CAPITULO VII

SĀṄKYA Y YOGA

1. KÁPILA Y PATÁÑJALI

Pasaremos ahora a las filosofías *Sāṅkhya* y *Yoga,* que en la India se consideran como gemelas, como dos aspectos de una sola disciplina. El *Sāṅkhya* ofrece una exposición teórica fundamental de la naturaleza humana, enumerando y definiendo sus elementos, analizando la forma en que colaboran entre sí en el estado de atadura *(bandha)* y describiendo su estado cuando están desembarazados o separados en la liberación *(moksa).* Por su parte, el *Yoga* trata concretamente la dinámica del proceso de separación y bosqueja las técnicas prácticas para obtener la liberación o "aislamiento-integración" *(kaivalya).* Como dice la *Bhágavad-Gītā: La gente pueril y sin instrucción habla del "conocimiento enumerativo":*(sāṅkhya) y de *la "práctica de la concentración"* (yoga) *como si fueran dos cosas distintas; pero cualquiera que conoce bien una de ellas cosecha el fruto de ambas. El estado alcanzado por los que siguen el camino del conocimiento enumerativo es también alcanzado por los ejercicios de la concentración introvertida. Ve realmente quien considera que la actitud intelectual del conocimiento enumerativo y la práctica de la concentración son la misma cosa*[1]. En otras palabras, ambos sistemas se complementan recíprocamente y conducen a idéntico fin.

Las principaJes concepciones de este sistema duál son: 1) que el universo se funda en una insoluble dicotomía de "mónadas vitales, *(púruṣa)* y "materia" inanimada *(prákṛti);* 2) que la "materia" *(prákṛti),* aunque fundamentalmente simple, se expresa o manifiesta en tres aspectos diferenciados (llamados *guṇa)* comparables a las tres hebras de una cuerda, y 3) que cada una de las "mónadas vitales *(púruṣa)* asociadas a la "materia" *(prákṛti)* están comprometidas en la esclavitud de una incesante "ronda de transmigración" *(saṁsāra).*

Estas ideas no pertenecen al tronco original de la tradición brahmánica védica. Por otra parte, tampoco encontramos en las enseñanzas fundamentales del *Sāṅkhya* y del *Yoga* ninguna indicación referente a esos dioses olímpicos que están por encima de las vicisitudes de la esclavitud

[1] *Bhágavad-Gītā* 5. 4-5.

terrena, como en el panteón védico. Ambas ideologías tienen orígenes diferentes: el *Sāṅkhya* y el *Yoga* se relacionan con el sistema mecánico de los jaina que, como hemos visto, puede remontarse, en parte por la historia y en parte por la leyenda, a través de una larga serie de *Tīrtháṅkara*, hasta una remota antigüedad india aborigen, no védica. Por consiguiente las ideas fundamentales del *Sāṅkhya* y del *Yoga* tienen que ser inmensamente antiguas. Sin embargo, no aparecen en ninguno de los textos ortodoxos indios hasta una fecha relativamente tardía: en las capas más recientes de las *Upániṣad* y en la *Bhágavad-Gītā*, en las que ya están mezcladas y armonizadas con las ideas fundamentales de la filosofía védica. Después de una larga historia de firme resistencia, la mentalidad brahmánica esotérica y exclusivista de los invasores arios se abrió fácilmente y recibió sugerencias e influjos de la civilización nativa. Como resultado, ambas tradiciones se unieron y, con el tiempo, produjeron los majestuosos sistemas armónicos del pensamiento indio medieval y contemporáneo.

Se dice que el *Sāṅkhya* fue fundado por un santo semimítico, Kápila, que se encuentra aparte de la tradicional congregación de santos y sabios védicos, como un iluminado por derecho propio. Aunque no desempeña en el mito o en la leyenda india un papel tan destacado como el de otros grandes filósofos, su milagroso poder está reconocido en un célebre episodio del *Mahābhā'rata*[2]. Esta obra dice que los sesenta mil hijos de cierto *Cakravartin* llamado "Océano" *(Ságara)* iban cabalgando como guardia armada del caballo de sacrificio de su padre, que vagaba por los reinos de la tierra durante su simbólico año solar de victoriosa libertad[3]. De pronto, con gran dolor de toda la guardia, el caballo desapareció ante sus mismos ojos. Los hombres se pusieron a cavar en el lugar en que había desaparecido y, finalmente, a mucha profundidad, en pleno mundo subterráneo, lo encontraron con un santo que meditaba a su lado. Excesivamente afanados por recobrar el animal sagrado de cuya custodia eran responsables, los jóvenes guerreros no prestaron atención al santo —que no era otro que Kápila— y no le hicieron el homenaje que tradicionalmente debe rendirse a un religioso, a raíz de lo cual los redujo a cenizas con un relámpago de su mirada.

Esta aventura revela el poder solar del sabio. Su nombre, Kápila, que significa "el Rojo", es un epíteto del sol, así como de Viṣṇu. A juzgar por

[2] *Mahābhā'rata* 3. 107.

[3] Cf. supra, págs. 114-115.

su influencia en el período del Mahāvīra y el Buddha, tiene que haber vivido antes del siglo VI a. C., pero los textos clásicos del sistema filosófico que se dice haber fundado pertenecen a una fecha muy posterior. La importante *Sāṅkhya-kā'rikā* de Īśvarakṛṣṇa fue escrita durante la mitad del siglo V d. C., en tanto que el *Sāṅkhya-sūtra,* obra que tradicionalmente se atribuye a Kápila mismo, no puede ser fechada antes de 1380-1450 después de Cristo[4].

En cuanto al *Yoga,* la fecha de los clásicos *Yoga-sūtra* de Patáñjali es objeto de muchas controversias. Aunque los tres primeros libros de este tratado fundamental pueden pertenecer al siglo II a. C., el cuarto es aparentemente posterior, pues contiene material que parece referirse al pensamiento budista tardío. En consecuencia, este libro, el último del tratado, ha sido atribuido al siglo V de nuestra era; pero la discusión aún no ha concluido. De cualquier modo, los cuatro libros de los *Yoga-sūtra* de Patáñjali, junto con su muy antiguo comentario, (el *Yoga-sūtra,* que se atribuye a Vyāsa, el legendario poeta-sabio del *Mahābhā'rata),* deben contarse entre las obras de prosa filosófica más notables del mundo. Se destacan no solo por su contenido sino también, particularmente, por su exposición maravillosamente clara, concisa, sobria y flexible.

Tenemos pocos datos acerca de Patánjali, y lo poco que sabemos es legendario y está lleno de contradicciones. Por ejemplo: unos lo identifican con el gramático del mismo nombre autor del "Gran comentario" *(Mahābhāṣya)* a la "Glosa crítica" *(Vā'rttika)* que Kātyā'yana hizo a la *Gramática* sánscrita de Pā' ṇini; pero otros afirman que son dos personas diferentes. Además se lo considera como una encarnación del dios serpiente Śeṣa, que rodea y sostiene el universo en forma de Océano cósmico. Los eruditos occidentales lo sitúan en el siglo II a. C., pero el sistema cuya fundación se le atribuye existió sin duda siglos antes.

2. LA CONCENTRACIÓN INTROVERTIDA

Cuando la ambición, el éxito y el juego de la vida *(artha),* lo mismo que el sexo y el goce de los sentidos *(kāma),* ya no nos procuran ningún lance extraordinario y novedoso, ni nos reservan ninguna sorpresa; y cuando, además, comenzamos a hartarnos del virtuoso cumplimiento de las tareas

[4] Cf. Richard Garbe, *Die Sāṁkhya-Philosophie,* 2ª edición, Leipzig, 1917, págs. 83-84, 95-100.

propias de una vida decente y normal *(dharma)*, porque se ha convertido en rancia rutina, todavía quedan los atractivos de la aventura espiritual, la búsqueda de lo que haya adentro (bajo la máscara de la personalidad consciente) y afuera (tras el panorama visible del mundo exterior). ¿Cuál es el secreto de este ego, de este "yo", con el cual hemos estado en relación tan íntima en todos estos años pasados y que todavía es un extraño, lleno de antojos, vanos caprichos y desconcertantes impulsos de agresión y reincidencia? ¿Qué es lo que ha estado acechando, entre tanto, tras los fenómenos externos que ya no nos intrigan y que producen todas esas sorpresas que ya no nos sorprenden? La posibilidad de descubrir el secreto del funcionamiento del teatro cósmico mismo, cuando sus efectos han llegado a convertirse en un fastidio intolerable, queda en pie como la última fascinación, desafío y aventura del espíritu humano.
Al comienzo de los *Yoga-sūtra* encontramos esta frase:

Yogaś cittavṛtti-nirodhaḥ

El Yoga consiste en la detención (intencional) de las actividades espontáneas de la sustancia mental[5].

Por naturaleza, la mente está en constante agitación. Según la teoría hindú, se transforma continuamente en las formas de los objetos que percibimos. Su sutil sustancia asume la forma y los colores de todo lo que le ofrecen los sentidos, la imaginación, la memoria y las emociones. En otras palabras, está dotada de un poder de transformación o metamorfosis ilimitada e incesante[6].
La mente es, pues, un continuo rizo, como la superficie de un estanque bajo la brisa, tremolando con reflejos entrecortados, cambiantes, dispersos. Por sí misma nunca estaría como un espejo perfecto, cristalino, en su "estado propio", reflejando tranquilamente el hombre interior, porque para que esto ocurriera habría que detener todas las impresiones sensoriales que vienen de afuera (que son como las aguas afluentes, turbulentas y perturbadoras de la sustancia transparente), así como los impulsos interiores: recuerdos, presiones emotivas, y las incitaciones de la imaginación (que son como

[5] Patáñjali, *Yoga-sūtra*, 1. 1-2.

[6] El carácter proteico, siempre en movimiento, de la mente tal como la presentan el *Sāṅkhya* y el *Yoga* es comparable a la idea de Swedenborg de que los receptores son imágenes", es decir, que los órganos receptores en el plano espiritual cobran la forma y naturaleza de los objetos que los reciben y contienen. (Cf. Swedenborg, *Divine Love and Wisdom*, § 288.)

fuentes internas). El *Yoga* es el que aquieta la mente. Y tan pronto como se cumple este aquietamiento, queda revelado el hombre interior, la mónada vital, como una joya en el fondo de un estanque aquietado.
De acuerdo con el *Sāṅkhya* (y la concepción del *Yoga* es la misma) la mónada vital (llamada *púruṣa* "hombre"; *ātman,* "yo", o *puṁs*, "hombre, varón") es la entidad viva escondida tras todas las metamorfosis de nuestra vida de esclavitud y en el seno de ellas. Igual que en el jainismo, también en esta doctrina se supone que el número de mónadas vitales del universo es infinito y su "naturaleza propia" *(svarūpa)* se considera totalmente distinta de la "materia" *(prákṛti)* en la que se hallan sumidas. Se las llama "espirituales" *(cit, citi, cétana, caitanya)* y se dice que son "de la naturaleza de la pura luz que brilla por sí misma" *(prabhāsa).* Dentro de cada individuo, el *púruṣa, ātman o puṁs* autoluminoso ilumina todos los procesos de la materia burda y sutil —es decir, los procesos de la vida y de la conciencia— a medida que se desarrollan en el organismo, pero esta mónada vital carece de forma o contenido. Está desprovista de cualidades y peculiaridades, pues tales especificaciones no son más que propiedades del reino de la materia enmascaradora. Carece de principio y de fin; es eterna e imperecedera; no tiene partes ni divisiones, pues lo compuesto está sujeto a la destrucción. Originalmente se la consideraba del tamaño de un átomo, pero luego se pensó que era infinita, que colmaba todo, sin cambio ni actividad allende la esfera del movimiento, "en la cima, en la cúspide" *(kūṭastha).* La mónada está desapegada y sin contacto, absolutamente indiferente, despreocupada y desprendida, y por lo tanto nunca está verdaderamente esclavizada, ni es realmente liberada, sino que es eternamente libre. En efecto, la liberación implicaría un estado previo de esclavitud, pero del hombre interior no puede decirse que esa esclavitud lo toque. El problema del hombre consiste, sencillamente, en que él no *comprende* su permanente y siempre presente libertad debido al estado turbulento, ignorante y distraído en que se encuentra la mente.
Evidentemente, en este punto nos alejamos de la doctrina jaina con su teoría de la efectiva contaminación de la mónada vital *(jīva)* por la materia kármica (*a-jīva*) de los seis colores[7]. De acuerdo con la concepción del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* la mónada es una entidad inmaterial que —a diferencia del *ātman* del *Vedānta*— no está en beatitud ni tiene el poder de actuar como causa eficiente o material de nada. Es un conocimiento de la

[7] Cf. supra, págs. 185-188; 201-203.

nada. No crea, ni se expande, ni se transforma ni produce nada. No participa de ninguna manera, de los sentimientos, posesiones y dolores humanos, sino que por naturaleza está "absolutamente aislada" *(kévala),* aun cuando parezca estar enzarzada en la vida debido a su *aparente* asociación con los "atributos condicionantes y limitadores" *(upādhi),* que son los elementos, no de la mónada misma sino de los cuerpos materiales burdos y sutiles del espacio y del tiempo. Debido a estos *upādhi, Púruṣa aparece* como el *jīva,* el "viviente", y *parece* estar provisto de receptividad y espontaneidad, de respiración y de todos los demás procesos del organismo: pero, en sí y por sí, "es incapaz de doblar una brizna de hierba". Con su mera presencia inactiva pero luminosa, la mónada parece ser la instancia activadora, y en este papel alucinador recibe el título de "Señor" o "Supervisor" *(svāmin, adhiṣṭhā'tr).* En realidad no gobierna ni ejerce control. Los atributos condicionantes *(upādhi)* actúan por sí mismos, automática y ciegamente; el centro real y gobernante, la cabeza y control de su proceso vital es el "órgano interno" *(antaḥ-káraṇa).* Pero el *púruṣa,* en virtud de su fulgor, ilumina y parece reflejarse en el proceso. Además, esta asociación no ha tenido comienzo y ha existido de toda eternidad. Es comparable a la relación que existe entre el desligado, pero omnipotente, sacerdote familiar hindú y el rey: el sacerdote es servido por el rey y por todos los oficiales del reino, pero permanece inactivo e indiferente. Esta asociación también es comparable a la del juego de ajedrez (de origen hindú) donde el papel del *púruṣa* está representado por el "rey", en tanto que el omnipotente "general" del "rey" *(senā'pati)* —equivalente a la "reina" en la versión occidental de este juego— ocupa el poderoso cargo, subordinado pero también dominante, del "órgano interno". Asimismo, la relación se parece a la que el sol guarda con respecto a la tierra y a su vegetación. El sol no se altera por el hecho de que su calor invada la tierra y las formas vivas del planeta. El brillo propio de la desligada mónada vital *(púruṣa),* al bañar el material inconsciente del reino de la materia inanimada *(prákṛti)* y de sus procesos, crea, por así decir, la vida y la conciencia del individuo: lo que parece ser la actividad del sol pertenece en realidad a la esfera de la materia. O bien, es como si un personaje inmóvil, reflejado en un espejo que se mueve, pareciera estar en movimiento. Resumiendo: según la filosofía del *Sāṅkhya,* la mónada vital está asociada a una forma especial de "compromiso aparente" *(saṁyoga-viśeṣa*) con el individuo vivo, como consecuencia natural de la reflexión de su brillo propio en la proteica materia sutil de la mente, siempre en movimiento. La

verdadera intuición, el "conocimiento discriminador" *(viveka)* solo puede lograrse haciendo que esta mente quede en estado de reposo. Entonces se percibe la mónada vital *(púruṣa)* sin las cualidades de la materia agitada *(prákṛti)* que la oscurecían, y en este estado se revela de pronto y sencillamente su naturaleza recóndita. Se la ve en reposo, tal como es en realidad, siempre: alejada de los procesos naturales que tienen lugar continuamente a su alrededor, en la sustancia mental, en los sentidos, en los órganos de acción y en el mundo exterior animado.
La verdad puede alcanzarse solo si se reconoce el hecho de que, pase lo que pase, nada afecta o mancilla la mónada vital. Permanece completamente desapegada, aun cuando parezca sustentar un proceso vital individual a través de la ronda de renacimientos y en la vida presente. Nuestra concepción normal atribuye todos los estados y transformaciones de la vida a la mónada vital; parecen realizarse dentro de ella, coloreándola y cambiándola para bien o para mal. Sin embargo, esta ilusión es mero efecto de la ignorancia. La mónada vital no es afectada en lo más mínimo. En nuestro ardiente y verdadero Yo seguimos estando, siempre, serenos.
Según el análisis del *Sāṅkhya-Yoga*, las actividades espontáneas de la sustancia vital, que deben ser suprimidas para que podamos darnos cuenta de la verdadera naturaleza de la mónada vital, son cinco: 1. nociones correctas, derivadas de una percepción exacta (*pramāṇa*); 2. nociones erróneas, derivadas de falsas aprehensiones (*vipáryaya*); 3. fantasía (*vikalpa*); 4. sueño (*nidrā*) y 5. memoria (*smṛti*)[8]. Una vez que han desaparecido estas cinco actividades, desaparecen los deseos y todos los demás actos de carácter emocional.

