamientos se convierten en silencio, el alma halla la paz en su propio origen. Y cuando la mente ansiosa de verdad halla la paz en su propio origen, se extinguén las falsas tendencias que eran resultado de pasadas acciones ejecutadas bajo la ilusión de los sentidos. Samsâra, la transmigración de la vida se realiza

26. A. Danielou, *The hindu polytheism*, o.c.p. 46-7.

26b. Cf. A. Huxley y otros, *La experiencia mística*, Barcelona 1982, p. 13.

en la propia mente. Consérvese por lo tanto, la mente pura, ya que el hombre se convierte e aquello que piensa: éste es el misterio de la Eternidad...”(27).

Es el maestro Vasistha, anterior a Gaudapâda en la tradición de Bhâmatî(28), quien explica la técnica casi “eléctrica” de dinámica mente-cuerpo por la cual se cumple el antiguo adagio.

En otro contexto, los prefacios a las enseñanzas de Don Juan, un brujo mexicano del siglo XX, replantean el mismo punto:

“...La antropología nos ha enseñado que el mundo se encuentra definido de manera diferente en diferentes lugares... los mismos presupuestos metafísicos difieren; el espacio no se conforma con la geometría euclídeana, el tiempo no forma un flujo continuo, y unidireccional. La causalidad no se conforma con la lógica aristotélica, el hombre no se diferencia de lo humano ni la vida de la muerte... la gran importancia de entrar en mundos diferentes del nuestro... reside en que la experiencia nos conduce a comprender que nuestro propio mundo también es una construcción mental...”(29).

La última afirmación, construcción mental, nos introduce en una polémica más amplia que es la interacción budo-vedânta, y que de algún modo es un tema común a ambos. Danielou refiriéndose a la visión hindú expresa: “...para seres cuyos sentidos son diferentes de los nuestros, su universo es diferente. Es únicamente dentro de los centros de percepción, esto es, dentro de la individualidad viviente,

27. *Maitri up.* VI.24, edición de Mascaró, Diana México, p. 92.

28. Vasistha, uno de los sabios de la cadena de *Bhâmatî*, y eminentе rsi de la tradición. Su nombre significa “el más excelente”, el mejor, rico, sabio y vidente que poseía una vaca llamada la vaca de la abundancia, Nandini, nacida de Surabhi quien le otorgaba todos los deseos y así hacía de él lo que su nombre indicaba, Vasistha o señor o maestro de todo Vasu o objeto deseable. El era el representante típico del rango brahmánico y las leyendas de su conflicto con Visva-Mitra, que lo elevaron del rango de rey o guerrero hacia sacerdote pueden ser residuos del actual conflicto entre brahmanes y kshatriyas. Los himnos del VII mandala del *Rig Veda* con adscriptos a Vasistha; en RV VII.32.2 se lo denomina hijo de la apsara Urvasi y de Mitra-Varuna, en Manu I.35 es enumerado entre los 10 sabios o Praja-Patis o patriarcas producidos por Manu Svayambhuva para poblar el universo. En el MGH es mencionado como el sacerdote familiar de la raza solar de Ikshvaku y Rama Candra, y en los Puranas aparece como uno de los arregladores del Veda en la edad Dvapara, en otras ocasiones es el padre de Aurva y de los Sukalins de siete hijos, otras leyendas los hacen uno de los siete patriarcas considerados que forman la Osa Mayor, en la cual él es la estrella. Sin embargo, la leyenda más piadosa lo hace el padre de cien hijos que han sido muertos, maestro en austeridades, ahoga su dolor y su ira ofrendándola, *pues la ira de un asceta es a-dharma*. Notoriamente, uno de los preceptos del Yogavasistha, es el no-enojo. Cf. Monier Williams sub Vasistha, MBH I.11.166, Dasgupta o.c. vol. II.

29. Huxley o.c.p. 13.

donde debemos buscar e inquirir la realidad del mundo, de otro modo irreal..."(30).

Finalmente, la demarcación de las condiciones del viviente, de sus planos de conciencia, de los aspectos individuales y subjetivas de la misma, los maestros indios sólo intentan demarcar con claridad el punto de partida de cada trayectoria espiritual. A partir de allí, la ecuanimidad de la mente, la discriminación apropiada y la apertura hacia otras visiones, que podrán ser "intermitentes" e imperfectas como la propia, tan fragmentarias como cada jarra, y sin embargo, tan existentes como ella, conducirá a la integración del **tat-tvam-asti** (eso eres tú). Finalmente la condición de beatitud, **ânanda**, el último término de la ecuación vedantina (ser-conocimiento-beatitud) actuará como una brújula de serenidad, amplitud y plenitud en ese sendero que va de lo individual a lo universal, de lo parcial existente hacia lo esencial y así Shankara dirá I. XIII. 25: "...por lo tanto, al conocerse mediante una intensa comprensión (samhîta) que todo pertenecen al âtman, y sabiendo que yo habito siempre en los cuerpos, se llega a ser un sabio, libre, sereno y afirmado en sí mismo..."(31).

Desde este punto de partida, el hombre enfrenta lo que, en primera instancia denomina, su mundo objetivo. La enseñanza tradicional nos aclara.

### Las raíces upanishadicas

La segunda kârikâ ha completado la información de las bases de Gaudapâda. Sabemos por todo el agama su apoyo en la mandukya up., que a su vez es una síntesis y resumen de las cinco upanishads

30. Danielou, *The polytheism...* o.c.p. 32.

31. *Svet. up. VI:* "...por la virtud de la armonía interior y por la gracia de Dios, Svetasvatara obtuvo la visión de Brahman. Entonces habló con el más próximo de los estudiantes eremitas acerca de la purificación suprema, acerca de brahman, al que adoran los clarividentes. Este supremo misterio del vedanta que fue revelado en tiempos muy lejanos, debe ser enseñado solamente al neófito de corazón puro, siempre y cuando sea discípulo o hijo del comunicante..." También en el upad. I. XI. 4-5. En cuanto a la actitud de apertura o consecuencia ética de la comprensión espiritual, Potter se pregunta dónde está el amor en el advaita (o.c.p. 37), igual Deutsch 45 y la noción de involucración en una mística de la afirmación que menciona C. Conio p. 160. En estos planteos podríamos pensar es que lo que determina el ascenso espiritual está posibilitado por la fe, una de las seis perfecciones, vinculada con la devoción sin dudas (aunque el Shankara estricto parece rechazar la bhakti, según Mayeda *A thousand...* p. 5) y en su descenso la fuerza de la actitud central, solitaria y sutil del sannyasin, como si glos después lo expondrán seguidores bhakti-advaita denominados los "santos-nirguna", cf. Giorgio Milanetti, *Il dio senza attributi*, Roma, 1984.

mayores, las más antiguas e importantes(32) y los nuevos versos citan directamente y en relación al hombre y el mundo, los textos de *taittirîya* y de *brhadaranyâka* mencionados. Ahora bien y ahí más. Gaudapâda sólo ha expresado la idea de realidad graduada a través de *koshas* y el doble canal de manifestación micro-macrocosmos.

Como todas las upanishads están interconectadas, nos será útil ver otros textos. Un hermoso discurso perteneciente a las upanishads intermedias, que se caracterizan por su pulido estilo literario, datadas como post budistas pero en todo caso anteriores a Gaudapâda, presenta un bello panorama para comprender el mundo como un cosmos organizado y en primera vista, exterior y objetivo al hombre. La *Prasna* up. dice: “...conoces al espíritu de las dieciséis formas...? Hijo mío, el espíritu que se manifiesta en las dieciséis formas está aquí, en el cuerpo. El espíritu pensó: ¿A la salida de quién saldré yo, y en la permanencia de quién me quedaré?... Y creó la Vida. Y de la vida creó la fe, el espacio y el aire, la luz, el agua, la tierra, los sentidos y la mente. Creó el alimento, y de éste, la fuerza, la austeridad, los poemas sagrados y las acciones santas. E incluso, los mundos... Y en los mundos encontramos la creación del Nombre... y así como cuando los ríos fluyen al océano y hallan en él la luz postrera y su nombre y su forma se desvanecen, y las gentes hablan tan sólo del océano; así también las dieciséis formas del omnímodo vidente fluyen al espíritu, donde se hallan la paz última y su nombre y su forma desaparecen y las gentes hablan sólo del espíritu...”(33).