1. Las nociones correctas se basan en: a) percepciones correctas; b) inferencias correctas; c) testimonios correctos[9].

a) *La percepción correcta*. El principio pensante, es decir, la mente, asume las formas de sus percepciones por medio del funcionamiento de los sentidos. Puede compararse a un fuego que está siempre ardiendo, cuyas llamas se concentran en lenguas puntiagudas que por sus extremos tocan los objetos. El extremo puntiagudo del principio pensante, al dar con los objetos a través de los sentidos, asume sus formas. Debido a ello el proceso

[8] Patáñjali, *Yoga-sūtra*, 1. 6.
[9] Ib., 1. 7.

de la percepción significa una perpetua autotransformación. La sustancia mental se compara, en consecuencia, al cobre derretido, que al ser vertido en el catín toma precisamente la forma de éste. La sustancia de la mente cobra espontáneamente la forma y la contextura de su experiencia inmediata.
Por efecto de este proceso se produce un reflejo quebrado, continuamente cambiante, de la luz de la mónada vital en la función pensante, siempre activa, lo cual produce la ilusión de que la mónada vital es la que sufre todas las transformaciones. Parece ir adoptando no solo la forma de nuestras diferentes percepciones, sino también las emociones y otras reacciones que experimentamos con relación a ellas. De aquí que imaginemos que somos nosotros quienes incesantemente seguimos y respondemos a todas las afecciones de la flexible punta de la mente: placeres y dolores, sufrimientos sin fin, cambios de toda clase. De acuerdo con su natural propensión, la mente prosigue transformándose a través de todas las experiencias y respuestas emotivas concomitantes de una vida en el mundo llena de avidez, de dificultades o de alegrías, y de este modo llega a creerse que esta perturbación es la biografía de la mónada vital. Nuestra innata serenidad está siempre ensombrecida, teñida y coloreada por las variables formas y matices del impresionable principio pensante. Sin embargo, las percepciones pertenecen al plano de la materia. Cuando dos percepciones materiales no se contradicen entre sí, se considera que son verdaderas o correctas. Sin embargo, aun las percepciones “verdaderas”o “correctas” son esencialmente falsas y deben ser suprimidas, pues tanto ellas como las “erróneas” producen la concepción de una “dentidad de forma” *(sārūpya)* entre la conciencia como sustancia mental y la mónada vital.

b) La inferencia correcta. La inferencia es la función del principio pensante o actividad mental que se ocupa en atribuir a los objetos las características que parecen corresponderles. La inferencia correcta es la inferencia que puede ser apoyada por la percepción correcta.

c) El testimonio correcto. Deriva de las sagradas escrituras y autoridades tradicionales. Se basa en la correcta comprensión de una palabra o de un texto y corrobora la percepción correcta y la inferencia.

2. Las nociones erróneas, debidas a conceptos falsos, surgen a consecuencia de algún defecto del objeto o del órgano de la percepción.

3. La fantasía se ocupa en ideas puramente imaginarias, que carecen de la garantía de la percepción; por ejemplo: los monstruos mitológicos o la idea de que la mónada vital misma está dotada de los rasgos del principio pensante y que, por lo tanto, experimenta lo que tiene lugar en la sustancia mental. La diferencia entre una fantasía y un concepto erróneo consiste en que la primera no se corrige mediante una cuidadosa observación del objeto.

4. En el sueño, la actividad espontánea de la sustancia mental continúa, como lo prueba la experiencia del placer que normalmente deriva del sueño y que da lugar a expresiones como "he dormido profunda y deliciosamente". El *Yoga* trata de suprimir el sueño, así como las actividades de la mente despierta.

5. La memoria es una actividad de la sustancia mental ocasionada por un residuo o "impresión latente" *(saṁskāra)* de alguna experiencia previa sufrida en la vida.presente o en una vida anterior. Estas impresiones tienden a activarse. Se manifiestan como propensiones a la acción, es decir, como tendencias a comportarse según normas establecidas por reacciones que han ocurrido antes[10].

En los *Yoga-sūtra* de Patáñjali encontramos la siguiente frase: *En caso de recibirse invitaciones de quienes ocupan altas posiciones ellas no deben ser causa de apego o de orgullo, porque de lo contrario producirán consecuencias indeseables*[11]

[10] Esta reseña de las actividades espontáneas de la mente se basa en Vijñānabhiksu, *Yogasāra-sáṅgraha.* Vijñānabhiksu vivió en la segunda mitad del siglo XVI de nuestra era. Además de escribir su *Yogasāra-sáṅgraha* ("Sumario de la esencia del *Yoga*") y un comentario sobre los *Yoga-sūtra,* llamado *Yoga-vā'rttika,* condensó la doctrina del *Sāṅkhya* en su *Sāṅkhyasāra* y compuso una interpretación de los *Sāṅkhya- sūtra,* siguiendo la línea del *Vedānta* y del brahamanismo popular, en su *Sāṅkhyapravácana-bhāsya,* Según la concepción de Vijñānabhiksu, todos los sistemas ortodoxos de la filosofía india (dos de los cuales son el *Sāṅkhya* y el *Yoga*) contienen la verdad suprema, aunque conducen a ella partiendo de puntos diferentes, en apariencia antagónicos.

[11] *Yoga-sūtra* 3. 51.

"Quienes ocupan altas posiciones" son los dioses. Según la concepción del *Yoga,* no son omnipotentes sino, en realidad, inferiores al *yogin* perfecto. Son meramente seres muy favorecidos, pero enzarzados en placeres: en los placeres de sus circunstancias celestes, superlativamente favorables. El curioso aforismo de Patáñjali significa que el que practica seriamente el *Yoga* no debe permitir que la tentación de alcanzar los cielos lo distraiga de sus esfuerzos por trascender las seducciones de *todos* los mundos de forma. En el comentario a este pasaje se dice que hay cuatro grados. de realización del *Yoga,* a los que corresponden cuatro tipos de *yogin:*

1. Está el "observante de las prácticas", para quien la luz apenas comienza a asomar.

2. Está el practicante con "intuición portadora de verdad".

3. Está el que ha sometido los órganos y los elementos y, en consecuencia, tiene los medios para conservar sus conquistas (por ejemplo, las intuiciones de los diversos estados suprarreflexivos). Es decir: posee medios correspondientes a lo cultivado y a lo que está por cultivarse. Posee los medios para seguir avanzando hasta la perfección.

4. Está el que ha pasado más allá de lo que puede cultivarse, y cuyo único propósito es ahora el de reabsorber la mente en su causa primera.

Quienes ocupan altas posiciones observan la pureza de la armoniosa conciencia del brahmán que ha experimentado el segundo estado, llamado "de la miel", y tratan de tentarlo con sus altas posiciones, diciéndole: "Señor, ¿queréis tomar asiento aquí? ¿Queréis descansar aquí? Este placer puede ser atractivo. Esta doncella celestial puede resultar atractiva. Este elixir aleja la vejez y la muerte. Este carro anda por el aire. Más allá están los Árboles del Deseo, que conceden el fruto de todo lo que se les pide; y el Río del Cielo, que confiere bienaventuranza. Estos personajes son sabios perfectos. Estas ninfas son incomparables, y no son mojigatas. Los ojos y los oídos aquí se tornan sublimes; el cuerpo se hace diamantino. Gracias a vuestras propias virtudes, Venerable Señor, habéis ganado todas estas cosas. ¡Entrad, pues, en este lugar, que no decae, no envejece, no muere, y es caro a los dioses!"

Continúa el comentarista: *Cuando el* yogin *escucha estas palabras, debe reflexionar sobre los efectos del placer: "Quemándome en los horribles carbones de la ronda de renacimientos y retorciéndome en la oscuridad del nacimiento y la muerte, acabo de encontrar la lámpara del* Yoga, *que pone fin a las tinieblas de los obstáculos, los 'deterioros'* (kleśa). *Los deleites de las cosas sensuales nacidos de la concupiscencia son los enemigos de esta lámpara. ¿Cómo entonces yo, que he visto esta lámpara, me dejaría descarriar por estos fenómenos sensibles -mero espejismo- y hacer de mí combustible para el mismo fuego de la ronda de renacimientos, cuando vuelva a encenderse? ¡Adiós, cosas sensuales, engañosas como sueños, deseables solo ara los viles!"*

El comentario continúa: *Una vez que ha adoptado esta firme resolución, el yogin debe cultivar la concentración. Abandonando todo apego por las cosas sensibles, no debe sentirse orgulloso ni siquiera pensando que hasta los dioses lo desean con instancia. Si alguien, en su orgullo, se siente seguro, dejará de sentir que la Muerte lo tiene tomado por los cabellos.* [Es decir, será víctima de una inflación celeste.] *Y entonces el Descuido -que siempre acecha puntos débiles y errores y debe ser cuidadosamente vigilado- encontrará una brecha y creará los obstáculos* (kleśa). *Como resultado, volverán a presentarse las consecuencias indeseables.*
Pero, por otra parte, el que no se interesa ni siente la presión del orgullo, conseguirá cumplir con seguridad el propósito que ha cultivado en su fuero íntimo, y en seguida se encontrará cara a cara con la meta aún más alta que todavía le queda por alcanzar[12].
En el último *sūtra* del libro III se dice de esta meta absoluta: *Cuando la pureza de la contemplación* (sattva) *iguala la pureza de la mónada vital* (púruṣa), *hay aislamiento* (kaivalya)[13].
Y el comentario correspondiente afirma: *Cuando el "poder contemplativo"* (sattva) *de la sustancia pensante queda libre de la contaminación producida por el "poder activo"* (rajas) *y la "fuerza de la inercia"* (tamas), *y su única tarea consiste en trascender la idea, que se le ha presentado, de*

[12] *Yoga-sūtra* 3. 51. Comentario. (Basado en la traducción de James Houghton Woods, *The Yoga-System of Patañjali*, Harvard Oriental Series, vol. XVII. Cambridge, Mass., 1927, págs. 285-286.)
[13] *Yoga-sūtra* 3. 55.

la diferencia entre sí mismo (sattva*) y la mónada vital* (púrusa)[14]*, y cuando todas las simientes internas de los obstáculos* (kleśa) *han sido quemadas, entonces el "poder contemplativo"* (sattva) *entra en un estado de pureza igual al de la mónada vital.*
Esta pureza no es otra cosa que el estado en que ya no se atribuye falsamente la experiencia a la mónada vital[15]. En esto consiste el "aislamiento" de la mónada vital. Entonces el púruṣa, teniendo su propia luz interior, queda incontaminado y aislado[16].

3. LOS OBSTÁCULOS

Kleśa, palabra de uso cotidiano en el habla de la India, deriva de la raíz *kliś* "estar atormentado o afligido, sufrir, sentir dolor o pena". El participio *kliśta* se usa como adjetivo y significa "afligido; el que sufre dolor o pena; marchito, fatigado, dañado, herido; gastado, en malas condiciones, estropeado, deteriorado, desordenado, oscurecido o debilitado". Una guirnalda, cuando sus flores se han marchitado, está *kliśta;* cuando un velo de nubes oscurece la luna, su brillo está *kliśta;* un vestido gastado o arruinado por las manchas está *kliśta;* y un ser humano, cuando el innato esplendor de su naturaleza ha sido sojuzgado por los fatigosos negocios y las pesadas obligaciones, está *kliśta.* En el sentido que le dan los *Yoga-sūtra, kleśa* significa todo aquello que, adherido a la naturaleza del hombre, restringe o impide la manifestación de su verdadera esencia. El *Yoga* de Patáñjali es una técnica para librarse de estos impedimentos y, de este modo, reconstituir la perfección inherente a la persona esencial.
¿Cuáles son estos impedimentos?
La respuesta a esta pregunta confunde a la mentalidad occidental, pues revela el abismo que existe entre nuestra concepción usual de los valores

[14] *Sattva, rajas y tamas*, que constituyen los tres guna o "cualidades de la materia" (cf. supra, pág. 187, e infra, págs. 236-238). Como la sustancia pensante es material, está compuesta de los guna. La meta del *Yoga* es purgarla de *rajas* y de *tamas*, de modo que solo quede *sattva*, que es claro y sin agitación y por lo tanto refleja sin distorsión al *púruṣa*. Cuando el *púruṣa* es reflejado de este modo, solo falta un acto para obtener la liberación: el reconocimiento de que el reflejo no es *púruṣa*.

[15] Es decir, se conoce que el reflejo del *púruṣa* en la esfera de la materia no es el *púruṣa* mismo. Este conocimiento es comparable al hecho de reconocer que uno se ha estado identificando con la propia imagen reflejada en un espejo. Así nos liberamos de ser absorbidos en el contexto del espejo.

[16] *Yoga-sūtra* 3. 55, *Comentarios*. Woods, op. cit., pág. 295.

inherentes a la personalidad humana y la concepción india. Hay cinco impedimentos.

1. *Avidyā:* ignorancia, nesciencia, falta de mejor conocimiento; falta de conciencia de la verdad que trasciende las percepciones de la mente y de los sentidos en su funcionamiento normal. Como consecuencia de este impedimento, somos esclavizados por los prejuicios y hábitos de la conciencia ingenua. La *avidyā* es la raíz de todo aquello que llamamos nuestro pensar consciente.

2. *Ásmitā* (*asmi* = "yo soy")*:* la sensación, la noción burda, de que: "yo soy yo; *cogito ergo sum;* este yo evidente, base de mi experiencia, es la esencia y fundamento real de mi ser".

3. *Rāga:* apego, simpatía, interés; afecto de toda clase.

4. *Dveṣa:* sentimiento contrario a *rāga;* aversión, disgusto, desagrado, repugnancia, odio.
Rāga y *dveṣa,* simpatía y antipatía, constituyen la base de todos los pares de opuestos *(dvandva)* en la esfera de las emociones, reacciones y opiniones humanas. Sin cesar desgarran el alma en uno u otro sentido, perturbando su equilibrio y agitando su superficie, comparable a la de un lago o un espejo, que de este modo no puede reflejar sin distorsión la perfecta imagen del *púruṣa.*

5. *Abhiniveṣa:* el acto de adherirse a la vida como si fuera un proceso que proseguirá indefinidamente; es decir, la voluntad de vivir.

Estos cinco obstáculos o impedimentos deben considerarse como otras tantas perversiones que agitan la conciencia y ocultan el estado esencial de serenidad de nuestra verdadera naturaleza. Surgen involuntaria y continuamente, afluyendo sin interrupción desde la oculta fuente de nuestra existencia fenoménica. Dan fuerza a la sustancia del yo e incesantemente construyen su ilusoria estructura.

La fuente de toda esta confusión es el juego natural de los *guṇa*, los tres "elementos, poderes o cualidades" de la *prákṛti* que mencionamos al estudiar las *leśyā* de los jaina[17] y que son: *sattva, rajas y tamas*.

1. *Sattva* es un sustantivo formado sobre el participio *sat* (o *sant*), que deriva de *as*- el verbo "ser"[18]. *Sat* significa "ser; como debe ser; bueno, bien, perfecto" y en consecuencia *sattva* significa "el estado ideal de ser; la bondad, la perfección, la pureza cristalina, la claridad inmaculada, y la completa quietud". La cualidad de *sattva* predomina en los dioses y en los seres celestes, en las personas desinteresadas y en los hombres dedicados a fines puramente espirituales. Éste es el *guṇa* que facilita la iluminación. Por lo tanto, el primer objetivo del *Yoga* enseñado por los *Yoga-sūtra* de Patáñjali es aumentar la existencia de *sattva* para purgar gradualmente la naturaleza humana del *rajas* y el *tamas*.

2. El sustantivo *rajas* significa, literalmente, "impureza"; con referencia a la fisiología de la mujer, significa "menstruación"; y, en una acepción más general, "polvo". La palabra se relaciona con *rañj*-, *rakta*, "rojez, color" y con *rāga*, "pasión". El polvo aludido es el que el viento levanta continuamente en una tierra donde no llueve por lo menos diez meses por año; porque en la India, salvo en la estación de las lluvias, lo único que apaga la sed del suelo es el rocío nocturno. Del suelo reseco suben a cada instante partículas que se arremolinan en el aire, empañando la serenidad del cielo y cubriéndolo todo. Por el contrario, en el período de las lluvias todo este polvo se asienta, y durante el otoño, la hermosa estación que sigue a las lluvias, cuando el sol ha puesto en fuga a las pesadas nubes, el cielo está claro e inmaculado[19]. Por esta razón la palabra sánscrita que significa "otoñal": *śā'rada* (derivada del sustantivo *śārad* = "otoño") significa también "fresco, joven, nuevo, reciente", y *vi-śā'rada* ("caracterizado por plenitud o abundancia de *śā'rada*") significa "listo, hábil, capaz, versado o instruido en algo, docto, sabio". Es decir: el intelecto del sabio se caracteriza por la gran visibilidad del firmamento

[17] Supra, págs. 186-188.

[18] Comparese con las palabras españolas "pre*sente*", "aus*ente*" (*sant*), y también "*es*encia" "*es*encial" (*as*-).

[19] El otoño hindú, en este sentido, es comparable al veranillo de San Martín (o de San Juan).

otoñal, que es transparente, inmaculado y completamente claro, en tanto que el intelecto del necio está lleno de *rajas*, el rojizo polvo de la pasión. El *rajas* empaña el aspecto de todas las cosas, oscureciendo la vista no solo del universo sino también la de uno mismo. Así, produce oscuridad intelectual y moral. Entre los seres mitológicos, el *rajas* predomina en los titanes, los antidioses o demonios que representan la voluntad de poderío en toda su fuerza, temerarios en su persecución de la supremacía y el esplendor, hinchados de ambición, vanidad y jactancioso egoísmo. El *rajas* es evidente por todas partes entre los hombres, como fuerza motriz de nuestra lucha por la existencia. Es lo que inspira nuestros deseos, agrados, desagrados y competencias, y la voluntad de gozar del mundo. Obliga a hombres y bestias a luchar por los bienes de la vida sin preocuparse por las necesidades y sufrimientos de los demás.

3. *Tamas* (cf. la voz latina *tene-brae*, de donde procede nuestra voz "tinieblas"); literalmente: "oscuridad, negro, azul negro"; espiritualmente: "ceguera";connota la inconsciencia que predomina en los reinos animal, vegetal y mineral. Al *tamas* se debe toda falta de sensibilidad, toda frialdad, crueldad e inercia. Es causa de melancolía, ignorancia, error e ilusión. Lo obtuso de la materia aparentemente inanimada, la muda e implacable lucha de las plantas por conseguir suelo, humedad y aire, la insensible codicia de los animales en su búsqueda de alimentos y su despiadada costumbre de devorar sus presas constituyen algunas de las manifestaciones primordiales de este principio universal. El *tamas* se manifiesta en el plano humano por la insensible estupidez de quienes están más centrados en su yo, más autosatisfechos: los que consienten a cualquier cosa que ocurra siempre que su sueño, su seguridad y sus intereses personales no sean molestados. Es el poder que mantiene unido el andamiaje del universo, la estructura de toda sociedad y el carácter del individuo, equilibrando el peligro de la explosión que acecha al incesante dinamismo del principio de *rajas*.
El primero de los cinco impedimentos, la *avidyā*, la falta de conocimiento verdadero, es el principal sostén de este juego e interacción inacabables de los tres *guṇa*. La *avidyā* permite que el ciego impulso de la vida siga su curso, atraído y torturado al mismo tiempo por sus propios principios. Los otros cuatro impedimentos *(ásmítā*, la burda noción de que "yo soy yo"; *rāga*, el apego; *dveṣa*, la repugnancia; y *abhiniveṣa*, la voluntad de vivir) no son más que otras tantas transformaciones o inflexiones de esta causa primordial, la persistente ilusión de que, en alguna forma, los valores

transitorios y perecederos de la existencia terrestre y celeste pueden llegar a convertirse en una fuente de pura y permanente felicidad. La *avidyā* es la desgracia común a todos los seres vivos. En los hombres, turba con su hechizo la facultad de razonar, provocando falsas predicciones y deducciones erróneas. A pesar de que los bienes de la vida son intrínsecamente impuros y necesariamente causan sufrimiento, pues carecen de sustancia, seguimos considerándolos y discutiéndolos como si fueran absolutamente reales. La gente cree que la tierra es eterna, que el firmamento con las estrellas y la luna es imperecedero, que los dioses que viven en moradas celestiales son inmortales, cuando nada de esto es verdadero. En realidad, la verdad es precisamente lo contrario de estas creencias populares.

Hay que observar que, mientras para la concepción esencialmente materialista de los jaina, lo opuesto primario y universal del *jīva* era el *ajīva*[20] en este caso, en el que el problema de la liberación se considera desde un punto de vista psicológico, el principio crucial que debe combatirse es *avidyā.* La fuerza que da motivaciones a la existencia procede de una constante tendencia del erróneo pensamiento afectivo, el cual produce una vigorosa multiplicidad de creencias falsas que sostienen la vida. Todo ente fenoménico, queriendo proseguir indefinidamente, trata de no pensar en su propio carácter transitorio y se resiste a observar los múltiples síntomas, que lo rodean y que muestran que todas las cosas están sujetas a la muerte. Por lo tanto, los *Yoga-sūtra* dirigen la atención hacia la inestabilidad de las cosas en las que se basa la vida: el universo; los cuerpos celestes que con sus rotaciones miden y marcan el paso del tiempo; y hasta los mismos seres divinos, “los que ocupan altas, posiciones”, que son los que dirigen la ronda. El hecho innegable, de que, por naturaleza, inclusive estas grandes y aparentemente duraderas presencias tienen que perecer, garantiza el carácter transitorio, pasajero y engañoso de todo el resto.

Los cinco impedimentos juntos distorsionan todos los objetos, de la percepción provocando así nuevos equívocos a cada momento. Pero el *yogin,* a lo largo de su preparación, los ataca sistemáticamente y de raíz. Y, en efecto, se disipan, desaparecienco poco a poco, a medida que el *yogin* va venciendo en sí esa ignorancia (*avidvā*) de la cual todos ellos derivan. Se tornan cada vez menos eficaces. y finalmente desaparecen. En efecto, cada vez que el *yogin* entra en el estado de absorción introvertida, los equívocos

[20] Cf. supra, pág. 219.

caen en un momentáneo sopor y, en estos momentos en que no actúan, su mente cobra conciencia de nuevos conocimientos, mientras que en los estados de conciencia que generalmente se consideran "normales", que son la única fuente de *nuestra* experiencia, los cinco impedimentos esclavizan el conocimiento, manteniendo a la totalidad del universo bajo un tiránico hechizo de impotente fascinación.

Desde el punto de vista occidental, toda la categoría de los "impedimentos" *(k1eśa)* podría resumirse en el término "personalidad". Los impedimentos son el manojo de fuerzas vitales que constituyen el individuo y que lo ligan al mundo circundante. Los impedimentos son: nuestra adhesión al yo, nuestra concepción usual y concreta de lo que es el yo, nuestra espontánea entrega a los gustos y antipatías que diariamente guían nuestra conducta y que, más o menos inconscientemente, son los elementos más apreciados de nuestra naturaleza. A través de todos ellos se encuentra el primitivo anhelo de los seres vivos —común a hombres y gusanos—, el *abhinivešа:* la tendencia que nos obliga a seguir existiendo. Desde lo hondo de la naturaleza de cada ser fenoménico asciende el grito universal: "¡Que yo no mueral! ¡Que yo pueda seguir creciendo!"[21]. Cara a cara con la muerte, éste es el último deseo, "aun en los sabios". Y, según la teoría india de los renacimientos, esta voluntad de vivir tiene fuerza suficiente para transportar al individuo más allá del abismo de la muerte y hacerlo renacer en una nueva encarnación, obligándolo a conseguirse un nuevo cuerpo, otra máscara, otro atavío, con los cuales seguir viviendo. Además, este anhelo surge espontáneamente y de suyo; no es efecto del pensar; pues ¿por qué una criatura recién nacida y sin experiencia de la muerte habría de retroceder ante ella?[22]

Este grito y anhelo elementales que muestran la tendencia a expandirse y aun a multiplicarse en nuevas formas con el fin de burlar la inevitable condena de la muerte individual ha sido claramente expresado en la descripción historiada de uno de los grandes mitos hindúes del período brahmánico (*ca*. 900-600 a. C.), en el cual se cuenta la historia del primer impulso de Prajā'pati, el "Señor de las Criaturas", por medio del cual creó el mundo. Este antiguo dios creador no era un abstracto espíritu divino, como el que aparece en los primeros capítulos del Antiguo Testamento, el cual flotando en el puro vacío, alejado del confuso tumulto producido por

[21] *Yoga-sūtrā* 2. 9, Comentario. Woods, op. cit., pág. 117.

[22] Cf. ib., pág. 118.

el oscuro mundo de la materia, creó el universo con la pura magia de las órdenes dictadas con su santa voz, dando origen a todas las cosas con solo pronunciar sus nombres, Prajā'pati era más bien la personificación de la materia, que todo lo contiene, y de la fuerza vital misma, que anhela desarrollarse en prolíficos mundos. El mito nos dice que Prajā'pati fue obligado a crear por dos impulsos. Por una parte, sintiéndose solo, desamparado y temeroso, creó el mundo para rodearse de compañía; pero, por otra parte, también sentía el deseo de dejar derramar su sustancia, por lo cual se dijo a sí mismo: "¡Queyo me multiplique y produzca criaturas[23]!" Esta doble actitud de desamparo y de deseo, en la cual el personaje se encuentra abandonado en la Nada total y al mismo tiempo surge para manifestar la fuerza vital creadora que posee interiormente, representa en forma mítica el sentido del grito primario y universal. El dios creador hindú personifica la doble tendencia ínsita en todos los seres vivos por doquier. El temor que nos produce la idea de la muerte y, al mismo tiempo, el valeroso impulso a crecer y a multiplicarnos indefinidamente hasta convertirnos en un universo completo por medio de nuestra progenie, son los dos aspectos complementarios del único impulso fundamental a seguir siempre adelante. Los cinco *kleśa* comprenden, por lo tanto, esa herencia de tendencias que ahora y siempre hace prosperar a las criaturas. Estos "impedimentos" son las propensiones involuntarias e inconscientes que actúan en el interior de toda criatura viva y la arrastran a través de la vida. Además, según la concepción india, estas tendencias han sido heredadas de existencias anteriores; son las fuerzas que han producido nuestro actual nacimiento. De aquí que la primera tarea de la filosofía del *yoga* sea destruirlas, arrancándolas de cuajo.

Para ello es necesario que se disuelva decididamente no solo la personalidad humana consciente sino también el inconsciente impulso animal que sostiene la personalidad: la ciega fuerza vital que está presente "tanto en el gusano como en el sabio" y que ávidamente se adhiere a la existencia. En efecto: solo rompiendo estas dos esferas de resistencia natural (la resistencia moral y la resistencia biológica) el *yogin* puede experimentar, como núcleo de su ser, ese *púruśa* que se mantiene apartado de los gritos de la vida y del constante fluir del cambio. Solo como resultado del más severo y completo proceso de desapego e introversión se

[23] *Śatapatha-Brā'hmana* 2.2.1; 6.1. 1-9, 11.5.8.1. Compárese *Bṛhadāráṇyaka-Upánisad* 1.2, 1-7 y 1.4, 1-5.

puede alcanzar este sereno sustrato, liberarlo y hacerlo conocer a la conciencia. Con tal fin existen tres líneas o caminos de disciplina en el *yoga*: 1) el ascetismo; 2) el "aprendizaje de la enseñanza sagrada"; y 3) la completa entrega a la voluntad y a la gracia de Dios.

1) El ascetismo es un ejercicio preliminar para purgar las impurezas que manchan nuestra naturaleza intrínseca. Estas impurezas empañan toda expresión y experiencia, impregnando todo con las huellas de actos anteriormente realizados por el cuerpo o la mente. Las huellas oscurecedoras son como cicatrices: han sido marcadas por la pasión (*rajas*) y por la inercia espiritual (*tamas*), las dos fuerzas de la parte animal de nuestra naturaleza. Los ejercicios ascéticos nos curan de tales heridas. Las prácticas ascéticas disipan estos impedimentos como el viento disipa las nubes que ocultan el cielo. Entonces la cristalina limpieza del firmamento interior del alma —la calma especular del profundo mar interior, que ni emociones ni sentimientos agitan o alteran— ilumina la conciencia. En esto consiste la iluminación liberadora y transhumana, meta de todas las crueles prácticas del yoga, que serían inexplicables sin ella.

2) "Aprender la enseñanza sagrada" significa ante todo aprender los textos religiosos de memoria y conservarlos en ella mediante la metódica recitación de plegarias, sentencias, fórmulas y las diferentes sílabas simbólicas de la tradición religiosa. Esta práctica imbuye a la mente de la esencia de la enseñanza y así consigue apartarla de las cosas mundanas, impregnándola con la piadosa atmósfera del desapego religioso.

3) La completa entrega a la voluntad y a la gracia de Dios ocurre cuando toda la personalidad adopta una actitud de devoción hacia las tareas y sucesos de la vida diaria. Cada acto de nuestra rutina cotidiana debe ser realizado con desinterés y desapego, sin preocuparnos por los efectos que pueda tener sobre nuestro yo, o por la relación que pueda guardar con él. Debe ser realizado como un servicio que prestamos a Dios, dictado, por así decir, por la voluntad de Dios, ejecutado por amor de Dios y realizado por la propia energía de Dios, que es la energía vital del devoto. Considerando los deberes desde este punto de vista, gradualmente conseguimos eliminar el egoísmo tanto de nuestras acciones como de sus resultados. Cada tarea se convierte en aspecto de un rito sagrado, ceremoniosamente cumplido con finalidad propia, sin tener en cuenta el beneficio que pueda sacar el

individuo. Este tipo de "devoción" *(bhakti)* preliminar se enseña en la *Bhágavad-Gitā* y en muchos de los textos clásicos posteriores del hinduismo. Es un ejercicio o técnica práctica de desarrollo espiritual basado en la idea de que toda obra se realiza a través de Dios, y en ofrecérsela a Él, junto con sus resultados, como una oblación.

Los *Yoga-Sūtra* enseñan que al final de una vida vivida en perfecto acuerdo con estos principios podemos alcanzar un estado en el cual los cinco impedimentos —es decir, toda la personalidad humana junto con los estratos animales e inconscientes que son su fundamento y su fuente inextinguible— quedan reducidos prácticamente a nada. Podemos "quemar las simientes" de futuras existencias individuales ignorantes "en el fuego del ascetismo". Estas simientes se han acumulado debido a las acciones voluntarias e involuntarias realizadas en esta existencia y en otras anteriores. Si no se las aniquila, echarán nuevos vástagos que producirán otros enredos, cuyo fruto será todavía otro destino de ilusorias actividades y recompensas. Sin embargo, aunque el ser humano tiene un impedimento congénito, tanto en su mente como en su carácter, puede adquirir mediante el *yoga* un entendimiento sublime y refinado que le abra el camino de la liberación y la iluminación. Limpio del polvo pasional que normalmente ofusca la atmósfera interior y de las pesadas tinieblas que rodean y oscurecen toda existencia fenoménica, el material de la naturaleza y su innata fuerza vital (*prákr̥ti*) se transforma enteramente en *sattva:* calmo, transparente, como un espejo sin mácula, como un lago sin una onda, luminoso en su quietud cristalina. Habiéndose quitado los impedimentos *(kleśa),* que normalmente quiebran y ennegrecen la visión, la iluminación se manifiesta de modo automático a la mente y la conciencía, viva se da cuenta de que es idéntica a la luz.

Así la "dieta reductora" del *yogin* va matando de hambre sistemáticamente la personalidad. No da cuartel al ingenuo culto del yo que generalmente se considera como el saludable egoísmo de las criaturas, la fuerza que permite a hombres, animales y plantas sobrevivir y salir airosos en la lucha por la existencia. Es una "dieta reductora" que extirpa hasta las tendencias fundamentales, inconscientes, vegetativas y animales, de nuestro carácter biológico. El beneficio que se obtiene cuando todo este *rajas* y *tamas* ha sido destruido y solo queda *sattva* —aislado, puro y capacitado para reflejar la verdadera naturaleza de nuestro ser auténtico— es la visión de un núcleo *(púruśa)* desligado del reino de los *guṇa* y distinto de todo lo que antes parecía constituir la personalidad: un sublime habitante y espectador que

trasciende los planos del anterior sistema consciente-inconsciente, olímpicamente despreocupado de las tendencias que antes sustentaban la biografía individual[24]. Este anónimo "ser diamantino" no tiene nada que ver con lo que apreciábamos como carácter nuestro y cultivábamos como nuestras facultades, inclinaciones, virtudes e ideales, pues trasciende todo horizonte de conciencia que no haya sido totalmente clarificado. Estaba envuelto en las cubiertas del cuerpo y de la personalidad; pero los *guṇa* oscuros, turbios y espesos no podían revelar su imagen. Solo la translúcida esencia del *sattva* clarificado le permite hacerse visible, como a través de un cristal o en las quietas aguas de un estanque. Tan pronto como es reconocido, su manifestación nos hace saber en seguida que ésta es nuestra verdadera identidad. Recordamos y saludamos a la mónada vital, aunque es distinta de todo lo que existe en este compuesto fenoménico de cuerpo y psique, que, bajo la ilusión provocada por nuestra usual ignorancia y conciencia indiscriminadora *(avidyā)*, habíamos confundido torpemente con la esencia real y duradera de nuestro ser.

El "conocimiento discriminador" *(viveka)* es el enemigo de la *avidyā* y por lo tanto constituye el principal instrumento para desembarazarnos de la fuerza de los *guṇa.* Corta a través del *tamas* y el *rajas* como un cuchillo, abriendo el camino hacia el acto por el cual tomamos conciencia de que el núcleo de nuestra identidad está separado por un gran abismo de los continuos altibajos de tendencias que atraen la atención del individuo corriente y que siempre se considera que pertenecen, de una u otra manera, al Yo. El "conocimiento discriminador" *(viveka)* discierne un estado permanente de supremo "aislamiento" *(kaivalya)* con respecto a los procesos vitales, y logra alcanzarlo. Este estado es la contraparte terrestre del de la mónada trascendente, que se revela a la conciencia interna del *yogin* absolutamente aquietado, en virtud de su claro reflejo en el lúcido, impecable espejo sáttvico de su mente. Este punto que brilla con luz propia y que permanece fijo en medio del remolino de transitorios sentimientos, emociones, engaños y espejismos que se van sumando —el núcleo más íntimo y fundamental de la naturaleza, la cristalina chispa del ser— queda brillantemente revelado y es inmediatamente conocido como base y cima de la existencia. Además, una vez firmemente establecidos en este punto, nunca lo abandonaremos, porque está por encima del torbellino de nuestros cambios internos y externos y más allá de todo acontecer. Desde allí puede

[24] Cf. supra, pág. 234-236, y notas de pie de página 16 y 17.

observarse el proceso vital que se desarrolla en el cuerpo y en el alma, como desde la cumbre de una alta montaña que brilla al sol por encima de una oscura tormenta pueden observarse las nubes que se desplazan por un valle.