El mundo objetivo también es denominado el brahman-efecto, *karya-brahman*(34) haciendo alusión al proceso de causalidad vertical ya mencionado. El mundo es, cada uno de los cosmos, un “florecimiento” de las semillas ínsitas en el seno del Señor, Ishvara. En el Señor no hay formas, es sólo una masa homogénea, dirá Gaudapâda, semejante a una plenitud o riqueza de energía pronta a manifestarse en formas. Y cuando la manifestación se produce, cuando florecen las semillas, se dice que ha tenido lugar el efecto: *kârya*.

El desenvolvimiento de este *kârya* brahman es paralelo a la función del así denominado demiurgo, quien conforma, de acuerdo a sus potencias el mundo sutil y grosero, en ese orden, o lo que es igual, el

32. Cf. Hume, *The thirteen principal Upanishads*. cit. en Bibliografía.

33. Mascaró y Gambhirananda.

34. *Upad. I. XVI.16* Efecto de una causa más elevada, el mundo de Ishvara que es un puntual y unitivo, este efecto es un reflejo debilitado y además implica el ingreso en el aspecto de las formas y de la dualidad; entre las expresiones de la dualidad aparecerá la causalidad horizontal y su expresión ética como acción reacción en términos de karma.

alma del mundo y su cuerpo en ambos canales: universo y hombre, macro y micro. Este conjunto será denominado, además de Kârya, el universo de oro: Hiranyagarbha.

El texto menciona, entre otros puntos:

- La correspondencia micro-macro (“...las 16 formas están aquí, en el cuerpo...”)
- Salir y permanecer (**ûtkranta**, separarse, salir, **pratisha**, permanecer; y ambas situaciones redondeando los ciclos; además de indicar la dualidad del aspecto de cambio y permanencia, devenir y ser.
- los elementos: tierra, aire, ec. Y los más sutiles: la vida, la fe, la fuerza, la austeridad, y sus íntimas vinculaciones.
- El lugar de creación de los mundos: varios y muchos.
- Y junto a los mundos, su determinación a través de la dualidad propias de lo sutil y lo grosero, denominada nombre y forma, **nama rupa**(35).

La multiplicidad de los mundo será aclarada por Gaudapâda, hay tantos mundos como formas de percepción, ámbitos de experiencia y niveles de conciencia(36).

Nombre-forma se refiere a los objetos de la manifestación, inherenteamente duales y presentados, a la percepción, como una dualidad, alteridad o propiamente, “ob-jeto”. La fuente del tema nama-rupa o nombre forma es la **chand. up**(37). Y es importante tenerlo presente en el tema de la realización o retorno a la unidad no dual, pues lo mismo que permite la manifestación, posibilita el retorno. La clave estaría en nâma, el nombre que aludiría a las esencias. De la plenitud indiferenciada del plano del Señor se pasa a la diferenciación de esencias y esto va desplegándose aún más por la actividad contemplativa, meditación sueño o imaginación del principio sutil, kârya brahman o Hiranyagarbha. Es él quien “sueña e imagina” el mundo. El texto dice:

35. *Chand. up.* III.19.1 “El sol es brahman, así fue enseñado. Y su explicación es ésta: en el principio, éste era inexistente. El devino existente. Creció. Se transformó en un huevo. Yació por el período de un año. Explotó abriendose y aparecieron las dos mitades del huevo, una de plata, la otra de oro...” Shankara comenta que “en el principio todo este universo antes de su-aparición era no existente, es decir, el estado en el cual nombre y forma no han sido manifestados; y nombre no existente no significa una absoluta no entidad. Dado que la teoría que el universo ha sido producido de la no entidad es rechazada por afirmaciones directas como “¿cómo puede una entidad salir de una no entidad?...” etc., ya hemos explicado que esto significa que no tenía su nombre forma diferenciado...” Edición de Jha 1923, tomo IIIp. 204-5. Potter o.c.p. 259.

36. GK I:1-5.

37. En la chand. up. el tema de meditación vinculado a las distintas partes de la naturaleza es recurrente.

Pras. up. VI;3 **iksam cakre**: deliberó, pensó. Shankara acota: deliberó sobre, pensó en, se introdujo en el sujeto de la creación, resultado, orden, etc...."(38), y en el tratado recuerda I. XIV. 33: "...el átman que actúa como vida y conocimiento, es un reflejo, por eso aparece meditando..." El texto sánscrito utiliza aquí una expresión derivada de la raíz DHI: meditar y reflexionar(39). En nuestro capítulo sobre **maya** hemos visto la función imaginativa en Gaudapâda e incluso vinculada al tema puránico de Visnu encerrado en el Huevo del mundo (Hiranyagarbha), flotando sobre el mar de la conciencia cósmica, tendido sobre el lecho armado con el cuerpo de Sesa, la serpiente del infinito que también significa el "resto" (los residuos kármicos-psíquicos) del ciclo anterior. Allí el sueño-imagina el mundo:

"...Visnú es la causa interna, el poder por el cual las cosas existen, El no se relaciona con las formas externas... el Visnú puro es el origen, el plan de la vida. Se lo identifica con el mundo del sueño, donde las cosas se conciben como prototipos que aún deben realizarse. La creación real, perdurable, es esta creación mental. Nosotros creamos una máquina cuando la concebimos. El conocimiento de las formas externas se obtiene en el estado de comprensión o conocimiento de los principios internos en el estado de visión mental denominado sueño..."(40)... y, "...cuando él duerme, es decir, cuando la creación está adentrada, Visnú se representa descansando sobre una gigantesca serpiente de mil cabezas (el número del infinito) denomina el infinito Ananta, o el resto (sesa)..."(41).

El doble juego en éste: en micro-macro, ascenso y descenso de la manifestación:

Visnú es, finalmente quien sueña el mundo y al soñar concibe y hace descender, materializarse las formas. Por el contrario, el hombre conoce y se realiza cuando sueña y contempla. Dios y el hombre que en el caso de la India no son más que una no dualidad, expresada bajo diversos niveles de comprensión y manifestación están destinados a conjugarse, identificarse mutuamente y realizarse en el mundo del sueño, de la imagen. Aquí ya no hay, dirá Gaudapâda, ni externo ni interno(42) ni micro, ni macro. La multiplicidad de la manifestación se ha resumido en sus principales esenciales.

38. Shan. com a Pras. up. VI, ed. Gambhiranand p. 491.

39. *Dhyavatveti cokto hi suddho muktah svato hi sah.*

40. Danielou, *The hindu politheysm* p. 150.

41. Ib. p. 162.

42. GK II 38.

Entretanto, el hombre sigue esforzándose en su quehacer. Y encuentra que el mundo objetivo es de dos clases: naturalmente, el exterior que vive en la vigilia de tiempo y espacio, y uno interno, el mundo de su mente, su interioridad, su o sus mundos invisibles, que, dualidad inherente de por medio, participa de la realidad imaginativa así como de una irrealidad aún mayor: fantasía. Este segundo caso será enfatizado por Shankara. Mientras que Gaudapâda retoma y realza la realidad “intermedia, superior e invisible” de la U del sueño, Sankara dirá que los sueños son absolutamente ilusorios, pura **mâyâ**(43), reflejo e imagen debilitada. Es esto lo que hace imprescindible el claro trabajo de “razón-revelación” a fin de determinar la parte de realidad e irrealidad en cada dato, a fin de conocer la esencia, realizarla y trascenderla, pues sabido es que los reflejos son engañadores y desorientadores, Upad. I. XIV. 27: “...el mundo del sueño se diversifica en el actor, la acción, el instrumento, la meta y el resultado. Igual sucede en la vigilia... se debe saber que sólo es reflejo, como la luna en el agua y quien así lo comprenda por medio de la percepción intensa, para ése no hay temor, ni de los otros mundos ni de la muerte...”. Irreales y fugaces, el status último del hombre y el mundo, en su dualidad engañosa interna y externa atan al hombre a la ignorancia, al temor y a la muerte. Y lo más grave y paradójico es que la mismísima atadura es pura ilusión, y acá si, el término ilusión es el preciso: Upad. I. X. 10 ss “...La revelación ha establecido: seguramente, no nace. Así es la visión del átman impertérrito: Yo soy el brahman supremo”.

Se afirma que como no existe ni la semilla ni la floración, tampoco el fruto, no hay nacimiento, no hay confusión. No hay visión de lo mío ni de lo tuyo, ciertamente no soy superior ni diferente. Las imaginaciones de las personas se deben a su propia confusión, pues el brahman es siempre el mismo, no dual y benéfico...”