4. INTEGRIDAD E INTEGRACIÓN

El estado de supremo aislamiento que es intrínseco a la mónada vital *(púruṣa)* —alejada de todos los procesos de la materia *(prákṛti)* que perpetúan el yo y son la vida misma del cuerpo y del alma se llama *kaivalya,* término de doble sentido. *Kaivalya* es el estado de alguien que es *kévala,* adjetivo que significa "peculiar, exclusivo, aislado, solo; puro, simple, sin mezcla ni compañía de ninguna especie; desnudo, no recubierto (como un piso)"; y al mismo tiempo significa "completo, entero, absoluto, perfecto" *(kévala-jñāna,* por ejemplo, significa "conocimiento absoluto"). En consecuencia, *kaivalya* es el "perfecto aislamiento, la emancipación final, la exclusividad y el desapego", y, también, "perfección, omnisciencia y bienaventuranza". La palabra *kévalin,* además, se usa específicamente para señalar al santo jaina o *Tírtháṅkara.* Limpio de la materia kármica, y por lo tanto liberado de la esclavitud, este ser perfecto asciende completamente solo hasta la cumbre del universo. Sin embargo, aunque aislado, penetra todas las cosas y es omnisciente, pues, desde que su esencia ha sido descargada de los rasgos que la calificaban e individualizaban, es absolutamente ilimitada. Refiriéndose al *Tírtháṅkara* y a su condición, la palabra *kévalin* expresa los dos sentidos de "aislado, exclusivo, solo" y "completo, entero, absoluto", pues ambas ideas pertenecen a la esfera de la bienaventuranza que se alcanza con la perfección.

Como hemos visto, el sistema *Sáṅkhya-Yoga* posee muchos rasgos en común con la antigua filosofía prearia conservada en las creencias de los jaina. En ambas religiones los dioses son reducidos a la categoría de superhombres celestes; gozan de sus prerrogativas y de sus altas posiciones solo por un tiempo, y luego renacen entre las criaturas de los reinos inferiores. Además, en ambos sistemas la materia *(prákṛti,* compuesta de los *guṇa* según el *Sāṅkhya-Yoga,* compuesta de *karman* de seis colores según los jaina[25]), es un principio absolutamente indisoluble, de manera

[25] Cf supra, págs. 186-188.

que el mundo, junto con sus criaturas visibles y tangibles, se concibe como algo totalmente real: no es un mero producto de la ignorancia *(avidyā),* como en la concepción vedantina ortodoxa. Además, las mónadas vitales: los *púruṣa,* los *jīva* son también reales. Son entidades separadas distintas de la materia, y son innumerables. Esta idea es también contraria a las enseñanzas del *Vedānta.*

En efecto, el *Vedānta* es no-dualista. En lugar de fundar el universo en una legión de entidades espirituales eternas *(jīva, púruṣa)* sumidas en la sustancia de una esfera material eterna *(ajīva, prákṛti),* a la cual se opone como su antítesis, los maestros arios sostenían que hay fundamentalmente y en última instancia una sola esencia: el *Brahman,* que se despliega en el cósmico espejismo de la multitud de seres visibles. Cada criatura parece ser un individuo distinto y se considera a sí misma como si lo fuera, pero en realidad no hay nada más que el *Brahman.* El *Brahman* es lo único que hay: es universal y no tiene acompañante, a pesar de que cada individuo experimenta al *Brahman* separadamente, en su aspecto microcósmico, psicológico, como el Yo.

En los *Yoga-sūtra,* el término *kaivalya* tiene el mismo doble sentido que en la filosofía de los jaina, no obstante que el problema de la esclavitud y de la liberación se considera ahora desde un punto de vista psicológico que en cierto modo se aproxima al ilusionismo psicológico del *Vedānta.* El término *kaivalya* denota también en este caso "aislamiento" y "perfección". El *yogin* que se ha despojado de los impedimentos *(kleśa)* que en la vida normal disminuyen la perfección del ser podrá realizarse en su propio y omnisciente aislamiento, como lo hacia el *kévalin o Tírtháṅkara* jaina, sin perderse en el *Brahman* universal, como lo hace el sabio vedantino. Pero, a diferencia del jaina, el *yogin* alcanza el *kaivalya* no limpiándose literalmente de la contaminación del *karman,* sino por un simple acto (superlativamente difícil) por el cual comprende que, de hecho y esencialmente, y a pesar de todas las apariencias, no está comprometido en los planos del cambio y la fatiga. Intacto, inalterado por los procesos de las actividades naturales de los *guṇa,* el *púruṣa* (a diferencia del *jīva* jaina) nunca es dañado o manchado, sino que permanece eternamente libre e independiente aun en el caso de seres ínfimos y a pesar del triste hecho de que la mayoría de las criaturas nunca se integrarán alcanzando la conciencia de la realización, es decir, que nunca sabrán que en esencia son *kévala*: algo "sereno, supremo, omnisciente y solitario".

Al recordar esta verdad acerca de nosotros mismos —lo cual ocurre al desaparecer los impedimentos—, nos vemos llevados simultáneamente a la obtención de poderes supranormales. Estos poderes parecen supranormales desde el punto de vista de nuestra vida ingenua y mundana vida "normal", pero al leer los textos que los describen no podemos dejar de sentir que acaso no debieran Íser considerados como supranormales sino como atributos de la prístina realidad de nuestra naturaleza, que la práctica del *Yoga* nos restaura. No son extras —milagrosas añadiduras que recibe el santo perfecto— sino propiedad original del hombre. Forman parte de la herencia humana, que nos es retenida mientras vivimos sujetos a los impedimentos. Leyendo los textos referentes a esos poderes, nos damos cuenta de lo que nos quitan los *kleśa,* pues cuando el *yogin* tiene acceso a esos poderes cobra posesión de ellos como alguien que asume los derechos y facultades que siempre le han pertenecido en su carácter de Hombre *(púruṣa, ātman, puṁs).*
El símil tradicional es el del "hijo del rey" *(rājaputra),* que ignoraba su sangre real y que era rey por derecho. Esto quiere decir que, fundamentalmente, no hay ni esclavitud ni liberación, que somos naturalmente libres. Solo a causa de una ilusión nos parece que estamos esclavizados. Cuando el *yogin* alcanza el conocimiento, no ocurre ningún cambio fundamental en su esencia; solo su concepción sufre el cambio, su comprensión de lo que es "real". Desecha las falsas nociones, que se han venido acumulando, acerca de la realidad subyacente de él y de todo lo demás, y de este modo cobra posesión de todo cuanto él es esencialmente: *rājapútravat,* "como el hijo del rey"[26], expresión que hace referencia al siguiente relato simbólico.

Había una vez un hijo de rey que, habiendo nacido bajo una mala estrella, fue sacado de la capital siendo muy pequeño y educado por un indígena primitivo y montañés, extraño a la civilización brahmánica [es decir, un descastado, ineducado, ritualmente impuro]. *De este. modo el príncipe vivió durante muchós años con la falsa idea de que era un montañés. Pero llegó un momento en que el viejo rey murió y, como no había nadie en condiciones de ser elegido para asumir el trono, un ministro de Estado, comprobando que el niño que había sido arrojado al monte unos años antes aún estaba vivo, salió a buscarlo, recorrió el desierto, halló sus*

[26] *Sāṅkhya-sūtra* 4.1.

huellas, y, al encontrarlo, le dijo: "Tú no eres un montañés; tú eres el hijo del rey." Inmediatamente el joven abandonó la idea de que era un descastado y asumió su naturaleza real, diciéndose a sí mismo: "Yo soy un rey."
Del mismo modo —continúa diciendo el texto—, *siguiendo la instrucción de un ser misericordioso* [el guru] *que declara: "Tu origen es el Hombre Primordial* (ādipúruṣa), *la universal y divina mónada vital que se manifiesta a través de la conciencia pura y que todo lo abarca espiritualmente y es completa en sí; tú eres una parte de eso", una persona inteligente abandona el error de suponer que es una manifestación o producto de la* prákṛti, *y se adhiere a su propio ser intrínseco* (svasvarūpam). *Entonces se dice a si mismo: "Puesto que soy hijo del* Brahman, *yo mismo soy el* Brahman. *No soy algo diferente del* Brahman *aun cuando esté cautivo en esta ronda del nacimiento y la muerte*[27]*".*

En esta versión del antiguo relato, la figura está expresada según la fórmula no-dual del *Vedānta:* "Tú eres Eso" *(tat tvam asi).* "Tú eres el Yo universal y único, aunque no te das cuenta de ello." Lo mismo dice el mensaje búdico: "Todas las cosas son cosas del Buddha[28]." El *saṁsára,* reino del nacimiento y la muerte, no es más que una grande y difundida ilusión, un sueño cósmico del cual debemos despertar. Desprendámonos, pues, de este estado de ignorancia, despojémonos de la idea de que somos un descastado en el desierto. Ascendamos a nuestro propio trono. También es ésta la lección del *Sāṁkhya* y del *Yoga,* pero en estos sistemas, como hemos visto, el *púruṣa* no se identifica con el "Primer Púruṣa" *(Ādipúruṣa),* el Hombre Primordial, el Fundamento Cósmico *(Brahman),* sino que es algo separado, aislado y omnipotente, porque está solo.
El "hijo del rey" se da cuenta de lo que siempre ha sido sin que él lo supiera. Nada cambia en la esfera de los hechos; solo la conciencia —su idea de lo que es— se ha transformado. Desde el momento en que adquiere "conocimiento discriminador" *(viveka),* se le revela una distinción entre su verdadera naturaleza y la máscara accidental que adoptó como miembro de su salvaje tribu de cazadores descastados, como la vivencia que tuvo el

[27] Compárese la versión española del siglo XVII que da Calderón de la historia del hijo del rey, en su célebre comedia *La vida es sueño.*

[28] *Vajracchédikā* 19. Cf. infra, págs. 422-423.

cachorro de tigre criado por las cabras[29]. Aceptando la realidad de su carácter tal como ahora lo percibe, el "hijo del rey" se descubre a sí mismo y queda aislado *(kaivalya)* de su vida anterior y de todo lo que ella contenía, descartando la máscara de la aparente personalidad. El pasado simplemente se desvanece. El "hijo del rey" surge de su vida anterior como de un sueño y, a la luz meridiana de lo que ahora sabe, siente realmente que es el hijo de un rey, con poderes y prerrogativas reales. Se ha unido, finalmente, a la oculta plenitud de su verdadera naturaleza *(kaivalya)*, y nunca más será cubierto por las burdas deformidades que en toda su vida anterior velaron su perfección suprema.

Es evidente la relación entre este ejemplo indio de un principio espiritual y la ciencia psicoanalítica de Occidente. Después de disipado el factor regresivo ("impedimento", "fijación"), el recuerdo es automático. Habiéndose destruido un solo error profundamente arraigado, se disuelve todo un conjunto de ignorancias oscurecedoras y la vida cambia. Este despertar transforma completa e inmediatamente tanto el propio rostro como el aspecto del mundo.

En este relato hindú no se dice expresamente que el príncipe haya matado a su padre, pero es notable el paralelo de esta narración con la de la tragedia de Edipo. Se nos dice que el príncipe oriental fue llevado al exilio porque constituía una amenaza para el reino de su padre, lo que equivale a decir que amenazaba la vida de su padre. En la historia de la India, como en todas partes, la regencia de despóticos reyes fue siempre amenazada por el nacimiento de un hijo. Kauṭilya, en su tratado de ciencia política titulado *Arthaśastra*, discutió este peligro como un problema clásico. En el libro I, capítulos XVII-XVIII, resumió exhaustivamente las técnicas clásicas para solucionarlo. Ya hemos citado el caso de un hijo que mató a su padre ocultándose bajo el lecho de su madre[30]. En la historia de Oriente abundan las novelas familiares de esta especie.

El gran rey Bimbisara, en su vejez, fue cegado por su hijo Ajātaśatru, que luego lo tuvo prisionero en una mazmorra para no cometer el crimen de parricidio, castigado con la pena capital. Y en la época musulmana (según cuenta ibn-Baṭṭūṭa), el viejo pero vigoroso sháh Ghiyāsu-d-dīn Tughlak, al regresar a Tughlakābād, capital construida por él al sur de Delhi, donde tenía su gran tesoro, fue muerto por la caída de un techo traidoramente

[29] Cf. supra, págs. 7-9.

[30] Supra, pág. 107.

planeada por su hijo Ulugh Jān, que ya antes (durante la expedición a Warangal) había mostrado evidente deslealtad a su padre[31]. El célebre emperador mogol Shāh Jahān, constructor del Taj Mahal, fue destronado por su hijo Aurangzeb en 1658, y tenido prisionero hasta su muerte en 1666[32]. Y sabemos que el rey Aśoka, siguiendo el oportuno consejo de su incomparable ministro Kauṭilya, conjuró un peligro similar poniendo a su hijo Kunāla bajo custodia en un fuerte de fronteras, donde el joven príncipe fue cegado. En este preciso caso, aparentemente, como sin duda en muchos otros de esta clase, la catástrofe fue resultado de una intriga urdida por la reina, muy parecida a la que encontramos en la clásica leyenda de Fedra e Hipólito. El joven había rechazado el amor de su madrastra, que probablemente hubiera acarreado el asesinato de su padre y su propio advenimiento al trono con la reina como consorte. Luego, cuando fue arrojado a una celda, la reina envió al guardia una orden ambigua que fue interpretada como un mandato para que se privara de la vista al joven prisionero[33].

Lo que el psicoanálisis trata como situación básica de la relación ambivalente padre-hijo, más o menos relegada al inconsciente pero descubrible en los sueños y otras manifestaciones espontáneas, ha sido una situación prácticamente permanente en la vida de los reyes. Muchos ejemplos de ella se encuentran en la mitología griega, que refleja la historia primitiva, prearia, de las dinastías pelasgas, y también en la historia de Roma, como nos la cuentan Tácito, Suetonio y Gibbon. El dios Zeus renunció a la diosa Tetis cuando comprendió que un hijo de ella iba a eliminarlo, como él había eliminado a su propio padre, Cronos; y el anciano rey de Argos, Acrisio, confinó a su hija Dánae a una torre, cuando un oráculo declaró que un hijo de ella (aún no concebido) lo mataría.

Se trata de un motivo fundamental, conocido por toda la humanidad, que ha sido utilizado por los filósofos prácticamente en todo el mundo como una notable imagen del individuo que cobra conciencia de sus derechos. El padre físico y la esfera de su herencia (es decir, todo el dominio de sus sentidos físicos y órganos de la razón, así como las costumbres heredadas y

---

[31] Cf supra, pág. 97 (ibn Baṭṭūṭa , vol. III, págs. 212-213).

[32] *Encyclopaedia of Islam*, 1934, vol. IV, pág.257

[33] *Aśokāvadāna* 2.3.1. ('Fraducido por J. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka dans les textes indiens et chinois*, Annales du Musée Guimet, Bibliothéque d'études, tomo 32, París, 1923, págs. 281 sigs.) Cf. también Vincent A. Smith, *Aśoka, the buddhist emperor of India*, Oxford, 1901, págs. 188-189.

los prejuicios de la raza) deben ser puestos a un lado si uno quiere entrar en posesión del propio yo intrínseco. En la parábola del hijo del rey, como en la del tigre en el rebaño de cabras, esta metáfora está suavizada, pero al mismo tiempo resulta más vívida debido a que la imagen de la vida que debe trascenderse es la del padre adoptivo, en tanto que las naturalezas del rey y del tigre son los símbolos de la realidad que debe ser asumida. La metáfora tradicional es objeto de una transferencia común, y al mismo tiempo aparece mejorada[34]. El sentido del símbolo es que para llegar a estar integrado, aislado, realizado, y totalmente maduro (*kéva1a*) el candidato a la sabiduría tiene que romper el hechizo de todo lo que su mente y sus sentimientos han imaginado como propio.

Porque, de acuerdo con el pensamiento indio y con ciertos filósofos clásicos occidentales como Platón, la tarea última y verdadera de la filosofía trasciende el poder y los alcances de la razón. Para tener acceso a la verdad hay que pasar más allá del ámbito del pensamiento ordenado. Y, por lo mismo, no se puede enseñar la verdad trascendente mediante la lógica, sino solo por medio de fecundas paradojas, símbolos e imágenes. Allí donde un pensador razonante, después de avanzar paso a paso, se vería obligado a detenerse (sin aliento, por así decir, en los confines de la estratosfera, jadeando por falta de oxígeno, desfalleciendo con dificultades pulmonares y cardíacas), la mente todavía puede seguir avanzando. La mente puede elevarse y entrar en la sublime esfera en alas de los símbolos que representan la Verdad que está más allá de los pares de opuestos; esas alas le permiten eludir las trampas del principio fundamental de la vulgar lógica humana, el pedestre principio de la incompatibilidad de los opuestos. Porque lo de “trascendente” significa el acto de trascender (entre otras cosas) las leyes lógicas fundamentales del espíritu humano, que señalan también sus limitaciones.