Otra idea que opera en la revelación es que, a mayor profundidad de entendimiento, la relación con el mundo “objetivo” por parte del sujeto que está siendo iniciado en la naturaleza no dual de la realidad, se va transformando en una interrelación ni tan “subjetiva”, ni tan “objetiva” y, sin entrar en confusiones o pérdidas de identidad y referencia, en una dimensión más significativa y real. Diríamos, se co-43. Radhakrishnan explica que: “la doctrina de maya, la mal denominada irrealidad del mundo o ilusión cósmica, aparece rechazando la realidad del mundo y así transforma todas las relaciones éticas en un despropósito. Se dice que el mundo de la naturaleza es irreal, y que la historia humana es ilusoria. No hay sentido en el tiempo y no hay significado en la vida...” Y esto es inconcebible, *The hindu...* p. 45.

menzará a experimentar el *mâhâvâkya*, “eso eres tú”. La percepción se acercará a la percepción del entramado o red de Indra, o campo de fuerzas en atracciones y repulsiones determinadas por la composición kármica y vibratoria(44). Ello constituirá,

### La relación microcosmos y macrocosmos

Hay dos puntos a recordar: uno es percibir la realidad del hombre como un cosmos en miniatura, observar, digamos, la correlación. Luego, incorporar empíricamente, con la ayuda de los símbolos efectivos la identidad no dual presupuesta en esta correlación. De aquí podríamos entrar en disquisiciones muy sutiles respecto de la función del *âsana* y los chakras en el *hatha yoga*(45).

Sin embargo, y para no distraernos del eje de la tradición que nos ocupa, recordemos por ahora la necesidad del hombre de transitar el mundo sutil, el reino de la U del AUM/om. Ha explicado claramente Gaudapâda la condición intermedia y elevada de este estado, que en términos de conciencia implica tanto una amplificación (de lo individual, egoico y particularizado hacia lo universal) como una concentración de energía (en efecto, la manifestación o paso de o no dual a lo

44. Los constitutivos psicofísicos pertenecen a los envoltorios de *maya/prakrit*, como se mencionó varias veces y en consecuencia presentan diferentes combinaciones de los *gunas*, así se lo puede ver, al constitutivo psicofísico, como un campo energético.

Esta constitución energética, ontológicamente ignorante, determinó una encarnación. Esta encarnación es un campo de fuerzas frente a otro/s campo/s de fuerza/s constituidos por el mundo manifiesto que experimenta como “ob-jetivo”. La situación se torna una interrelación de campos. El hombre es ignorante, más o menos consciente de este proceso, aunque básicamente se considera que “...la mente no comprende sus propias modificaciones...” (*upad.* I. 14. 46). La composición energética, vibrará (cf. el *spanda* de Vasistha) en un determinado nivel con sus respectivas atracciones y repulsiones. Las *upanishads* establecerán que “de acuerdo como uno actúe, según uno se conduzca a sí mismo, así uno se desarrollará. El que realiza bien devendrá bueno y el que realice el mal devendrá malo” *Brhad. up.* IV.4.5. Ahora bien, en la medida en que el hombre conscientice e integre el proceso de=

- a) atracción y repulsión digitada por las tendencias y deseos innatos (*kama-vâsanâ*, *upad.* I.XI.9-10).
- b) que este proceso puede ser gradualmente modificado por la voluntad, pues “el hombre es su voluntad...” *chând. up.* III.14.1.
- c) hasta que se produzca un cambio de óptica, y en vez de estar sujeto a las condiciones relativas de la naturaleza inferior e inconsciente, se comprenda la real naturaleza del ser, conciencia pura, libre de toda acción y “...así como en el sol no hay oscuridad, pues su naturaleza misma es la luz, igual en el atman no hay desconocimiento, pues él mismo es la eterna iluminación. Y esta forma propia es incausada. Todo lo demás tiene causa. La propia naturaleza no puede ser adquirida o abandonada...” (*Upad.* I. XVI. 37-41).

45. J. Varenne, *Le yoga et la tradition...* p. III y IV.

múltiple se ve como dispersión de energía, por ende, el proceso contrario será una concentración. Y tal es el eje técnico de toda práctica espiritual, y ni hablar de cualquier forma de yoga). Lo cierto es que amplificación es elevación y concentración(46).

Esta elevación de conciencia constituye los primeros pasos hacia una percepción mítica y mágica de la realidad(47). La metafísica india llama la atención sobre la necesidad de debilitar la polaridad sujeto objeto, que se representa en la percepción múltiple de la manifestación. El contrario de esta situación es la elaboración de una percepción más unitiva e integrativa que culmine en la ecuación final, la identidad suprema, átman-brahman, o, en términos del upad. Conciencia pura: caitanya.

En los estados más elevados de la conciencia onírica, se considera que se contacta la conciencia mítica, clave del proceso. Ella es la que actuará bajo la imagen del Visnu descripto unas páginas antes. Es la conciencia que concibe y comprende la estructura interna del universo, las leyes del entramado cósmico, la red de Indra y los lazos de Varuna. Estos procesos se explicitan en la literatura en vinculación con los procesos rituales y ciertas enseñanzas, como por ej., la chând. up. VI.7 donde se señala “el progresivo culto de Brahma hacia y hasta el Alma Universal...”(48).

El canal que vehiculiza el proceso es la facultad imaginativa, propia y específica de uno de los envoltorios sutiles, especialmente, del “envoltorio de la mente” (manomayakosha(49)). Por la imaginación el hombre accede al mundo mítico. García Bazán explica que la percepción de los arquetipos constitutivos de este nivel ontológico, se da a través de símbolos y mitos. Define al mito como un producto de la imaginación creadora o “...facultad que actúa sintéticamente e intuitivamente en la conciencia humana, antes de que se subdivida en facultades, o sea, con anterioridad lógica a sus operaciones anímicas intelectivas, apetitiva, vegetativa y sonsoperceptiva...”(50).

46. Ver los comentarios de Shankara a GK I:19-24, y la teoría vibratoria de Vasistha antes mencionada, Dasgupta, vol. II.
47. M. Pandit, *More on Tantra*, London 1986, p. 135 “la conciencia humana desarrollada en la que hay una gran fuerza kinética de mente-energía, y luz de percepción es una creación tardía. El tantra antiguo explica el alma que ha bajado de su statu quo, que ha debido pasar por muchos tipos de renacimiento... y la conciencia humana es finalmente el desarrollo culminante del ser consciente, la forma que el alma debe habitar en orden a ser capaz de concebir una motivación espiritual y desarrollar una perspectiva espiritual a partir de la vida física y mental...” También G. Bazán, “La estructura de la conciencia mítica...”
48. Ver capítulo II.
49. Guénon, *Mand and his...* p. 70, y Lacroce, o.c.
50. García Bazán, o.c.p. 53-55.

La imaginación creadora es el lugar ut-topico(51) donde

espíritu -----	arquetipos	}	El alma, 3º hispostasis
mundo visible-----	sensible		o Hiranyagarbha

es el lugar del alma que en tanto tal pertenece al mundo, y a la vida, siendo entonces, “una realidad subsistente, inmortal, porque es principio de vida y porque posee principios informadores...”(52). Los principios informadores, tan ligados al aspecto de “entramado” y expresados en la polisemia de los mitos y los símbolos son los que “permiten la existencia del cosmos total como un organismo ordenado, y un viviente perfecto (gracias a su presencia inmediata en el orbe de las estrellas fijas), imperfecto pero indefinido (merced a su potencia mental inferior...”(53).

Es éste el estado de amplificación al que el hombre podrá acceder haciendo uso de las facultades superiores de su alma y entrar en contacto con el alma del mundo o conciencia mítica, con su lenguaje de mitos y símbolos. Eliade expresa:

“...La India antigua nos permite observar la transición de un escenario mítico ritual a una paleontología que inspirara después diversas especulaciones metafóricas. Por otra parte, la India ejemplificará mejor que cualquier otra cultura la reanudación, en muchos niveles y la reinterpretación creativa de los temas arcaicos y muy difundidos. Los documentos indios nos permiten comprobar que un símbolo fun-

51. Ib. p. 57.

52. p. 58 donde agrega “...si el universo existe como una totalidad ordenada y contiene partes y seres con dimensiones, cualidades y figuras; y esto en espacios y tiempos diferentes y sometidos al cambio y al intercambio de acciones entre sí, ello les sobreviene no precisamente porque son realidades autónomas, sino subordinadas, porque son fenómenos físicos o anímicos, es decir, manifestaciones y apariencias de principios más firmes y estables y de los que son sus imágenes o reflejos, y más débiles porque devienen. Podemos de esta manera sostener que la realidad psicosomática del universo en su totalidad, o sea, en sus aspectos corporales (celestes y terrestres) y sus formas psíquicas conscientes (es decir, personalmente controlables) e inconscientes (o sea, pertenecientes al área de la conciencia natural. Son todos ellos reflejos o imágenes de los arquetipos espirituales a través de su reflejo anterior en el alma universal...”