Se dice que un principio es “`trascendente” cuando efectivamente comprende la identidad de elementos en apariencia incompatibles, que representan una unión de cosas que en plano lógico se excluyen entre sí. La verdad trascendente comprende una “coincidencia de opuestos” *(coincidentia oppositorum)* que siempre reaparece, y se caracteriza, en consecuencia, por un constante proceso dialéctico. La secreta identidad de los incompatibles se revela irónicamente en la constante transformación de

[34] Gran cantidad de elocuentes ejemplos en Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero,* Nervous and Mental Discase Monograph Series, nº 18, NuevaYork, 1914.

las cosas en sus antítesis: el antagonismo no es más que la cortina que encubre la identidad. Tras la cortina, las fuerzas en pugna están armonizadas, el dinamismo cósmico está quieto, y la paradoja de la unión de caracteres y fuerzas contrarias se realiza *in toto,* pues donde lo uno y lo múltiple son idénticos se conoce al Ser eterno, que es al mismo tiempo la fuente y la fuerza de la abundante diversidad del perpetuo devenir del mundo.

Aunque se lo llama Ser *(sat)* verdadero y único, este trascendente es conocido también con el nombre de No-Ser *(ásat),* porque es el inefable punto *de donde las palabras se vuelven, junto con la mente, no habiendo alcanzado [su objeto]*[35], como los pájaros que vuelan para llegar al sol se ven forzados a regresar. Pero, por otra parte: *Quien conoce la gloria del* Brahman *no teme absolutamente a nada. En verdad, a aquél no lo atormenta la pregunta "¿Por qué no obré bien? ¿Por qué obré mal?" Quien así conoce se desembaraza de estas dos cuestiones y se asegura el Yo para sí, liberándolo*[36].

5. PSICOLOGÍA SĀṄKHYA

En la forma adoptada por los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga,* la filosolía prearia, dualista y realista, y su cosmología llegaron a ser aceptadas por la ortodoxia brahmánica y aun se convirtieron en una de las partes más importantes de la amplia tradición filosófica hindú. Sin embargo, Kāpila, el mítico fundador de la doctrina del *Sāṅkhya,* primeramente fue considerado como heterodoxo, y entre los primitivos expositores de *Sāṅkhya* y *Yoga* no figuran nombres de maestros brahmanes de la línea védica. En realidad, la fundamental incompatibilidad del idealismo no-dual del *Vedānta* con el realismo dualista y pluralista del *Sāṅkhya* y del *Yoga* todavía se siente aun en la *Bhágavad-Gītā,* aunque en verdad una de las principales características de esa gran obra de síntesis religiosa es el hecho de que utiliza, yuxtapuestos, los lenguajes de las dos tradiciones contrarias, para indicar que no son intrínsecamente discordes. En el siglo XV, en el *Vedāntasāra*[37], y nuevamente en el siglo XVI, en los escritos de

[35] *Taittirīya-Upániṣad* 2.9; cf. Hume, pág. 289.

[36] Ib., continuación.

[37] Cf. supra, págs. 52-56; infra, págs. 326 sigs.

Vijñanabhikṣu[38], ambas filosofías se presentan simultáneamente, según la teoría de que representan la verdad única desde dos puntos de vista. De hecho, los protagonistas de las dos escuelas han colaborado en la India durante siglos, tomando uno del otro importantes conceptos para exponer los misterios del camino que conduce a su meta común: el *mokṣa*[39].
Los maestros de la tradición brahmánica ortodoxa difícilmente habrían podido aceptar y asimilar las enseñanzas del saber no védico, aborigen, si las filosofías del *Sāṅkhya* y del *Yoga* no hubieran espiritualizado previamente el concepto de la relación que existe entre la materia vital y las mónadas vitales. Como hemos visto, el jainismo consideraba la interacción de los dos principios como si se tratara de una química sutil, como un proceso material de impregnación y difusión que tiñe el cristal de la mónada vital contaminándola con una sustancia kármica; pero en los *Yoga-sūtra* no encontramos ningún proceso concreto de esta clase. En ellos es más bien una especie de efecto óptico —una ilusión psicológica— lo que hace parecer que la mónada está esclavizada, atrapada en las redes kármicas, presa en las incesantes actividades de los diversos aspectos de la materia (*los guṇa)*[40], cuando, en realidad, es siempre libre. La esclavitud es una ilusión, en la que han caído nuestras mentes limitadas y limitantes acerca de la condición de nuestro Yo trascendente, inmutable, inmaculado. Sin embargo, las concepciones del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* en contraste con la del brahmanismo ortodoxo, consideran que la actividad de los *guṇa* no es menos real ni menos autárquica que el trascendente reposo de la mónada vital. La materia *(prákṛti*, compuesta de los *guṇa)* cubre *rea1mente* la mónada vital; no es un añadido meramente ilusorio y engañoso. Las actividades de los *guṇa* son transitorias en lo que respecta a sus detalles cambiantes, pero permanentes en su continuo devenir. Con todo, en el plano individual, los efectos de los *guṇa* pueden alcanzar un estado de "cesación" *(nirodha):* a consecuencia de un reajuste óptico, podemos llegar a darnos cuenta de que la mónada vital está muy alejada de todo lo que parece entrar en ella y darle color, pues aunque la materia y sus actividades *(prákṛti* y los *guṇa)* son reales, la participación de la mónada vital *(púruṣa)*

[38] Cf. supra, pág. 233, nota 10.

[39] El principal eslabón entre ambas tradiciones, por lo menos desde el período de las *Upániṣad* y de la *Bhágavad-Gītā*, ha sido la doctrina de que la entrega devocional *(bhakti)* debe ser practicada como paso previo al desapego.

[40] Cf. supra, págs. 236-238.

en ellas es ilusoria, como, la presencia de un hombre dentro del marco y de la materia de un espejo. Un abismo infranqueable separa al *púruṣa* del cambiante juego de los *guṇa:* ambos son heterogéneos, aunque tanto el *púruṣa* como los *guṇa* sean igualmente reales. Esta teoría difiere sustancialmente del no-dualismo de la concepción vedantina[41].
El *Yoga* puede definirse como una disciplina que trata de proporcionar una experiencia del soberano distanciamiento y aislamiento del núcleo suprapersonal de nuestro ser, aquietando las actividades espontáneas de la materia que, como una corteza corporal y psíquica, normalmente envuelve a la mónada vital. El *Yoga* se basa en una doctrina de funcionalismo psicológico, y la demuestra. Crea y luego trasciende y disuelve varios planos o mundos de experiencia, y así da a conocer la relatividad de todos los estados de la realidad, pues cuando se ve que el mundo íntimo no es más que una función de los órganos psíquicos internos, entonces; el universo externo, visible y tangible, puede comprenderse, por analogía, como consecuencia de una operación que las energías de los órganos externos realizan hacia afuera. Permitiendo que las energías fluyan por estos órganos y retirando luego esas mismas energías a esferas internas, no menos inmediatas y "reales", experimentamos el mundo externo como algo con lo cual podemos entrar en contacto a voluntad y, por consiguiente, construido o desconectado por el esfuerzo del *yogin,* que hasta puede disolverlo. Todo depende de si nuestras facultades sensoriales son dirigidas hacia sus usuales "planos de proyección" *(ā'yatana)* o retiradas de ellos. Como requisito indispensable para controlar y experimentar este funcionalismo, tenemos que independizarnos absolutamente de todos los pares de opuestos *(dvandva)* que asaltan y reducen al hombre desde fuera. Solo el *yogin* completo, que controla perfectamente su microcosmos, puede disolver las entidades que pertenecen al reino macrocósmico del nombre y la forma, y hacerlo reaparecer a voluntad. En efecto: la mente humana, con sus contenidos y su sabiduría, en cada caso particular está condicionada por el peculiar equilibrio de los *guṇa* que actúan en el carácter y disposiciones de cada individuo. Sus ideas, creencias y conocimientos, y hasta lo que ve a su alrededor, son en última instancia solo funciones o reflejos de su particular manera de ignorar. Esta *avidyā* es la red que lo caza y lo sostiene como personalidad. Inclusive sus experiencias de ultratumba estarán

[41] Cf infra, págs. 322 sigs.

determinadas por esta limitación, que intangiblemente limita y encadena su ser[42].

De acuerdo con el análisis de la psique realizado por la filosofía del *Sāṅkhya* y adoptado por las disciplinas del *Yoga,* el hombre es "activo" (*kártr̥*) a través de los cinco "órganos de acción" y "receptivo" *(bhóktr̥)* a través de los cinco "órganos de percepción". Estos dos conjuntos de cinco órganos cada uno son los vehículos de su espontaneidad y receptividad, respectivamente. Se los conoce con el nombre de "facultades que actúan hacia afuera" *(bāhyéndriya)* y funcionan como si fueran puertas, en tanto que el "intelecto" *(manas),* la "yoidad" *(ahaṅkāra),* y el "juicio" *(buddhi)* hacen de porteros. Estos tres últimos, tomados en conjunto, constituyen el llamado "órgano interno" *(antahkáraṇa):* son las potencias que abren y cierran las puertas inspeccionando, controlando y registrando todo lo que pasa.

Al cuerpo se lo describe como una ciudad o palacio real en el cual el rey mora inactivo (según la costumbre oriental) en medio de las actividades de su personal. Las facultades sensoriales externas son comparables a jefes de aldea que cobran impuestos a los dueños de casa y pasan el importe recogido al gobernador local, que a su vez lo presenta al canciller del rey. Es decir, las experiencias de los sentidos son recogidas y registradas por el *manas,* apropiadas por el *ahaṅkāra* y luego entregadas a la *buddhi,* el canciller del rey *(púruṣa).*

Las diferentes facultades sensibles son mutuamente antagónicas, pero colaboran automáticamente, como la llama, la mecha y el aceite de una lámpara, para alejar las tinieblas y dar luz a las formas y colores que nos rodean. Como hemos visto, las diez "facultades que actúan hacia afuera" *(bāhyéndriya)* se clasifican en dos grupos: 1) el de las cinco "facultades de receptividad y aprehensión *(jñánéndrya),* que son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; y 2) el de las cinco "facultades de espontaneidad o acción" *(karméndriya):* habla, prensión, locomoción, evacuación y procreación[43]. Las actividades son de materia sutil, pero los órganos en los que tienen su sede son de materia burda; a diferencia de los órganos, las facultades no son perceptibles, pero puede inferirse su existencia a partir de

[42] La idea de Swedenborg de la vida y de la muerte es un exacto equivalente de esta teoría kármica del *Sāṅkhya* y el *Yoga*.

[43] Cf. supra, pág. 186.

sus actividades. El *guṇa rajas* prevalece en las de acción en tanto que en las de percepción domina el *guṇa sattva.*
Como el "ntelecto" *(manas)* colabora directamente con las diez facultades, se lo cuenta como número once y se lo llama "sentido interno", *(antar-índríya).* Como hemos dicho, es comparable al gobernador local que recoge las experiencias de los sentidos externos y las presenta al ministro de finanzas *(ahaṅkāra,* la función del yo), de donde pasan al canciller *(buddhi,* la facultad de juzgar). *Manas, ahaṅkāra y buddhi* juntos constituyen el "órgano interno" *(antahkárṅa)* que se dice es de tamaño mediano *(mádhyama-parimāṅa),* ni pequeno ni muy grande. De este triple órgano proceden las actividades de las "alientos vitales" conocidos a través de las cinco manifestaciones siguientes[44]: 1) *prāṇa,* el "aliento que va hacia adelante" o aire expirado, que penetra por todo el cuerpo, desde la punta del dedo gordo del pie pasando por el ombligo y el corazón hasta llegar a la punta de la nariz; 2) *apāna,* el "aliento opuesto o, que va hacia abajo", o aire inspirado que prevalece en la garganta, costillas dorsales, intestinos, órganos sexuales y piernas; 3) *samādna,* el "aliento igualador" que digiere y asimila, y está centrado en los órganos digestivos, el corazón, el ombligo y todas las articulaciones; 4) *udāna,* el "aliento ascendente", que está en el corazón, la garganta, el paladar, el cráneo y el entrecejo; y 5) *vyāna,* el "aliento compenetrante" que actúa en la circulación, la respiración, y la distribución de los jugos vitales y se encuentra difuso por todo el cuerpo. Estos cinco *prāṇa* constituyen y mantienen el sistema corporal, pero solo pueden hacerlo en virtud del *púruṣa,* que se halla presente como un rey.
El *ahaṅkāra,* la función del yo, nos hace creer que tenemos deseos de actuar, que sufrimos, etcétera; pero en realidad nuestro ser real, el *puruṣa,* carece de tales modificaciones. El *ahaṅkāra* es el centro y primera fuerza causante de "ilusión" *(abhimāna).* El *ahaṅkāra* es el concepto erróneo, fantasía, suposición o creencia que refiere todos los objetos y actos de la conciencia a un "yo" *(áham).* El *ahaṅkāra* —"el hacer *(kāra)* decir 'yo' *(áham)*"— acompaña todos los procesos psíquicos, produciendo la errónea idea de que "yo digo, yo veo, yo soy rico y poderoso, yo gozo, yo voy a sufrir", etcétera. Es, pues, la causa primera del crítico "concepto erróneo" que persigue a todos los fenómenos de la experiencia fenoménica; es decir, la idea de que la mónada vital *(púruṣa)* participa de los procesos de la

[44] Estos cinco aires vitales no son "burdos" sino "autiles", y no deben confundirse con la respiración del sistema pulmonar.

materia viva *(prákṛti)* y aun se identifica con ella. Por efectos del *ahaṅkāra* nos apropiamos continuamente de toda lo que pasa en los dominios de lo físico y lo psíquico, añadiéndole perpetuamente la falsa noción (y aparente experiencia) de un sujeto, (un "yo") de todos los hechos y penas. El *ahaṅkāra* se caracteriza por el predominio del *guṅa rajas,* pues su principal interés reside en la acción.

En cambio la *buddhi* es predominantemente sáttvica, es decir, se caracteriza por un predominio del *guṅa sattva,* pues es la facultad de tomar conciencia. La *buddhi* recibe el nombre de *nahān,* "el gran principio o sustancia primaria", y también en neutro, *máhat,* "lo Grande". la raíz verbal *budh-* significa "despertar, sacar del sueño, volver en sí o recobrar la conciencia; percibir, notar, reconocer, observar; saber, comprender, entender; considerar, estimar; pensar, reflexionar". Por consiguiente, el gerundio *buddhi* significa "volviendo a la conciencia, recobrándose de un desfallecimiento"; y también, "presencia de ánimo, facilidad de ingenio, intención, propósito, proyecto; percepción, comprensión; impresión; creencia, idea, sentimiento, opinión; intelecto, entendimiento, intefigencia, talento; información, conocimiento; discriminación, juicio, y discermmiento".

Según la doctrina del *Sāṅkhya,* la *buddhi* es la facultad de lo que se conoce con el nombre de *adhyavasāya,* es decir, "determinación, resolución, esfuerzo mental; conciencia, sensación, opinión, creencia, conocimiento, discriminación y decisión". Todos estos procesos espirituales tienen lugar dentro del hombre, pero no están a su disposición según su voluntad consciente. No somos libres para sentir, conocer y pensar precisamente como queremos. Esto significa que la *buddhi* precede al *ahaṅkāra* tanto en jerarquía como en poder. Las diversas formas de juicio y de experiencia de acuerdo con las cuales reaccionamos ante las impresiones nos controlan más de lo que nosotros las controlamos; no estamos en condiciones de tomarlas o dejarlas. Aparecen desde dentro como _manifestaciones de la sustancia sutil de nuestro carácter; son lo que constituye ese carácter. De aquí que, aunque al tomar una decisión podemos creer que somos libres y que actuamos según la razón, en realidad seguimos a la *buddhi,* nuestra naturaleza "inconsciente".

La *buddhi* comprende la totalidad de nuestras posibilidades emocionales e intelectuales, que se conservan alejadas, como en el fondo de la función de nuestro yo. Constituyen la naturaleza total que continuamente se hace consciente (es decir, manifiesta a nuestroyo) a través de todos los actos

denotados por el término *buddhi.* Como un gran depósito de las materias primas permanentes de nuestra naturaleza, que continuamente se presentan a la conciencia y a la función del yo desde dentro, la *buddhi* es múltiple por sus productos y expresiones, maravillosa por su universalidad; por esta razón se la llama "el Grande", *mahān.* Además, los sinónimos de *buddhi* en la literatura popular revelan también la amplitud de su abundancia suprapersonal, pues expresan los diferentes aspectos bajo los cuales se manifiesta. En el lenguaje popular, la *buddhi* recibe el nombre de *mana*[45]*:* "mente, entendimiento, percepción y conocimiento"; y también el de *mati:* "conocimiento, juicio, resolución, determinación; intención, propósito, proyecto; estimación, consideración; consejo; recuerdo, memoria". Dentro de este gran almacén de nuestras potencias psíquicas se encuentran, unas al lado de las otras, nuestras facultades intelectuales, volitivas y emocionales. De aquí que "lo Grande" *(mahan)* también es conocido con los nombres de *prajñā,* "sabiduría, discernimiento"; *dhī,* "intuición, visualización, imaginación, fantasía"; *khyāti,* "conocimiento, el poder de distinguir los objetos por sus nombres apropiados". *smṛti,* "recuerdo, memoria", y *prajñāna-sántati,* "la continuidad del saber". La *buddhi* pone de manifiesto lo inconsciente utilizando para ello toda clase de proceso psíquico analítico y creador, y estos procesos son activados desde dentro. Por ellos nos hacemos conscientes de la totalidad de nuestra conciencia solo a posteriori, a través de sus manifestaciones y reacciones en forma de sentimientos, recuerdos, intuiciones, ideas, y de las elecciones que hacemos por medio del intelecto o la voluntad.