53. Cf. Zimmer o.c.p. 408 “...todo lo que parece existir es resultado del parikalpa, “la creación desde dentro”, es decir, “la imaginación” pero este pensamiento básico creador, es posible sólo porque existe una especie de eterno repositorio (*alaya* = morada) de donde puede extraerse la sustancia de toda posible imagen o idea y que recibe el nombre de *alaya-vijñana*, conciencia repositorio, que es el pensamiento en sí y para sí, el pensamiento sin la cosa pensada...”, García Bazán ib. p. 58-9.

damental que tiende hacia la revelación de una dimensión profunda de la existencia humana es siempre un **símbolo abierto...** En otras palabras, la India demuestra en forma admirable que un símbolo de este tipo puede inaugurar lo que denominaríamos una simbolización en cadena de todas las experiencias que muestran la situación del hombre en el universo, y de este modo ejerce una influencia sobre una especie de reflexión presistemática y articula sus primeros resultados"(54).

Se da un doble proceso cognoscitivo, el normal "horizontal", desde el individuo, en términos de datos, del análisis "yo-eso", dando preeminencia a la razón y a la mente; y luego una elaboración interna, vital, analógica, profunda y amplificada. Ambas concurrirán a una percepción de las estructuras correlativas, paralelas de la realidad, aquellas que conforman la realidad micro/macro, y es esta percepción la que permite "la inteligencia de las significaciones"(55), con la consecuente pérdida de las estructuras egoicas a favor de una mayor conciencia universal. La experiencia de apertura se sitúa en los umbrales entre lo individual y lo universal, entre el micro y el macrocosmos. De otro modo, la experiencia de amplificación de conciencia arraiga en niveles no egoicos de la conciencia. El yo no será tan yo ni el mundo será tampoco una alteridad ajena y definida. La existencia volverá a develarse como campo de fuerzas y juegos de equilibrios, donde nada es un fin en sí mismo ni las cosas están desconectadas unas de las otras. Es el retorno al mundo mágico de la red de Indra y los lazos de Varuna. Esta esfera de realidad es cualitativamente distinta y más fuerte, en el sentido de más real, y más consciente. Es la incidencia el proceso analítico y el analógico, de la razón y la revelación. Mainkar recuerda expresamente que "...el primer estado hacia la liberación yace en establecer la unidad con Hiranyagarbha, con ayuda de las upâsanâs enseñadas en las upanishads..."(56). Este proceso parece cumplirse en dos casos:

- a) en el caso de las almas maduras que van transitando gradualmente por la liberación de vida en vida; aquello que se denomina la vía de los padres y de la luna y van adquiriendo mejores condiciones de encarnación, más aptas para mejores desarrollos espirituales en función del buen mérito logrado en encarnaciones previas, según los rituales y las buenas obras(57).

54. M. Eliade, *La búsqueda*, o.c.p. 119.

55. M. Eliade, *Mitos, sueños y misterios*, o.c.p. 136.

56. Mainkar, o.c.p.

57. Mund. up. I.2.6 y 7, com de Shankara; Guénon, *Man and his...* o.c.p. 157 ss; Chand. up. V-

IC-3 a 7; B. Sutra III.3. 26 a 32; la descripción de BS IV 2. 21 y también B. Gita VI:41. Un

b) en los mismos procesos cumplidos dentro de una misma vida, considerando la transmigración interna (“de vigilia a sueño y viceversa”), actuando la conciencia onírica desde el punto de vista de la contemplación y las actividades meditativas.

En el estado de Hiranyagarbha, o germen de oro, o alma del mundo se cumple otra característica inherente a la relación micro-macro. Es en este plano, donde emerge la dualidad de la manifestación. Y a ella retorna al final del ciclo: la doble línea de manifestación **namarupa**, según enuncia el citado himno **nasadiya**, surge del Germen y, en el sentido ascendente, en la comprensión espiritual de la conciencia de este nivel, esta dualidad macro y micro desaparecen, de ahí la expresión de Gaudapāda: GK II:38: “...habiendo examinado la realidad interna (microcosmos) y la realidad externa (macrocosmos), uno deviene la realidad misma...”

### **La función del yoga**

El prof. Cole, autor de un detallado estudio sobre el aspresa *yoga* ha sugerido que, dentro del universo indio “...se expresa que el sufrimiento constituye la verdadera estructura de la existencia temporal del hombre. La participación del hombre en el mundo y su cuestionamiento revela su duplicidad. Condicionado por, participante en, y embestido por los pares de opuestos tales como el placer y el odio, dolor, el hombre raramente se refleja en la naturaleza de su vida... pero duhkha se da como un hecho básico de la vida, simboliza su carácter ambiguo y la naturaleza autocontradicitoria del hombre...”(58). En el otro extremo de la polaridad, tenemos al muni, antiguo sabio alabado por Gaudapāda y Shankara, ejemplo del hombre realizado, su mismo nombre, o título, muni, nos habla de la majestad del silencio y la soledad que caracterizan ontológicamente el estado no dual realizado. Entre ambos, se tiende un camino de perfeccionamiento y disciplina. En términos muy amplios, el camino es transitado por el *yoga* considerado como una “dimensión del espíritu indio”(59), más allá de es-

dato contradictorio lo presenta la mund. up. en I.2.10 que dice que la condición de renacimiento puede empeorar, com de Shankara en la ed. de Gambhirananda citada p. 106. Krishna BG VI expresa que ni en este mundo ni en el otro morirá quien se haya esforzado en el *yoga* “...el habitará por innumerables años en el cielo de aquel a quien haya rendido homenaje, y así este hombre que ha fallado en el *yoga* renacerá nuevamente en casa de buenos y santos; incluso él podrá nacer en una familia de yogis donde brille la sabiduría del *yoga*...”

58. C. Cole, o.c.p. 77.

59. M. Eliade, *Yoga, inmortalidad...* p. 107.

cuelas y posturas particulares de diversos maestros el yoga es una idea fuerza de la India que atiende a los procesos intermedios, y necesariamente psíquicos, para lograr pasar del ámbito del dolor, duhkha, a la sabia plenitud del muni, moksha. Quizás uno de las más bellas definiciones del yoga, que sobrepasa las distinciones eruditas y técnicas de escuelas y maestros y deja al descubierto la intención común y profunda de toda forma de yoga, se la debamos a un occidental. El prof. Danielou<sup>(60)</sup> expresa: "...el yoga es la técnica por la cual, mediante la introspección, el hombre aprende a conocerse a sí mismo, a reducir al silencio las divagaciones de su mente, a traspasar los límites de sus sentidos, a remontarse a las fuentes profundas de la vida; y a ponerse en contacto con las fuerzas invisibles que se disimulan, tanto en él como en todo lo creado, y que constituyen la naturaleza profunda del ser vivo..."

### **Asparasa yoga, pranava yoga**

Gaudapâda considera elementos yóguicos desde el comienzo de su comentario, y concretamente, propondrá dos formas: el pranava yoga y el asparsa; esto es el yoga de la sílaba sagrada Om/AUM o Pranava, y el yoga sin contacto (a-sparsa), por diferenciación y superación del estado unitivo propuesto por Patanjali.

En el comienzo del primer capítulo, âgama, del GK se indican los soportes de concentración a nivel corpóreo: donde habita cada estado de conciencia en relación con el cuerpo. Luego se indica la analogía del matra/mantra/padas del sí mismo. La descripción del asparsa yoga viene unida a la crítica a Patanjali. Se dice en GK III:34 "...la conducta del sabio de mente disciplinada debe conocerse..." en 42 "...el pensamiento disperso en el deseo y en el goce, debería reprimirse con método...". Indica además, la remoción de los obstáculos. Los **upayas** descriptos en III:42 a 45 sobre ellos, observa Mahadevan: "...son laya (disolución), **vikshepa** (distracción) **kasâya** (pasión) y **rasasvada** (satisfacción) (61). Todos ellos aluden al motivo por el cual se critica a Patanjali, especialmente a raíz de rasasvada o "satisfacción con los últimos estudios del yoga, sin dejar reposar la mente en la última realidad..."(62). En el capítulo IV Gaudapâda indica (CK IV/90) los aspectos a elaborar: lo que debe evitarse (lo no real), lo que debe co-

60. Danielou, *Shiva y Dionisios*, o.c.p. 86.

61. Mahadevan, *Gaudapâda*, p. 182.

62. Ib.

nocerse, lo que debe obtenerse (la disciplina) y lo que debe abandonarse en tanto “inefectivo o inconducente”(63).

La descripción concreta del asparsa yoga viene ligada a la concepción de la manifestación como una actividad del pensamiento. El mundo es consecuencia del pensamiento: **manas**. Y **manas** es movido por *mâyâ* (cf. GK III:29 ss), enseguida viene la respuesta: “...la dualidad es concebida por el pensamiento. Pero cuando éste deja de ser tal, la dualidad no es captada, percibida...” (GK III:31). La detención de los procesos mentales nos reinstalan en la realidad última, inmóvil e inmutable. La eliminación de este movimiento, y de la ceguera(64) a la que conduce es la remoción de los obstáculos citados, así, manas “...deviene inmóvil cual una lámpara ubicada en un lugar sin viento; y así resta concentrada en el brahman no dual. Este estado corresponde a lo que en el sistema yoga se denomina **nirvikalpa-samâdhi**. El mismo es denominando asparsha yoga por Gaudapâda...”(65). La misma imagen del yoga referido a una movilidad-inmovilidad nos recuerda nuevamente al yoga en un sentido amplio, como técnica de ascensis. Y la ascensis en este caso puede comprenderse como una “corrección o compensación de la vida común dominada por los instintos...”(66). Se une también con la práctica del **pranava yoga**, pues la meditación preparatoria está ligada a los elementos de la sílaba, a la contemplación del sonido, que generan como efecto la trascendencia del miedo, la ira y las pasiones(67).

En este sentido, cuando el texto se refiere al pensamiento que deja de imaginar, alude a la situación del individuo, que así detiene su mente y, concentrado y unificado puede trascender el nivel psicofísico, acceder al centro espiritual (representado en el estado unitivo propio de **prâjñaghana/Ishvara**, cf. GK I:2-2-3, 68)) y desde allí acceder al reconocimiento del sí mismo como única realidad. Aquí se conjuga sujeto-objeto-objeto-método y meta, accediéndose por el conocimiento (**bodhena**) de la verdad (**satya**) al *atman*. “...y en falta de lo que se puede aprehender, no se aprehende nada...” GK III:32. Es este el punto de no-contacto, o superación de la unión/unidad en la no dualidad. El umbral designa también los límites entre el yoga clásico

63. Cole, o.c.p. 83.

64. Upad. capítulo sobre la Ceguera.

65. Mahadevan, o.c.p. 185.

66. Esta es la visión de Eliade, considerando toda técnica adecuada para la liberación o técnica de ascensis y toda metodología de meditación, y C. Conio *The philosophy...* p. 128-9.

57. GK II:35. La superación del miedo, la ira y las pasiones supone concretamente las técnicas psicofísicas, además la idea de vaciar y purificar las *vâsanâ*, cf. en Karmarkar o.c.p. 87.

y su visión unitiva y el asparsa que también podemos denominar identificación. Gaudapâda enseñará como este nivel de realización es la misma realidad instalada en el ámbito de la experiencia suprema y que, por efecto y consecuencia, iluminará todos los planos inferiores, al modo de una luz en la cima de una montaña. La posterior interpretación shankariana seguirá estos pasos y mostrará la ineeficacia de los métodos subsidiarios, hasta, a veces, considerarlos peligrosos(69). Se dice que el “...propósito por el cual se considera este yoga es el mismo que se establece en el **patanjala sútra** como la meta del yoga, viz, detener la concurrencia de la marea emergente de la mente y obtener gradualmente un estado de inmutabilidad mental...”(70). Se implica que “...el control de la menta (**manogrha**) es esencial para el sadaka como el medio para alcanzar el fin que visita en vista”(71). Sin embargo, “...los yoguis son renuentes a transitar este asparsha pues ellos creen que este es afín al **âtmanasha** y se contentan con realizaciones menores aseguradas por el seguimiento de ejercicios yóguicos menos rigurosos. Ellos están equivocados, seguramente, pues ven temor donde hay ausencia de temor. sarvayogin no parece usarse en el sentido de “todos los yoguis” sino de los “yoguis en general”, u “ordinarios tipos de yoguis”. Sólo unos pocos son los que están aptos para alcanzar este nivel supremo del **asparsha yoga**. El **bhagavad gîtâ** VI:6-23 parece denominar este asparsha yoga meramente como *yoga...*”(72). Además de la ausencia de temor, la GK III:34 especifica la diferencia fundamental con el yoga clásico, en términos de la distinción del sueño profundo. No es esta disciplina alcanzada en la unidad global la que persigue Gaudapâda, pues en el sueño hay un aspecto de disolución (recordemos las características del mâtra M medida y disolución, **mâna/lâya** GK I:21), que no es propio de la identificación suprema. Esta disolución deberá incluso ser superada y, de hecho, no aparecería en la disciplina del asparsa en tanto control o aislación de la mente (**nigrhitam** de manas GK III:34 y 35). Allí surge la identificación suprema en que se deviene brahman (c. 35) sin temor, totalmente omnisciente (**jñânalokam**, v. 35), sin forma y sin nombre, sin sueño, sin sueño profundo, sin origen... (v. 36). Mahadevan recuerda

68. Es interesante analizar la descripción de *asana* de YS:46 y 47: La postura es lo firme y cómodo (nivel corporal), tanto en el aquietamiento del esfuerzo (actitud psíquica-anímica) como en la contemplación del *infinito* (ámbito de apertura a lo espiritual).

69. G. Bazán *Shankara y el yoga*, pp. 23, 25 y 27.

70. Mahadevan o.c.p. 181.

71. Ib.

72. Karmarkar o.c.p. 104, GK III:40-47.

que el “asparsa yoga es el verdadero samâdhi, donde la mente y el lenguaje concluyen. Está más allá de toda expresión y allende todo pensamiento. Allí no funcionan los órganos externos ni internos, la mente. Es la calma completa, la cual es eterna conciencia, inmutable y sin temor...”(73).

La misma etimología del **asparsa**, con su “a” privativa (**a**=no, **sparsa**=contacto) recuerda la inefabilidad del brahman supremo. Su realización requiere la determinación impecable y el esfuerzo no vacilante del pájaro que vació el océano con una cucharita de hierba (GK III:41). El asparsa yoga es, en definitiva, el lúcido yoga de aquietar la mente a plena conciencia sin identificarse más que con lo absoluto: la suprema soledad y silencio, el **muni kaivalya**.

El **pranava yoga**, por su parte, presenta una metodología más integrativa, quizás ligada a formas yóguicas más antiguas, más distinto del clásico. Consta en la contemplación de las analogías entre el hombre, el mundo y el sonido. Así, una vía de ascenso e integrativa permite colocar cada estado de conciencia en el que le es superior, al modo de cajas chinas, y así, experimentar la totalidad de la realidad y lograr lo que se denomina la experiencia circulante por los estados de conciencia. Tal experiencia se exemplifica en la práctica por la pronunciación cíclica y continua del pranava: aumaumaum... a infinito. El tema del pranava viene ligado a una antigua doctrina upanishadica conocida como **samvarga**, y expuesta en torno al simbolismo del juego de dados. Se supone que en la medida en que se va ascendiendo en la comprensión del simbolismo del sonido, elevando el estado de conciencia y, logrando mejor puntaje en los dados, se está significando una recuperación de los planos de mayor realidad de la existencia. Esta recuperación es también un re establecimiento del destino, del dharma, del equilibrio de la totalidad, el valor de la vida, aumento del conocimiento e integración de lo menor en lo mayor, de lo individual en lo universal(74). A fin de cuentas, la culminación del pranava yoga es solidaria con el asparsa pues también se dice que “...conociendo el OM cuarto por cuarto ya no hay ninguna otra cosa por conocer...” GK I:24.

73. GK III: 40-47 señala las características del *asparsa*: pertenece a los yogui que eliminan el sufrimiento y que gozan de la iluminación y paz eterna (v. 40); de difícil acceso (v. 42); que han descartado toda la dualidad concebida como sufrimiento, fijando claramente su intención en lo no originado y no dual (v. 45), inmóvil y adquirido con esfuerzo, con disciplina, idéntico con la realidad, con el brahman y con la felicidad suprema (v. 46 y 47).

74. Chand. up. IV.1.ss, y el artículo de *Krta* y *Dharma*, citado en bibliografía.

## La posición de Gaudapâda y los cambios de Shankara:

Gaudapâda es muy amplio en relación al yoga. Critica a Patanjali, no al yoga. El habla claramente de técnicas de meditación, pues esto es la concentración fija (yuñjita GK I:24) y de experiencia advaita. ¿Cuál puede ser el motivo de la diferencia entre Gaudapâda y Shankara respecto del yoga? Quizás el problema sea histórico cronológico. Ambos, maestro y discípulo, provienen de distintas zonas y épocas de la India. Gaudapâda aparece en un momento de gran efervescencia espiritual y sujeto a fuertes y distintas influencias e interacciones por parte de corrientes ortodoxas y heterodoxas.