Otro sinónimo corriente de *buddhi* es *citta. Citta,* el participio del verbo *cint-/cit-,* "pensar", denota todo lo experimentado o actuado por la mente. *Citta* comprende: 1) observar; 2) pensar, y 3) desear o intentar; es decir, tanto las funciones de la facultad de razonar como las del corazón. En efecto, normalmente ambas funcionan como si fueran una sola, estrechamente entretejidas en la sustancia anímica de nuestra naturaleza. Cuando el pensamiento surge en la mente, es dirigido y coloreado por nuestras tendencias e inclinaciones emocionales, hasta tal punto que se necesita una gran disciplina de concentración y crítica para aprender a separar el razonamiento (por ejemplo, en la ciencia) de los movimientos del corazón.

[45] Término que propiamente se refiere al "ntelecto"; cf. supra, pág. 254.

La *buddhi* se compone de los tres *guṇa*, pero el *Yoga* consigue que el *guṇa sattva* prevalezca[46]. Los ejercicios purifican la *buddhi,* de su original herencia de *tamas y rajas.* Quitando el primero, se disipa la oscuridad y la materia sutil de la *buddhi* se torna transparente, como las aguas de un lago de montaña. quitando el segundo, cesa la agitación y se calma el oleaje de la inquieta superficie, de modo que las aguas, que ya han sido clarificadas, se convierten en un espejo invariable. La *buddhi*, entonces, revela al *púruṣa* en su serena despreocupación, alejado de la activa y ondulante esfera de *prákṛti.*

La *buddhi* simultáneamente contiene y es la espontaneidad de nuestra naturaleza; las otras facultades *(ahaṅkāra, manas*, y los diez *índriya)* son "como abejas, que siguen el consejo de sus reyes[47]". Pero, según todas las apariencias, la influencia corre en sentido contrario: los sentidos externos entran en contacto con su ambiente; sus experiencias son asimiladas por el *manas;* el *ahaṅkāra* pone en relación el producto del *manas* con nuestra individualidad; entonces la *buddhi* decide qué es lo que hay que hacer. La primacía de la *buddhi* se encuentra, pues, muy oscurecida. Solo quítando el *rajas* y el *tamas,* el velo se torna transparente; porque entonces las potencias que se introducen en el organismo humano son las "supranormales" del "hijo del rey", y la *buddhi* se revela con su fuerza innata. Pero antes de que pueda obtenerse este efecto tiene que romperse la aparente conexión de la mónada vital con el dolor. Como hemos visto, la ilusión de la conexión se debe a que falta la discriminación, a que no reconocemos la distinción entre *púruṣa* y *prákṛti*, y particularmente entre *púruṣa* y el más sutil de los productos de la *prákṛti,* el órgano interno y las diez facultades de los sentidos. Como esta falta de "conocimiento disaiminador" *(viveka)* es la causa, es evidente que si conseguimos ese conocimiento acabará la experiencia del dolor. El *viveka* hace potible que el individuo distinga entre su propio principio vital y la materia indiferente que fluye en su derredor.

Además, la materia deja de ser activa tan pronto como uno se identifica con el *púruṣa;* por lo tanto, la *prákṛti* en acción por medio de los *guṇa* es comparable a una bailarina del serrallo, que deja de bailar tan pronto como el espectador pierde interés. Se retira de la presencia del rey cuando éste se aburre de su exhibición de los placeres y dolores del mundo. Actuando a

[46] Cf. supra, págs. 241-244.

[47] Según la ciencia natural hindú no hay abeja Reina.

través de los *guṇa*, la *prákṛti* muestra las maravillas que conocemos y amamos o sentimos como dolor, pero el ojo que da energía al espectáculo es el ojo del *púruṣa* que todo lo ilumina, y tan pronto como éste retorna a sí mismo, el espectáculo del mundo desaparece.

Debido a que la materia sutil del órgano interno asume todas las formas que le presentan los sentidos, los objetos tienden a dar a la mente una forma o carácter y a dejar en ella una impresión o memoria más o menos permanentes. No solo queda como vestigio la forma del objeto mismo, sino también los sentimientos y pensamientos asociados a ella, así como la voluntad y determinación de actuar que la forma ha provocado; y los vestigios más tarde pueden ser reanimados por el impacto de algo nuevo. De este modo se provocan recuerdos, surgen imágenes de la memoria y se funda la continuidad del deseo vital, el temor y las formas de conducta. Esto quiere decir que en las doctrinas del *Sāṅkhya* y del *Yoga* el proceso psicológico se entiende en términos estrictamente mecánicos. La incesante agitación de la transformación provocada en el órgano interno por la percepción, la emoción, el pensamiento y la voluntad no difiere específicamente de los cambios observables en el mundo exterior. En ambas esferas las transformaciones son materiales, procesos puramente mecánicos que tienen lugar en la materia; la única diferencia reside en que en el mundo exterior (que incluye, claro está, el cuerpo del sujeto) la materia es burda, en tanto que en el mundo interior es sutil.

Esta fórmula mecanicista pertenece a la esencia del *Sāṅkhya* y no solo fundamenta su psicología sino que también da la clave (le la interpretación del misterio de la metempsicosis. Dentro del cuerpo burdo, que se desintegra después de la muerte, todo ser vivo posee un cuerpo sutil interior, formado por las facultades sensoriales, los hálitos vitales y el órgano interno. Éste es el cuerpo que sigue marchando, de nacimiento en nacimiento, como base y vehículo de la personalidad reencarnada[48]. Deja la cubierta del cuerpo burdo en el momento de la muerte y entonces determina la naturaleza de la nueva existencia, pues en su interior quedan las huellas —como surcos o cicatrices— de todas las percepciones, actos, deseos y

[48] Este cuerpo sutil que se reencarna merece el nombre de “alma” mucho más que la mónada vital, aunque esto último ha sido constantemente traducido por “alma” (por Garbe y otros). Pero “alma” tampoco es muy correcto en este caso, porque el material del cuerpo sutil está esencialmente desprovisto de vida y de sentidos (*jada*); es más bien un cuerpo que un alma. Al traducir del sánscrito, es mejor no utilizar nuestro término animista occidental.

movímientos de la voluntad realizados en el pasado, de todas las propensiones y tendencias, de la herencia de hábitos e inclinaciones y la peculiar disposición a reaccionar de un modo o de otro o a no reaccionar de ninguna manera.

Los términos técnicos que designan estos recordatorios del pasado son *vā'sanā* y *saṁskāra.* La primera de estas palabras (procedente de la raíz *vas*-, "morar en, habitar") puede usarse con referencia al olor que persiste en un vestido perfumado con un vapor fragante. Una vasija de barro crudo conserva el olor de lo primero que se ha vertido en ella, y de la misma manera el cuerpo sutil está impregnado por las *vā'sanā* ("fragancias, perfumes, residuos sutiles") de todo su *karman* anterior. Estos *vā'sanā* tienden a causar *saṁskāra,* cicatrices permanentes que pasan de vida en vida.

El sustantivo *saṁskāra,* que significa "impresión, influencia, operación, forma, molde", es uno de los términos fundamentales de la filosofía hindú. Deriva de la raíz verbal *kr̥*-, "hacer". *Saṁs-kr̥*- significa "preparar, dar forma a algo para utilizarlo, cambiar o transformar"; la idea opuesta es la de *para-kr̥*-. Compárese con *prákr̥ti:* la materia tal como la encontramos, en su estado primitivo o virgen. *Prákr̥ti* es la materia prima virginal en la que todavía no se ha producido cambio, transformación o evolución. Inversamente, *saṁs-kr̥*- significa "transformar algo, adornar, agraciar, decorar". La lengua vernácula de los incultos se llama *prákr̥ta* (en español, "prácrito"), mientras que *saṁskr̥ta* (en español, "sánscrito") es la lengua clásica, con sus reglas gramaticales correctas y bien establecidas, basada en la tradición religiosa del lenguaje sacerdotal de los *Veda,* que a su vez reflejaba la lengua de los dioses y por lo tanto era un vehículo natural de la verdad divina. El verbo *saṁskr̥*- significa "purificar a una persona por medio de ceremonias escriturarias", es decir, convertir a una persona corriente, mero ser humano, en miembro de la comunidad mágica y sacramental, exento de sus anteriores impurezas y elegible como partícipe de las ceremonias tradicionales. *Saṁskāra* es, por lo tanto, "purificación, pureza; investidura con la santa hebra de los renacidos[49]" o, en general, cualquier rito purificador o ceremonia sagrada; pero también quiere decir "cocinar, preparar comida (para hacerla más apetitosa y atractiva,

[49] Los miembros de las tres castas superiores son los "nacidos dos veces". El rito de ser investido con el cordón sagrado, que se realiza en la pubertad, simboliza la transformación que en la tradición cristiana va asociada a la fuente bautismal.

quitándole su ‘naturaleza original’ [*prákṛti*] poco atrayente e indigesta), el pulimento de una piedra o joya; educación, cultivo, entrenamiento, embellecimiento, decoración, ornamento y afeite”. (Se permite andar sin afeites en los quehaceres domésticos, en el trabajo, en las faenas rústicas, pero no cuando se va de visita, pues ello indicaría una falta de respeto para con los demás y para consigo mismo.) *Saṁskāra* es, pues, un término rico en significaciones y muy sugestivo. Sus connotaciones giran en torno al concepto de “lo que ha sido trabajado, cultivado y configurado”, lo cual, en el caso del individuo, es la personalidad —con todos sus característicos adornos, cicatrices y estrías— que se ha estado cocinando durante años y hasta durante vidas enteras.

Si la *prákṛti* la materia prima original, quedara librada a sí misma, se caracterizaría por el perfecto equilibrio de los *guṇa.* En este estado no habría transformaciones, no habría mundo. El *tamas* (pesadez, pereza, obstrucción), el *rajas* (movimiento, excitación, dolor) y el *sattva* (ligereza, iluminación, alegría) no tendrían interacciones, sino que estarían en perfecto equilibrio y en reposo. Según la doctrina del *Sāṅkhya,* el mundo no es el resultado del acto de un Creador. No ha tenido comienzo en el tiempo. Ha resultado, más bien, de la incesante influencia que *púruṣa* individuales en número infinito han ejercido sobre la *prákṛti.* Los *púruṣa* mismos no son actuantes; solo contemplan, como espectadores, el movimiento que continuamente provocan. Tampoco ejercen su influencia con un acto de voluntad consciente. Su mera presencia provoca el movimiento de la *prákṛti,* corno el imán excita el hierro. “En virtud de su proximidad” la mónada vital ilumina el campo y el proceso de los *guṇa.* Con su mero brillo crea una especie de conciencia en el cuerpo sutil. “Como el fuego en una bola de hierro calentada al rojo, así está la conciencia en el material de la vida.”

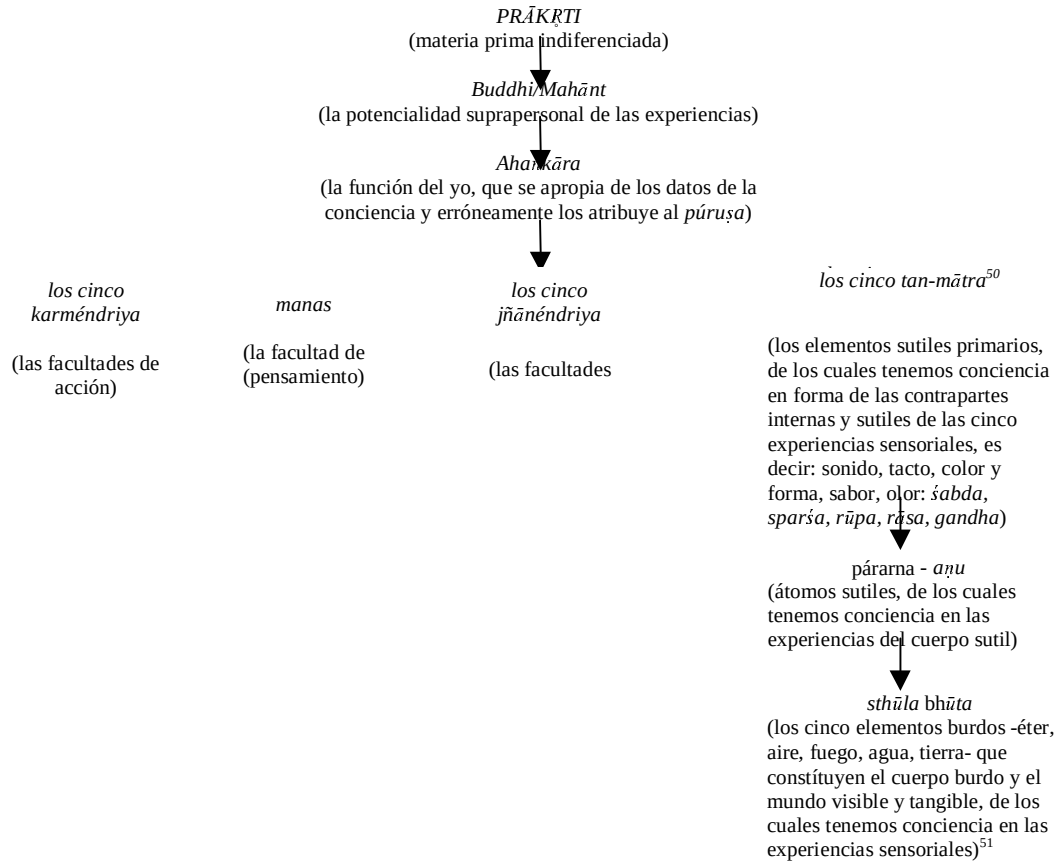
Este dualismo es fundamental en la doctrina del *Sāṅkhya*. Los dos principios —*prákṛti* (compuesta de los *guṇa)* y *púruṣa* (la colectividad de mónadas vitales irradiantes pero inactivas)— son aceptados como eternos y reales sobre la base de que en todos los actos y teorías del conocimiento distinguimos entre sujeto y objeto, y que no es posible ninguna explicación de la experiencia si no se reconoce un yo cognoscente y un objeto conocido. Aceptando esta dualidad como básica y axiomática, el *Sāṅkhya* desarrolla una “enumeración analítica exhaustiva” *(parisaṅkhyāna)* de los “principios o categorías” *(tattva=haecceitates)* de la naturaleza, tal como éstos se han desarrollado en las incesantes evoluciones y combinaciones de

la materia inerte bajo la ininterrumpida influencia del brillo irradiado por las mónadas vitales, cuya luz produce conciencia. Esquemáticamente la evolución de los *tattva* podría resumirse según el cuadro adjunto.
Los *tattva* salen gradualmente unos de otros. Emergen por un proceso natural de despliegue o evolución del estado "normal" de conciencia despierta, a partir del estado primordial, indiferenciado, inactivo de la *prákṛti.* Con el *Yoga,* las transformaciones o *tattva* vuelven a disolverse y este movimiento inverso representa un movimiento de involución. El primer proceso, es decir, el de la evolución de los *tattva* a partir de lo sutil *(sūkṣma)* y de lo burdo, *(sthūla),* se caracteriza por un continuo aumento del *guṇa tamas,* en tanto que, con el proceso inverso, el *guṇa sattva* vuelve a prevalecer. Sin embargo, el *púruṣa,* la mónada vital, no es afectado por ninguno de los procesos, por refinado que sea el estado de *sattva* alcanzado. El *púruṣa* está absolutamente más allá del sistema de los *guṇa,* tanto si éste evoluciona como si involuciona. Brillante y subsistente por sí mismo, olímpico, nunca cambia, mientras que la *prákṛti* seguirá cambiando siempre.
El *púruṣa* se define como "espíritu puro" *(caitanya)* porque no es materia; pero está muy lejos de cualquier concepto occidental, de espiritualidad, pues, según el *Sāṅkhya,* todas las condiciones de lo que llamamos "alma" son efectos del reino de la materia sutil, que ocurren en el cuerpo sutil. Este cuerpo no debe ser identificado de ninguna manera con la mónada vital. De la mónada vital no puede decirse nada (salvo que *es*), a menos que nos expresemos en términos negativos:carece de atributos, de cualidades, de partes, de movimiento; es imperecedera, inactiva e impasible; no es afectada por dolores ni por placeres, está desprovista de emociones y sentimientos y es completamente indiferente a las sensaciones. Queda fuera de las categorías del mundo. El *púruṣa* es comparable a un vidente en el momento en que no ve nada o a un espejo que nada refleja. Nada le llega a su esfera, salvo él mismo, aunque todas las cosas exteriores a él reciben la luz, la actividad y la conciencia gracias a su brillo puro, impasible, invicto. Cuando alcanzamos el conocimiento perfecto del *púruṣa* no abandonamos inmediatamente el cuerpo burdo y el sutil; la vida prosigue durante un tiempo considerable. Así como la rueda del alfarero sigue girando después de hecho el cacharro, debido a los impulsos iniciales, así también el cuerpo del *kévalin* prosigue con todos sus procesos naturales sutiles y burdos, aun cuando el Cognoscente, muy por encima de ellos, solo los contempla con suprema indiferencia; porque la vida actual es el resultado de obras

realizadas, es el fruto de simientes plantadas antes de obtener la emancipación y tienen que madurar hasta la plenitud de sus tiempos. Por otra parte, la fuerza germinativa de todas las simientes que aún no han brotado se gasta y se consume. El Cognoscente sabe que no habrá para él vida o vidas futuras, porque ha retirado del proceso sus impulsos. El proceso se acaba poco a poco. Por lo tanto, de allí en adelante no hace más que soportar los sucesos de su existencia sin comprometerse a algo nuevo, hasta que finalmente, cuando la fuerza de las obras que fructifican se extingue, la muerte se lo lleva sin retorno posible. El cuerpo burdo se disuelve, y también el cuerpo sutil. El órgano interno, con sus *saṁskāra*, que han proseguido de nacimiento en nacimiento, se disuelve. Los *guṇa* son liberados de su agitación en este torbellino, y cesan las perturbaciones que agitan al individuo.