Gaudapâda surge en Bengala. Esta zona del subcontinente ha sido siempre la encrucijada de grandes tradiciones y cuna de muchos movimientos. Payne<sup>(75)</sup> recuerda que los arios han entrado despacio a Bengala ya que se conformaban, o casi, con instalarse en la llanura indogangética. Simultáneamente, la presencia de las tribus amarillas del sudeste asiático, así como la cercanía del Tibet brindaron nuevos elementos e influencias. Bengala ha sido la puerta por la que el budismo partió hacia China. Asimismo, la región fue expuesta tardíamente a las hordas musulmanas y con respecto a la riqueza de este suelo, no debemos olvidar los actuales movimientos de renovación nacidos en Bengala por ejemplo, Ram Mohan Roy, Tagore y Aurobindo<sup>(76)</sup>. Sin embargo, el elemento más directamente asociado con la posición de Gaudapâda frente al yoga es la presencia, en Bengala, de las a menudo desdibujadas, adulteradas pero fortísimas corrientes aborígenes de la India. Específicamente, los cultos tántricos-saktas y dravidas. El culto a la antigua gran diosa, Durga y el durga-pûja constituyen la festividad religiosa más importante, y por siglos, en suelo bengalí<sup>(77)</sup>. El tantrismo propone una visión integrativa, sutil y no dualista de la realidad, a la que el pranava yoga y Gaudapâ-

75. Payne, o.c.p. 85.

76. Basant Kumar Lal, *Contemporary Indian Philosophy*.

77. Payne Ib. p. 84-85. "Los invasores indo arios trazaron lentamente su ruta a través del Punjab y a lo largo de los cursos del Indo y del Ganges. Probablemente ellos avanzaron hasta la unión del Jumna con el Ganges en una época temprana, pero Bihar y Bengala fueron por mucho tiempo comarcas no arias, mientras que desde la península hacia el sur hubo un fuerte y duro influjo debido al temprano movimiento indio-ario. Ya se ha sugerido muchas de las características de las prácticas saktas y sus creencias serían de raíces dravidas y mogoles, y que éstas se habrían pasado al hinduismo mediante una transición natural, así como las tribus aborígenes, no arias y ajenas al régimen de castas, fueron adoptando oficialmente la religión de aquellos que estaban socialmente por encima en forma inmediata..." también en Gonda, *Le religioni dell'India, L'Induismo recente*, Milano 1981 p. 88.

da mismo no han sido ajenos. Karmarkar menciona que entre otras posibles obras escritas por Gaudapâda, hay dos muy importantes, vinculadas a estos temas y sus contextos:

- 1) el **uttaragîtâ**, que presenta una serie de alabanzas hacia las prácticas yogas propuestas por el bhagavad gîtâ, junto con una cuidadosa descripción de la composición sutil del individuo(78) o sea, su estructura psíquica, somática y energética y,
- 2) el **subhagodaystuti**, corta poesía tántrico-sakta que habla de dos escuelas, si bien condena a los kaulas(79).

Técnicamente, el pranava se apoya directamente en la concentración fija y el asparsa en el progresivo control y no identificación. Ahora bien y respecto de estas especificaciones técnicas, leamos un texto ya de Shankara, que también parte del tema de los estados de conciencia, pero que, al final, concluirá sugiriendo otra forma técnica. Y es que Shankara adoptará ora postura completamente distinta frente al yoga. Veamos:

I.XV. 21 ss: "...El combustible del fuego del atman es el intelecto activado por medio de las acciones, los deseos y la ignorancia. Este fuego siempre arde. Y entra por las puertas del oído y los otros... cuando el intelecto se conduce entre los medios de percepción del ojo derecho, el fuego del atman arde con la oblación de lo externo; y por consiguiente se dice que goza de lo burdo...". Acá es clara la hilación con el texto de Gaudapâda, que establecía el lugar de meditación de la vigilia/burdo en el ojo derecho (GK I:1-5) y continua, siguiendo siempre al maestro: "...cuando se observa la movilidad de la mente manifestada como impresiones (vâsanâ), originados en la acción y en la ignorancia se dice que el atman es taijasa el brillante, iluminado por su propio resplandor..." nuevamente la terminología delata el origen y aún sigue: "...y cuando en el intelecto no se observan actividades como las acciones, impresiones u objetos, entonces se debe conocer al âtman como prâjna. El en verdad, no ve nada distinto..."

El texto, por supuesto más largo, da oportunidad para explicar el origen de esta situación en la ignorancia, las acciones y los deseos que las motivan. En el siguiente párrafo, sigue a Gaudapâda pero marca más nítidamente la distinción realidad-irrealidad, estableciendo la ab-

78. Karmarkar o.c.p. ix., es interesante tener presente los desarrollos del yoga-tantra y la tradición de los Nath que se presenta en la zona de Bengala-Assam más o menos en el siglo IX, ver en M. Eliade, *Yoga...* p. 288ss.

79. Karmarkar o.c. ib.

soluta inexistencia de los estados relativos: comienza a resaltar la postura shankariana:

I. XVII. 64 a 66: "...(cuando el *âtman* conoce...) externamente es *virat* o *vaisvanâra*, cuando conoce en lo interior es *prajapati*, y cuando todo se diluye se lo llama *prâjña*, el inmanifestado. Y porque los estados están hechos de nombres y modificaciones, el sueño profundo y los otros, esta trifada, es inexistente. Y quien así se comprenda unido a la verdad y diga 'yo soy el conocimiento y la verdad' ése está realizado...". La técnica es indicada expresamente como comprensión:

I. XIII. 25 a 27:

"...Por lo tanto, al conocerse mediante una intensa comprensión que todo pertenece al *atman*, y comprendiéndose que yo habito siempre los propios cuerpos, se llega a ser un sabio, libre y afirmado en sí mismo. Y así es el yogui que realiza perfectamente todo lo que debía realizar, el *brahman*, instalado en la sabiduría que tiene por fin la Realidad. Otra cosa llegaría a ser un destructor del espíritu. La finalidad de la sabiduría que aquí se ha expuesto y afirmado, debe ser enseñada a aquellos seres pacíficos, por quien posea intelecto entrenado..."

La última indicación de la necesidad de un intelecto entrenado deja tarslucir esta metodología discriminativa, apoyada en el oír-pensar reflexionar y que bajo la forma de un diálogo maestro-discípulo y, brillantemente demostrada a lo largo del Tratado, es la metodología específica de Shankara, en un posible retorno a las fuentes upanishadicas.

Consideremos ciertos datos históricos. Así como Gaudapâda proviene de la compleja y rica Bengala, su discípulo pertenece a la humilde y noble casta brahmánica Nambûdri, de Kaladi, Malabar. "Su padre, Sivaguru fue un brahmin yajurveda de la rama de la Taittiriya..."(80); su personalidad compleja y contradictoria, Shankara floreció en un momento en que "la reacción contra la tendencia ascética del budismo y la devocional del teísmo, condujo a los mimamsakas a exagerar la importancia del ritual védico. Kumarila y Mandana Misra denunciaban el valor de *jñâna* y *saññîyasa*, insistiendo en la importancia del karma y del estado de dueño de casa. Shankara apareció, en uno y el mismo tiempo como un brillante defensor de la fe ortodoxa y de la reforma espiritual. El intentó retraer desde la era de la brillante lujuria de los puranas hacia las místicas verdades de las upanishads. El poder de la fe que conduce al alma hacia la vida superior se trans-

80. Dasgupta o.c. vol. I. p. 432.

formó para él en la prueba de su fortaleza..."( 81). Su maestro directo ha sido Govinda, de quien poco y nada sabemos(82), y finalmente debemos recordar la decadencia que sufren las prácticas yogas en ciertos momentos y lugares. Y el momento y lugar de Shankara no es exactamente el mismo que Gaudapâda. Mahadevan llama la atención sobre la vía del conocimiento que se colocaría por encima de las prácticas meditativas sugeridas en la literatura sagrada. Por lo demás, Dasgupta opina que las prácticas de concentración y meditación decayeron en apenas alcanzar cierta calma mental pero sin obtener trascendencia. En todo caso, se las instrumentaba no como medios, sino como fines en sí mismos, y ahí la desviación(83).

### Método discriminativo vs. yoga tradicional:

Hemos visto que, básicamente, el vedanta de Gaudapâda y Shankara resisten el yoga y el yoga clásico en distinto grado. Ahora bien, la tradición india en general está de acuerdo en:

- el hombre en tanto situación kármica de ignorancia debe ..... > conocer
- el tránsito es un movimiento desde irrealidad <.....> realidad  
ignorancia <.....> conocimiento
- Es éste un proceso vívido, individual, propio de cada alma y de cada encarnación. En él, la conciencia va desplazándose desde los umbrales de lo no-conciente hacia la conciencia.  
no-conciente ...campo de concientización... Caitanya-cit
- Este campo no-conciente puede definirse también como lo "inconsciente", coincidiendo entonces con el status y la descripción ontológica que en el sâmkhya tenemos de la prakriti(84). Este inconsciente es, también, lo subconsciente en la medida en que está por debajo del campo consciente común(85). Y la única forma válida de poder modificar y actuar sobre él, es tomando desde arriba, desde

81. Radhakrishnan, *Indian...* vol. I. 449.

82. También es un nombre de Brhaspati, puede haber una alusión mítica, en las estrofas de saludo de Shankara a Gaudapâda, Govinda es mencionado como un Indra, esto es un rey, entre los yogi.

83. Mahadevan, *Insights*, o.c.p 70; Dasgupta, *Hindu Mysticism*, o.c.p. 62.

84. Prakrit y su paralelo en Vedanta, ver Quintana de Azikri, "La antigua doctrina samkhya" en *Oriente Occidente* citado en bibliografía.

85. Eliade, *Yoga...*p. 46ss.

lo supraconciente(86): la razón y sus métodos son sólo válidos, y hasta cierto punto, en el estado vigílico. La tradición en su sentido amplio acepta, hemos visto, al yoga como un método muy general sobre el inconsciente psíquico. Luego encontramos una tradición escolástica más “estrecha”(87), que opone a un vedanta escolástico, un yoga clásico.

Quizás deberíamos plantearnos la pregunta sobre este campo inconsciente como es considerado en qué etapa del vedânta, y frente a qué clase de yoga, qué acepta o qué rechaza. Esquemáticamente tendríamos:

<b>En el vedânta</b>	<b>ante que yoga</b>
Upanishads antiguas	Aceptan prácticas meditativas amplias. Vía del conocimiento
Upanishads del yoga Gaudapâda	Aceptan un yoga barroco(88) Acepta pranava/asparsa rechaza el clásico
Primer Shankara	Rechaza fuertemente el clásico, proponiendo la vía discriminativa
Ultimo Shankara	Integra el yoga, desde el <b>Bhagavad Gîtâ</b> (89)

Posiblemente, debemos tener en cuenta que la primera reacción de Shankara frente al yoga, esté vinculado con su misma oposición al budismo y, como posible consecuencia, las estructuras yóguicas en general que son inherentes al budismo(90).

Veamos resumidamente las instancias mencionadas:

- a) En las upanishads antiguas (**Brhadaranyâka, chândogya, kausitaki, taittirîya y aitareya**) al meta es clara: el hombre debe conocer. ¿Cómo? mucho no se explica, y las vías son múltiples. Leyendo entrelíneas se podría rescatar las pautas generales que desembocan en el oír-pensar-meditar. En esta etapa, la influencia histórica

86. Ib.

87. Esto ya ha sido explicado, sin embargo, Biardeau (o.c.p. 88) y toda la escuela francesa, incluido R. Guénon (*Introducción a las doctrinas...*) se inclinan por una visión integrativa de las darsanas, lo cual es muy coherente con el denotado mismo de la palabra darshana o puntos de vista y con el hecho de la realidad infinita inobservable desde lo finito.

88. Eliade, *Yoga...*, cap. III.

89. García Bazán, *Shankara y el yoga*. citado.

90. El budismo posee una estructura yoga, cf. *Filosofía Budista*, Ismael Quiles SJ, y Evan Wentz, *Yoga tibetano y doctrinas secretas*, oc. p. 52ss.

es concretamente védica, con todo su arrastre de la interiorización ritual, del intento de comprender esotéricamente las equivalencias de las brahmanas y rescatar la significación profunda del ritual. Aquí el yoga no se percibe, en tanto técnica autóctona, con claridad. Entre elementos varios tenemos p.e., en **Brhad.** 1.3 la superioridad del aliento entre las funciones corpóreas, en 3.4.1 la vía del renunciamiento(91), la famosa vía del neti-neti. En **chândogya** encontramos la triple indicación en II.23.1 del sacrificio por un lado, la práctica de la austeridad y el énfasis en el estadio de brahmâcha-ya. El mismo pasaje da una serie de instrucciones directas, fundamentadas en la misma etimología de upa-ni-sad, rescatando el valor iniciático de la transmisión maestro-discípulo como una dinámica que se va acrecentando en función de las preguntas/respuestas, del diálogo. El pasaje parece anunciar la metodología del **Upadesasâhasrî**. No se excluye lo ritual, pero la dimensión es más profunda, por ejemplo en la historia de los tres fuegos(92). Un bellísimo pa-saje de chând. 7.3.1 muestra un proceso de integración creciente en que se van elevando y reubicando jerárquicamente las distintas fun-ciones del continuo cuerpo-mente:

“La mente es brahman. Sin embargo, la imaginación es más que la mente. La meditación es más que la imaginación. La comprensión es más que la meditación. La fuerza es superior a la comprensión, etc., sigue con el alimento, el agua, el calor, el espacio, la memoria, la esperanza y la vida. Así se continúan indicando como el estudioso debe ir transitando y asimilando distintas fases de identificación y comprensión. La Taitt. up., hace todo un énfasis en el estudio de las escri-turas. Bhrgu nos habla de las fases de la austeridad(1.9). La aitareya, antigua y corta, parte de una base discriminativa. No tiene casi ningún rastro de ritual o de yoga, sin embargo, reitera las enseñanzas seme-jantes a la **Chândogya 7.3.1**, referidas a la forma de la mente: **Ait. 1:** “...¿Quién es este Uno...?”. Lo adoramos como el atman. Y ¿cuál es este Sí Mismo? Aquel por el que uno ve, uno oye, uno huele, uno habla. Y por el que se discrimina lo dulce de lo amargo. 2. Este que es el corazón y la mente, esto es, la conciencia, percepción, discriminación, inteligencia, sabiduría, intuición, firmeza, pensamiento, recapaci-tación, impulso, memoria, imaginación, propósito, vida, deseo, vo-luntad. Todas estas en verdad, son apelaciones de la inteligencia. El es brahman, el es Indra, el es Prajapâti..., es todos estos dioses. Todo

91. Tiwari, *Dimension of renunciation in advaita vedanta*.

92. *Chand up.* IV.10-14.

guiado por la inteligencia, basado en la inteligencia. El mundo es guiado por la inteligencia, la base es la inteligencia. Brahman es inteligencia..."

b) Las upanishads intermedias poseen elementos yoga, por no hablar directamente de las que son conocidas como upanishads del yoga. Su estilo es heterogéneo, si bien literariamente precioso. La idea es clara, lo que impide conocer es el movimiento mental, luego, hay que dominarlo (**kâtha up.**), o guardarla en el corazón (**maitrî up.**) o concentrarla en el Om (**mândûkya**).

A Gaudapâda ya lo analizamos de modo que veremos que pasa en Shankara. La primera etapa de Shankara presenta el tema en absoluta conexión con la situación del hombre. Según es la situación humana, tal será la metología propuesta. Y aquí nos encontramos con que el hombre del upadesasahasri es una maravilla de confusión. Mudgal dirá "...así vemos al jiva limitado, aunque omnipresente: vibhû. Las limitaciones, las finitudes son todos los productos de la trampa mayâ..."(93). Dice Shankara que el jiva habita en el bosque de los "esto": irreales y confusos. La misma vida es un campo de confusión, ardor y, a la vez, purificación y conocimiento. El jiva está encarnado como consecuencia de los actos que lo han determinado moralmente. Rodeado por la confusión, se ve proyectado fuera de Sí Mismo (descentrado) en una porción-illusoria y reflejada = **amsa** (upad. XII:1 a 11). Por consiguiente la salida es la discriminación de la propia naturaleza, poder contactar "...el ser, en relación al cual se discriminan lo que no es..." (XVI:32) Esta discriminación difiere principalmente del yoga en tanto que: cuando el yoga propone técnicas de interioridad, solitarias y basadas en la concentración, con el peligro de quedar en una mera ejercitación psicológica; la vía discriminativa se plantea como un diálogo. Rescata la tradición upanishadica de instrucción maestro-discípulo. Este diálogo "externo" es un reflejo objetivado del propio Atman. El maestro acatúa como elemento de contraste y, en tanto funciona la relatividad de samvrti, puliendo y entrenando las funciones psíquicas para que puedan trascender, vía comprensión, al ámbito espiritual: dicho de otro modo, para que el conocimiento se integre lúcidamente y haya reales modificaciones en todos los planos de la conciencia. Los capítulos en verso del Upad. muestran los hallazgos de la naturaleza del sí mismo, al cual se ve como: el vidente cons-