Pero la mónada vital continúa existiendo, del mismo modo que un individuo sigue existiendo cuando su reflejo ha desaparecido de un espejo quebrado. La autoconciencia ya no existe —porque falta la base material necesaria para que puedan realizarse los procesos del conocimiento, el sentimiento y la experiencia—, pero la mónada vital subsiste como entidad individual en sí, para sí y por sí. Sin el aparato del cuerpo burdo y del cuerpo sutil, el *púruṣa* está completamente desconectado de la esfera de los *guṇa;* nada puede alcanzarlo; está completamente alejado.

En esto consiste el verdadero “aislamiento”.



[50] *Tan-mātra:* "meramente *(mātra)* eso *(tan)*", "insignificancia".

[51] La formación de los elementos burdos a partir de los sutiles se describe así: "Dividiendo cada elemento sutil en dos partes iguales y subdividiendo primera mitad de cada una en cuatro partes iguales y luego añadiendo a la mitad no subdividida de cada elemento una subdivisión de cada una de las cuatro restantes, cada elemento se convierte en cinco en uno" (*Pañcadaśi* 1, 27). Estos compuestos son los que se conocen con el nombre de elementos burdos y se denominan según prepondere en ellos la porción de éter, aire, fuego, agua o tierra.

aire	éter	éter	aire	éter	fuego	éter	agua	éter	tierra
fuego		fuego		aire		aire		aire	
agua		agua		agua		fuego		fuego	
tierra		tierra		tierra		tierra		agua	

Ya que el éter se experimenta como sonido, el aire como algo tangible, el fuego como color y forma, el agua como sabor y la tierra como olor, cada elemento burdo, por estar compuesto de los cinco, afecta todos los sentidos.

Ahora resulta claro el paralelismo de la doctrina del *Sāṅkhya* con las enseñanzas *jaina* y *ājī'vika*, y también su contraste con el *Vedānta.* Al parecer, la idea de una pluralidad de mónadas vitales pertenece a la antigua filosfía prearia, nativa de la India; lo mismo que la teoría de que la esfera de la materia (*prákr̥ti*) es en sí misma sustancial y no un mero reflejo, espejismo o artificio de Māyā[52]. Sin embargo hay un aspecto del *Sāṅkhya* que aparece diferir tanto de la noción jaina de liberación como de la vedantina, pues en su estado final, separado de los instrumentos de la conciencia, el *púruṣa* permanece en eterna *inconsciencia*. Durante la vida, la misma condición fue alcanzada momentáneamente en el sueño profundo y sin ensueños, en los desvanecimientos y en el estado de perfecta abstracción, que se logra mediante una disciplinada práctica de *yoga.* Pero éste no es el estado que describe el omnisciente *Tīrtháṅkara* jaina. En cambio, el *Vedānta*, precisamente para hacer hincapié en la idea de que el estado perfecto es un estado de pura *conciencia*, habla de una etapa o esfera que está más allá de las del cuerpo burdo (conciencia despierta), el cuerpo sutil (conciencia de los sueños) y el cuerpo causal (sueño profundo), y a la que denomina el estado "cuarto" *(turīya)*[53].

Con esta intuición vedantina y brahmánica, el aislamiento *psicológico* en la inconsciencia, sostenido por el *Sāṅkhya* y el *Yoga*, se vuelve tan arcaico corno el aislamiento *físico* del *Tīrtháṅkara* jaina.

La contribución más importante de los sistemas de *Sāṅkhya* y *Yoga* a la filosofía hindú consiste en su interpretación estrictamente psicológica de la existencia. Sus análisis del macrocosmos, así como de toda la serie de problemas humanos, se presentan en términos de una especie de funcionalismo psicológico protocientífico, que por su minuciosidad y sobrio positivismo es comparable con la teoría y el sistema de la evolución universal que tratamos al ocuparnos de los jaina y de Gosāla. En este caso, la primitiva imagen mítica del universo que surge de las aguas y del huevo cósmico cobra nueva vida al ser reinterpretada como las etapas de la conciencia humana, que pueden observarse en la experiencia subjetiva del *Yoga.* Desde el estado primordial de autoabsorción o involución, que prácticamente equivale a la quietud y se parece al no ser, se desarrolla un estado de conciencia interior intuitiva *(buddhi)*, previa a la noción de "yo" *(ahaṅkāra)*, que constituye la transformación siguiente; y, a través del

[52] Cf. supra, pág. 27.

[53] Cf. infra, págs. 286-287 y 295 sigs.

intelecto *(manas),* la conciencia pasa luego a experimentar el mundo exterior (sobre el cual actúa) por medio de los sentidos externos. De esta manera se interpreta el proceso cosmogónico en términos de experiencia psicológica, como el desenvolvimiento de un ambiente percibido desde el centro más íntimo que todo lo percibe. El mito ingenuo cobra en seguida una estructura significativa; el mundo es entendido como algo que se desenvuelve a partir de un estado de quietud y de absorción hacia adentro; de este modo la intros pección se convierte en la clave del enigma de la esfinge.

Finalmente, debe observarse que los cinco rasgos siguientes del *Sāṅkhya* aparecen también en el budismo: importancia de la idea de que toda vida es necesariamente sufrimiento; indiferencia con respecto al teísmo y al ritualismo de los sacrificios védicos; oposición a las extravagancias ascéticas (como, por ejemplo, las del jainismo); y la creencia en el *pariṇāma-nityatva,* "el constante devenir del mundo[54]".

[54] El *Sāṅkhya* es citado en el Canon budista pāii, y las leyendas budistas mencionan a Kápila como uno de los predecesores del Buddha. "Hay algunos monjes y brahmanes que son eternalistas —die el *Brahmajālasuttanta (Dīghanihāya* 1. 30.34; traduido por T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists, vol. II, Oxford, 1899, págs. 27-29)—; se dedican a la lógica y al razonamiento y expresan las siguientes conclusiones propias: el alma es eterna, y el mundo, que no da origen a nada nuevo, es firme como la cumbre de una montaña, como una columna firmemente plantada; y los seres vivos, aunque pasan de nacimiento en nacimiento, caen de un estado de existencia y surgen en otro, existen, sin embargo, por siempre jamás".

CAPÍTULO VIII

EL BRAHMANISMO

1. EL VEDA.

La filosofía hindú ortodoxa surgió de la antigua religión aria de los Veda. Originariamente, el panteón védico, con su hueste de dioses, representaba el universo donde se proyectan las ideas y experiencías del hombre acerca de sí mismo. Los rasgos de nacimiento, crecimiento y muerte del ser humano y los procesos de la generación eran proyectados sobre el curso del universo. Las fuerzas cósmicas y los fenómenos eran personalizados. Las luces del cielo, las formas y aspectos de las nubes y tormentas, bosques, cadenas demontañas y cursos de ríos, las propiedades del suelo y los misterios del mundo subterráneo eran comprendidos y tratados con referencia a las vidas y relaciones de los seres divinos que, a su vez, reflejaban el mundo humano. Estos dioses eran superhombres dotados de poderes cósmicos, y podían ser invitados a las ceremonias. de ofrenda como partícipes de una fiesta. Eran invocados, halagados, propiciados y complacidos.

En Grecía, este antiguo estadio de la religión aria estuvo representado por la mitología de la época homérica, que se continuó en la tragedia del teatro ateniense. Sin embargo, al aparecer la crítica filosófica griega, en la costa jónica de Asia menor, que se desarrolló a través de filósofos y sofístas desde Tales hasta Sócrates (apoyada entonces por el progreso de las ciencias naturales, encabezadas por la astronomía racional, es decir, por una cosmología basada en las matemáticas), las primitivas proyecciones antropornórfícas desaparecieron como se esfuman los sueños al despertar. Ya no se aceptaba el mito como interpretación válida de los procesos naturales. Se rechazaban y aun se satirizaban los rasgos humanos y las biografías de los dioses; la mitología y la religión arcaicas decaían; la brillante comunidad de los Olímpicos se desplomaba. Este derrumbe fue seguido, poco después, por la ruina de las ciudades-estados griegas, en el período de Alejandro Magno.

En la historia del antiguo pensamiento hindú no hubo tal crepúsculo de los dioses. Las divinidades guardianas del mundo no fueron derrocadas sino incorporadas a un panorama más amplio y profundo, como reyes-títeres locales dentro del imperio de un monarca más poderoso. La Presencia única, experimentada como el Yo *(ātman)* o Poder sagrado *(brahman),* dentro y más allá de lo múltiple, tomó a su cargo toda la libido india, absorbiendo enteramente su interés. Esta monarquía espiritual y universal amenazó seriamente el reino de los dioses, reduciendo en gran medida su

importancia y su prestigio. Sin embargo, como virreyes y emisarios especiales, trascendentalmente investidos, por así decir, con los poderes y emblemas de sus cargos, las divinidades permanecieron en sus altos sitiales, pero cumpliendo una nueva función. Se las reconoció como manifestaciones del Poder interior omnipresente y básico, al cual se prestaba la más seria atención. Este fondo universal era interpretado como idéntico dentro de todas las cosas, inmutable a través de formas cambiantes. Sigue siendo supremo dentro de las figuras que se desenvuelven en el universo fenoménico, en los planos más burdos de la experiencia humana o en los más sutiles del empíreo. Además, los trasciende a todos y está infinitamente más allá de ellos. Poco a poco, con el desarrollo de este tipo de pensamiento brahmánico especulativo, el complejo ritual politeísta de las primeras etapas de la tradición védica cayó en desuso y se puso de moda una forma de culto más trabajada, más íntima y más profunda.

¡Om! *Había una vez* [un joven llamado] *Śvetaketu Āruṇeya. Su padre le dijo: "Vive la vida de un estudianle del conocimienito sagrado. En verdad querido mío, en nuestra familia no hay nadie que no esté instruido en los* Veda, *que sea un brahmán* [meramente] *por parentesco, por así decir." Entonces él, habiéndose hecho discípulo a la edad de doce años, habiendo estudiado todos los* Veda, *regresó a la edad de veinticuatro, presumido, creyéndose docto orgulloso. Entonces su padre le dijo: "Śvetaketu, querido mío, puesto que ahora eres presumido, te crees docto y eres orgulloso, ¿pediste también esa enseñanza por la cual lo que no ha sido oído llega a ser oído, lo que no ha sido pensado llega a ser pensado, lo que no ha sido comprendido llega a ser comprendido?"*
"Os ruego, señor, me digáis qué es esa enseñanza."
"Así como, mi querido, por un pedazo de arcilla puede conocerse todo lo hecho de arcilla (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente la arcilla[55]*; así como, mi querido, por un ornamento de cobre puede conocerse todo lo hecho de cobre (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente el cobre); así como, mi querido, por una tijera de uñas puede conocerse todo lo hecho de hierro (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente el hierro); así, mi querido, es esa enseñanza."*
"En verdad, esos hombres venerables no lo sabían; porque, si lo hubieran sabido, ¿por qué no me lo habrían dicho? Pero vos, señor, tened a bien decírmelo."

[55] O bien: "como toda modificación no es más que un esfuerzo del habla, un nombre, y la arcilla la única realidad" *(vācārámbhanam vihāro namodhéyammṛttik-ely eva sátyam).*

"Así sea, mi querido (…) Tráeme un higo de allí."
"Aquí está, señor."
"Divídelo."
"Ya está dividido, señor."
"¿Qué ves allí?"
"Estas semillas muy pequeñas, señor."
"Divide una de ellas."
"Ya está dividida, señor".
"¿Qué ves allí?"
"Nada absolutamente, señor."
Entonces [el padre] *le dijo: "En verdad, mi querido, esa sutilísima esencia que tú no percibes; en verdad, mi querido, de esa sutilísima esencia, así surge esta gran higuera sagrada. Créeme, mi querido -dijo-, eso que es la esencia más sutil, este mundo entero tiene eso como su Yo. Eso es la Realidad. Eso es el* Ātman. *Eso eres tú* (tat tvam asi), *Śvetaketu."*
"Tened a bien, señor, hacerme entender algo más."
"Así sea, mi querido -dijo [el padre]-. *Coloca esta sal en el agua. Por la mañana ven a verme."*
Así lo hizo [Śvetaketu].
Entonces [su padre] *le dijo: "Esa sal que anoche pusiste en el agua, por favor, tráela."*
Entonces él quiso cogerla, pero no la encontró, porque estaba completamente disuelta.
"Por favor, toma un sorbo de este lado -le dijo [el padre]-; *¿cómo está?*
"Salada."
"Toma un sorbo del medio -le dijo-; ¿cómo está?
"Salada."
"Déjala. Luego ven a mí."
Él así lo hizo, diciendo: "Siempre es igual."
Entonces [el padre] *le dijo: "En verdad, en realidad, mi querido, tú no percibes al Ser aquí. Pero en realidad de verdad, está aquí. Eso que es la esencia sutilísima, este mundo entero tiene eso como su Yo. Ésa es la Realidad. Eso es el* Ātman. *Eso eres tú, Śvetaketu*[56]

Mientras desde el punto de vista dualista del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* y desde el ángulo materialista de las filosofías no arias de los jaina y de Gosāla, el universo se interpreta a partir de dos principios antagónicos y eternos, *púruṣa y prákṛti* (o *jīva* y no *jīva*), según el no-dualismo trascendental de la tradición védica todas esas oposiciones deben considerarse como meramente fenoménicas. La evidente incompatibilidad de las funciones

[56] *Chāndogya-Upániṣad* 6.1; 6. 12-13 (traducida por Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads,* Oxford, 1921, págs. 240-241, 247-248).

contradictorias no detuvo el pensamiento de los brahmanes. Por el contrario, reconocieron precisamente en este dilema la clave de la naturaleza y el sentido de lo trascendente y, por lo tanto, de lo divino.
La instrucción que el sabio Ā'ruṇi da a su hijo demuestra por analogía que el principio supremo trasciende la esfera de los "nombres y las formas" *(nāmarūpa),* pero lo penetra todo, como la sal. El *Brahman* es tan sutil como el germen de la semilla que está dentro del fruto; es inherente a todos los seres, como potencialidad de su vida que se despliega. Y sin embargo, aunque esta entidad invisible se transforma, o al menos parece hacerlo, a través de todas las formas y procesos del mundo —como el cobre y la arcilla se convierten en cacharros y cacerolas de cocina—, estas formas visibles y tangibles son "meras transformaciones" *(vikāra);* no debemos limitar nuestra atención al espectáculo de sus configuraciones. Los nombres y las formas son accidentales y efímeros; en última instancia, la realidad es simplemente arcilla".
De acuerdo con esta fórmula brahmánica, la dialéctica del universo es manifestación de un principio trascendente, no-dual, más allá de todo dualismo, y sin embargo inmanente, que produce el mundo de nombres y formas *(nāmarūpa)* y lo habita como su principio animador.
El dualismo de la *natura naturans (prákṛti)* y la mónada inmaterial trascendente *(púruṣa)* queda de este modo trascendido.
El *leitmotiv* de la filosofía védica, desde el período de sus primeros himnos filosóficos (conservados en las partes más recientes del *Ṛg-Veda)* ha sido, sin cambios, la búsqueda de una unidad básica que fundamenta la multiplicidad del universo. Desde el comienzo, el pensamiento brahmánico estuvo centrado en la paradoja del simultáneo antagonismo e identidad de las fuerzas y formas manifiestas del mundo fenoménico, y su meta fue conocer y controlar efectivamente el poder oculto que está antes, dentro y detras de todas las cosas, como su fuente oculta. Además, esta búsqueda o investigación se realizó siguiendo dos líneas principales, que en el fondo eran las mismas. La primera —en respuesta a la pregunta: ¿Cuál es la esencia única que se ha diversificado?"— buscaba el principio supremo tras las formas del mundo exterior, mientras que la segunda, dirigiendo la mirada hacia adentro, inquiría: "¿De qué fuente proceden las fuerzas y órganos de mi vida?" El autoanálisis del hombre se desarrolló así como una disciplina paralela, correlativa a la evaluación especulativa de las potencias y efectos externos, y coadyuvante de ella.
En contraste con sus productos o manifestaciones transitorias, la esencia micro-macrocósmica misma fue considerada desde los primeros tiempos corno inagotable, inmutable e indestructible, pues también era íntimamente experimentada como hontanar de poder sagrado. Por lo tanto, conocerla, tener acceso a ella por medio del conocimiento (*jñāna*), significaba en realidad participar en su impasibilidad, gloria, inmortalidad y fuerza

infinita. Además, alcanzar estos estados significaba trascender, en alguna medida, la amenaza de la muerte y las miserias de la vida, lo cual constituía una preocupación general, muy seria y apremiante, en aquellos antiguos tiempos de guerra incesante, durante la gran migración de las tribus arias que entraron en el subcontinente de la India, y también después, cuando la lucha de los caudillos feudales por la supremacía alcanzaba su apogeo y el mundo estaba amenazado por enemigos y demonios. Desde esos remotos días de contiendas nómadas y feudales, la investigación védica que trataba de descubrir el secreto fundamento de las diversidades del cosmos evolucionó gradualmente y sin interrupción hasta que, más tarde, en los siglos de las *Upániṣad*, los razonamientos pictográficos de la mitología y de la teología fueron dejados muy atrás y remplazados por los conceptos abstractos de la metafísica. Pero en todo momento, a través de todas las transformaciones de la civilización india, la obsesión brahmánica —ya en la forma comparativamente primitiva de la magia aria, ya en los grandes refinamientos del pensamiento posterior— siguió siendo la misma; es decir, quedó fija en el problema de la naturaleza de la fuerza que continuamente y en todas partes se presenta al hombre bajo nuevos disfraces.