93. *Mudgal o.c.p. 12, Upad. IV.-4*, ver la diferencia de limitación de maya respecto al jiva que lo hace imperfecto, y respecto de Ishvara que lo limita sin disminuir su perfección, Radhadrisnan Indian... Vol. I p. 609.

tante, el testigo interior, el más allá de toda descripción, aquel que es capaz de discriminar y ubicar la irrealidad de sus contenidos mentales (sueño y memoria) para alcanzar la vía del sabio. Seguidor del silencioso y solitario muni de Gaudapâda, el ideal de Shankara será el sabio de intensa comprensión (upad. XIII: 25-27), que se ubica en el método discriminativo de riguroso contexto: XIV:16: "...El âtman no puede recordarse ni olvidarse, ciertamente. El es la conciencia irreductible, pues aún el conocimiento recordado se apoya en el desconocimiento, que es su origen. Y se enseña en la transmisión, que el atman supremo es el objeto de conocimiento del conocedor, sin embargo, aún ésta es una concepción arraigada en la ignorancia. Por ello, la falsa dualidad de agente y objeto debe excluirse mediante el conocimiento, como en el caso de la cuerda y la serpiente...". Este sabio rechaza el ritual (XIV.12 13), la devoción (XIV. 28), el intelecto normal (v. 30), otras escuelas (XIV. 35 y XVI 39 ss), y aún la misma necesidad de realización. Insiste en la certeza de no dudar (XIV. 14) y llama la atención sobre la emergencia espontánea de la intuición (XV: 40 y 46). El proceso debe llevarse a cabo en la totalidad de experiencia o vida, entendiéndose la totalidad de estados de conciencia, esferas de acción e interacción que se presentan en el ámbito mayávico, como elementos a discriminar, pues en este plano, es obvio, la realidad se da, "mezclada". En un sentido profundo, se implica destrabar los procesos transmigratorios en su doble nivel: vida/muerte, vigilia/sueño, acción/pensamiento: lo exterior y lo interior (XV:52, XVI:17, XVI:18 ss, XV.21 ss). La vida aparecerá como una percepción infinita figurada por el fuego que siempre arde: simultánea iluminación y purificación (XV:21 a 29; 16:55 ss). Shankara, luego de sus fuertes rechazos al ritual y las devociones, remata las prácticas yógicas recordando que al âtman no le pertenece ni la concentración ni la dispersión(94), el conocimiento en sí mismo es poderoso, aún más que la misma magia (XVII:30-36) con lo que termina completamente con los procesos rituales y sus posibles consecuencias en la vía del karma yoga(95).

94. García Bazán, *Shankara y el yoga*, p. 24 cita explicando a Shankara: El pasaje más interesante del *Upadesasâhasri* se encuentra en Padyabandha 13, 14-15, en donde se sostiene "por lo tanto, la inestabilidad de la psique (*cittavikshepa*) no me pertenece. Por ello la concentración no me pertenece. Ambas, inestabilidad y concentración psíquicas pertenecen (sólo) a la psique mudable. Puesto que soy apsíquico y puro, ¿cómo podrían pertenecerme estos dos? La liberación de la psique y del cambio me pertenecen a Mí que soy incorpóreo y todo lo invadido..."

95. Cf. capítulo VIII.

### **El tránsito dolor-felicidad, ignorancia-conocimiento, ilusión-realidad:**

La postura advaita extrema identifica al sabio con el contenido de la realidad. Se cumple el anhelo del Asatoma(96), se construye el puente entre el saguna brahman y el nirguna, entre lo relativo y lo absoluto. El puente deja ver tras lo múltiple, lo uno: lo que parece separado, transitorio y doloroso en su fugacidad se reconoce como internamente integrado, unido y consistente. El conocimiento ha dado paso a una experiencia de la vida, basada en una óptica más profunda que aleja el dolor. Se abre la perspectiva de una coherencia interna que “desanuda los nudos del corazón”. La claridad del conocimiento aquietá la mente y brinda paz al corazón, la felicidad se eleva en beatitud y se alcanza la “última aseveración de todo: la presencia del espíritu en nosotros, lo divino en el hombre. La Vida es Dios y la prueba de ello es la misma vida. Si en algún lugar de nosotros mismos no conocieramos con absoluta certeza que Dios Es, no podríamos vivir. Aún el sol y la luna huirían de su órbita si comenzaran a dudar. Nuestras vidas no se viven dentro de sus propios límites. No somos sólo nosotros, somos Dios-Hombres...”(97). Esta experiencia de certumbre, de realidad, permite un reajuste de la existencia, la historia y el tiempo en términos de esencia, permanencia y significación que se plasma en la cumplimentación del dharma como destino profundo, en un tiempo que está más allá de lo eterno y en una dimensión absoluta que es la libertad y que es justamente el punto por el cual el mensaje de la cultura india se torna “tan supremamente significante para el hombre moderno, pues, Moksa de acuerdo con la visión generalmente aceptada, no es un estado postmortem o experiencia a realizar en otro mundo, sino la suprema felicidad (o beatitud) que es la eterna naturaleza del sí mismo...”(98) y aún así “...la buena vida no es un fin en sí mismo sino el preludio necesario para la vida eterna que en el pensamiento indio es liberación de la finitud y la imperfección...”(99). El sabio que así se ha realizado, constituye un “alma profética, que no es exclusivamente la mente sacerdotal, sino el hombre original que comprende...”(100).

96. Asatoma, es el pasaje de la *brhad. up.* IV. Vi, “...condúceme de lo irreal...”

97. Radhakrishnan, *An Idealistic*, o.c.p. 124.

98. Mahadevan, *Insights*, o.c.p. 94.

99. Ib.

100. Radhakrishnan o.c.p. 100.

### **La influencia de la tradición tántrica:**

Planteada sobre una estructura metafísica no dual, el tantra es una corriente india subterránea que se expresa en todas las escuelas del pensamiento indio. Portadora de la sapiencia original y aborigen del subcontinente, incluye una visión directa y práctica sobre la existencia. Muchos estudiosos del tantrismo, escasa y confusamente investigado hasta el momento(101), consideran que el desconocimiento de esta tradición y su espectro de influencia hace prácticamente ininteligible la comprensión de la mentalidad india(102).

Y mientras que Gaudapâda y Shankara alejan al sabio “del munda ruido”, aunque rescatando la gran importancia de la actividad contemplativa y sutil del mismo, el tantra “baja” la sabiduría a la tierra. Y es claro que así sea. Gaudapâda recibió sus enseñanzas en el dvapara yoga, cuenta la tradición(103); pero nosotros nos encontramos en la edad oscura: kali yuga(104). Las condiciones cambian y con ellas los enfoques. Agudamente, el tantra recuerda que el remedio es tal, si cura(105). Y en el momento de mayor oscuridad está todo presente, pero básicamente para dos vías: la del santo y la del héroe. La visión es una actitud de retorno ordenador al mundo común, de aquí que los hombres originales, aquellos que adquirían la intensa comprensión de Shankara son los “...necesarios para ayudar a nuestra generación errante a modelar una meta para sí mismos. La profecía es intuición. Es visión. Es anticipar la experiencia. Es ver el presente tan plenamente que permite prever el futuro...,”(106).

Gaudapâda, Shankara o tantrismo, es claro que el mensaje del advaita no es teórico. El estudio del pensamiento indio no es mera extravagancia intelectual. El conocimiento de la no dualidad es un bien espiritual, esto es, universal y eterno, aquí y ahora.

101. O. Catedra, *Fundamentos del tantrismo hindú*, I Jornadas del Colegio de Orientalistas, agosto 1986, Bs.As.
102. Esta es la opinión global de A. Avalon o Sir John Woondroffe, cuyos dos libros, *Shakti y Shakta*, y Los principios del Tantra han sido consultados.
103. Mahadevan, *Gaudapâda*, o.c.p. 14.
104. R. Guénon, *Formas Tradicionales y Ciclos Cósmicos*, París, 1971.
105. Avalon, *Shakti y Shakta*, o.c.p. 109.
106. Radhakrishnan, *An Idealistic....* p. 39.