Primero se trató de sondear este misterio con el espíritu de una ciencia natural arcaica. La comparación e identificación de diversos fenómenos puso en descubierto su origen común, mostrando así que eran fundamentalmente uno. Al penetrar en las constantes metamorfosis, el pensamiento especulativo reconoció el ubicuo poder de la autotransmutación, denominada *māyā* (de la raíz verbal *mā-*, “preparar, formar, construir”)[57] e interpretada corno una de las facultades características de los dioses y demonios sobrehumanos e infrahurnanos que dirigen el mundo. La función de la teología llegó a ser entonces la de identificar y comprender toda la serie de máscaras que cada poder divino podía asumir, y rotularlas correctamente, dándoles los “nombres” que les correspondían. Los nombres se clasificaron en invocaciones y letanías, y la función del código de sacrificios era conjurar las fuerzas nombradas en las letanías, mediante sus fórmulas adecuadas, y de este modo ponerlas al servicio de los proyectos de la voluntad humana.

Un gráfico ejemplo de esta variedad de investigaciones se encuentra en la teología védica de Agni, el dios del fuego. Todo sacrificio védico está centrado en torno a esta divinidad, en cuya boca (el fuego del altar) se vertían las ofrendas. Como mensajero de los dioses, Agni llevaba los sacrificios al cielo en su estela de llamas y humo, y allá alimentaba a los seres celestiales como un pájaro a sus polluelos. El fuego en su forma terrena, como poder que preside todos los hogares y familias arias, era

[57] Cf. supra, pág. 27, nota 11.

Agni Vaiśvā'nara, el ser divino "que existe con todos *(viśva)* los hombres *(nara)*". La misma divinidad en el cielo, como calor del sol, era el Agni solar, pero en la esfera del mundo intermedio *(antarikṣa),* donde el fuego mora con las nubes y aparece como rayo, era considerado como criatura de las aguas atmosféricas. Aquí en la tierra se conocían otras dos formas importantes de Agni: la asociada a la madera y la relacionada con el calor de la célula viva. Se encendía fuego haciendo girar un palo de madera dura en un agujero practicado en una tabla más blanda. La rotación engendraba calor y, en seguida, una chispa, lo cual era comparable al proceso de la generación; la varita que giraba y la tabla eran los progenitores: el padre y la madre respectivamente; por lo tanto, Agni era hijo de la madera. Pero como la madera crece y se nutre gracias al agua, Agni era el "nieto del agua" *(apāṁ-nápāt),* aunque era también hijo del agua, nacido como un rayo del seno ácueo de las nubes. Además, el fuego se encuentra dentro de todos los seres vivos —hombres, cuadrúpedos y aves—, como podemos comprobarlo por la temperatura del cuerpo. Esta temperatura es perceptible al tacto, está en la piel. Más tarde se dijo que el calor era la causa de la digestión —el calor de los jugos corporales "cocía" la comida en los intestinos— y por lo tanto la bilis digestiva fue identificada como la principal manifestación del fuego macrocósmico en el microcosmos.
El conocimiento de estas afinidades e interrelaciones constituía una parte importante de la más antigua sabiduría sacerdotal aria. Puede decirse que era una especie de ciencia natural intuitiva y especulativa. Además, así como las ciencias especulativas de nuestros días proporcionan las bases y fundamentos teóricos de las técnicas aplicadas, la antigua sabiduría de los sacerdotes védicos sustentaba una técnica aplicada de magia práctica. La magia era el equivalente primitivo de la moderna ciencia práctica, y las lucubraciones de los sacerdotes, el antecedente de la ciencia pura que corresponde a la astronomía, la biología y la física teóricas de nuestro tiempo. Las arcaicas investigaciones y aplicaciones brahmánicas dieron por resultado la identificación de los fenómenos de ciertas esferas del universo con otros de distintas esferas, lo cual tuvo vastas proyecciones. (*A*) Los elementos del macrocosmos fueron identificados con (*B*) las facultades, órganos y miembros del microcosmos (el organismo humano), y ambos con (*C*) los detalles de los ritos de sacrificio tradicionalmente heredados. El ritual fue el principal instrumento para entrar en contacto con las fuerzas del universo, controlarlas y ponerlas al servicio de las necesidades y deseos humanos. Gradualmente fue pasando a segundo plano a medida que el "camino del conocimiento" *(jñāna-mārga)* remplazaba al "camino de la acción ritual" *(karma-mārga),* es decir, cuando la abstracta filosofía de las *Upániṣad* se desembarazó de la maraña de ritos mágicos. Este cambio se produjo entre los teólogos védicos, en círculos dedicados a discusiones, meditaciones e iniciaciones esotéricas. De este modo, el problema de las

equivalencias o estructuras paralelas de (*A*) el universo y (*B*) la naturaleza humana se convirtió en la única clave importante para la interpretación; entre tanto, el problema de los detalles del sacrificio (*C*) iba desapareciendo. De esta manera se inauguraba un extraordinario período de investigación especulativa, en el que se estudió exhaustivamente la oculta identidad de las facultades y potencias del cuerpo humano con las potencias específicas del mundo exterior, considerándosela desde todos los puntos de vista como base de una interpretación total de la naturaleza humana, para comprender su puesto en el universo y para develar el enigma del común destino del hombre.

Este curioso estudio comparativo, que duró largo tiempo, tuvo por resultado múltiples intentos encaminados a resumir los principales elementos del micromacrocosmos en listas coordinadoras o conjuntos de ecuaciones[58]. Por ejemplo, en la *Taittirīya Upániṣad* encontramos que los elementos tierra, fuego y agua corresponden respectivamente al aliento, la vista y la piel humanos; y, por otra parte, que la atmósfera, el cielo, las cuatro regiones y las cuatro regiones intermedias corresponden por una parte al viento, el sol, la luna y las estrellas, y por otra al oído, la mente, el habla y el tacto; en tanto que las plantas, los árboles, el espacio y nuestro cuerpo hacen juego con la carne, los músculos, los huesos y la médula[59]. No pocas de estas identificaciones se hacían por vía de ensayo y arbitrariamente, con excesivo esquematismo, y no convencieron a la posteridad. Pero el efecto práctico del movimiento en conjunto fue el de despersonalizar progresivamente el universo y socavar el prestigio de los primitivos dioses védicos.

Sin embargo, como dijimos, los dioses nunca fueron destronados en la India. No fueron desintegrados y disueltos por la crítica y la ciencia natural, como lo fueron las divinidades de los griegos en la época de los sofistas, Anaxágoras, Demócrito, Aristóteles y otros filósofos. Los dioses homéricos se tornaron ridículos y fueron objeto de burla debido a sus amoríos demasiado humanos y a sus excesos de cólera, que se consideraban incompatibles con la idea de divinidad de épocas posteriores, que asignaba a Dios caracteres más éticos y espirituales. Imágenes simbólicas creadas por la primitiva imaginación mítica, como las que representan los galanteos de Zeus y las rencillas familiares del Olimpo, resultaban ofensivas a la nueva crítica moralista, que las interpretaba literalmente. En cambio, la India conservó sus personificaciones antropomórficas de las fuerzas cósmicas como máscaras vigorosamente expresivas, como magníficas

[58] Estas ecuaciones pueden compararse fácilmente en la traducción de las *Upániṣad* realizada por Hume (op. cit., pág. 520), consultando en el índice los siguientes temas: “correlation, or correspondence —of things cosmic and personal; of the sacrifice and the liturgy with fife and the world; —of the existential and the intelligential elements”.

[59] *Taittirīya Upániṣad*, 1.7.(cf. Hume, op. cit., pág. 279)*;* cf. supra págs. 21-23.

personae celestiales, que optativamente podían servir de auxiliares a la mente en su intento de comprender lo que se consideraba manifiesto *a través* de ellas. Quedaron como útiles símbolos, llenos de sentido y de interés, por los cuales era posible concebir y tratar a las potencias siempre presentes. Servían de guías; y, además, siempre era posible llegar a ellos por medio de los antiguos ritos de sacrificios, con sus inalterables textos, y también por medio de las prácticas individuales de la devoción emocional *(bhakti)* en la que el "yo" se dirige, reflexivamente, a un "Tú" divino. Según estas concepciones, lo expresado a través de las máscaras personales es trascendente a ellas, pero nunca se eliminó efectivamente el ropaje de los personajes divinos. Esta actitud tolerante y afectuosa dio al problema teológico una solución que conservaba el carácter personal de las potencias divinas para todo lo referente al culto y a la vida diaria, y por otra parte permitía que un concepto abstracto, supremo y trascendente dominara en los planos más elevados del conocimiento y la especulación, por encima del ritual.

Todo lo expresado en los personajes divinos —o, en general, en cualquier forma tangible, visible o imaginable— tiene que ser considerado nada más que como un signo, un indicador que dirige el intelecto hacia lo que está oculto, hacia algo más poderoso, más amplio y menos transitorio que cualquier cosa que los ojos o las emociones puedan conocer. Del mismo modo, los conceptos y las ideas definidos y circunscritos por el intelecto también deben ser considerados como meros signos útiles, que señalan lo que no puede ser definido o limitado por un nombre. Porque tanto el reino de las formas *(rūpa)* como el de los nombres *(nāman)* —la esfera tangible y la esfera conceptual— son meros reflejos. Para comprenderlos, tenemos que reconocerlos como manifestaciones de algo más elevado que ellos, algo infinito, que se resiste a *cualquier* definición, ya sea propuesta por las fórmulas de una teología primitiva, llena de maravillas, o por las hipótesis de una ciencia posterior, de espíritu práctico.

En la India, la búsqueda de la fuerza primordial a través de especulaciones de alto vuelo alcanzó el plano de una realidad de donde todo procede corno una manifestación temporal, meramente fenoménica. Esta potencia última, que anida en el universo y en el hombre, trasciende tanto la esfera sensible como la conceptual; por lo tanto, de ella se dice *neti neti,* "ni así *(neti)* ni así *(neti)*[60]". Es aquello "de donde las palabras vuelven, junto con la mente, sin haberlo alcanzado[61]". Pero no hay dicotomía; no hay antagonismo entre lo "real" y lo "irreal" en esta concepción estrictamente no dualista, pues la

[60] Ésta es la gran fórmula de Yājñavalkya, el máximo pensador de la tradición upanisádica. Con respecto a su frecuente aparición en los textos, cf. el Indice de Hume bajo "*neti, neti*" (op, cit., pág. 511).

[61] *Taittirīya Upániṣad* 2.4. (cf. Hume, op. cit., pág. 285); cf. supra, págs. 69-75.

suprema Realidad trascendente y sus manifestaciones mundanas (visibles o verbo-conceptuales) son, en esencia, lo mismo.
Hay, sin embargo, una jerarquía o graduación de las manifestaciones, estados o transformaciones de la esencia que todo lo abarca y que todo lo despliega, según los diferentes grados de sus intensidades y poderes. Además, este principio filosófico concuerda con el principio ordenador de la antigua jerarquía mitológica, en la que los diferentes dioses estaban escalonados según los alcances de sus esferas de poder. Algunos de los dioses, como Indra, Soma y Váruna, gobernaban como reyes; otros como Agni, estaban dotados de las insignias y facultades del poder sacerdotal; muchos otros, como los dioses del viento (los Márut), de orden muy inferior, constituían las filas de las divinas huestes guerreras. Los panteones siempre reflejan las jerarquías sociales vigentes en las familias y tribus del lugar, así como sus conflictos sociales. Los grupos y generaciones de seres divinos se desplazan y sustituyen unos a otros, reflejando las crisis de la civilización, y de los ideales de sus devotos. Dioses más jóvenes dominan a otros más antiguos, como Indra a Váruna, y como Váruna, en una época aún más remota, había remplazado a su gran padre Dyaus, el Padre Cielo.
El problema crucial del teólogo es el de establecer contacto con las divinidades adecuadas a los fines del momento y descubrir, si es posible, cuál de los dioses es, en general, el más poderoso. Pero esto corresponde al problema de la investigación filosófica posterior, el estudio del *jñāna-mārga*, cuya meta es determinar el principio supremo y soberano y establecer contacto con él, aunque ahora solo mediante el camino *(mārga)* del conocimiento *(jñāna)* más bien que por medio de ritos. El primer principio debe ser descubierto y dominado por la sabiduría. El individuo tiene que participar de él por medios abstractos. Entonces compartirá su potencia, como un sacerdote que comulga con el poder de su dios. Se hará omnipotente e inmortal; estará más allá de los cambios y temores, allende el destino común de los mortales, y gozará de las gracias que puedan concederle esta vida y la futura.
Como hemos visto, el método brahmánico sigue dos caminos: uno macrocósmico, otro microcósmico. Una de las primeras etapas del primero se refleja en el siguiente himno del *Yájur-veda Negro,* en el cual el principio supremo se manifiesta a sí mismo como alimento *(anna)*[62]. Se presenta al alimento como fuente y sustancia de todas las cosas. El *Brahman,* la divina esencia, se da a conocer al sacerdote vidente en los versos, impresionantes, inspiradores de terror sagrado:

Soy el primogénito de la divina esencia.

[62] Este concepto persiste como tema central en el período más reciente de las *Upániṣad.* Ejemplos, en el Índice de Hume, bajo “food” (op. cit., pág. 523).

Antes de que nacieran los dioses yo existía.
Soy el ombligo [el centro y la fuente] *de la inmortalidad.*
Quien me da a los demás, al darme me conserva para sí.
Soy el Alimento. Me nutro de alimento y del que lo alimenta[63].

El material divino que compone el universo vivo y sus criaturas se revela aquí como alimento, que es materia y fuerza combinadas. Esta savia vital constituye todas las formas de la vida. Aunque cambia de formas, permanece indestructible. Las criaturas se multiplican alimentándose unas de otras —comiéndose, devorándose y procreando entre sí—, pero la sustancia divina sigue viviendo, sin interrupción, a través de las incesantes interrupciones de las vidas de todos los seres vivos. Así, en este himno solemne encontramos la experiencia y la verificación de la ley primordial del terrible *Arthaśāstra* en el aspecto de su sagrado misterio: la despiadada lucha por la vida que prevalece inocentemente en el reino de la naturaleza[64].
El himno continúa:

Este alimento se almacena en el más alto de los mundos superiores.
Todos los dioses y los antepasados difuntos son los guardianes de este alimento.
Todo lo que se come, se vierte o se esparce como ofrenda no es, en coniunto, más que la centésima parte de la totalidad de mí cuerpo.
Los dos grandes vasos, el Cielo y la Tierra, han sido colmados
Por la vaca manchada, con la leche de un solo ordeño.
La gente piadosa, cuando la bebe, no la disminuye.
No se acrecienta ni merma.

La sustancia vital que llena el cuerpo del universo circula por sus criaturas con una corriente rápida y continua, al ser presas unas de otras en alimentos y alimentadores recíprocos. La parte que de esta manera se hace visible es solo un centésimo de la esencia total, algo insignificante en comparación con la totalidad, pues, con mucho, la mayor parte permanece oculta a la vista: está almacenada en el más alto dominio del universo, donde la guardan los dioses y los antepasados fallecidos que comparten la celeste morada. Por naturaleza, estas provisiones divinas son la abundancia misma; la parte que se manifiesta como mundo no es más que el producto de un solo ordeño de la sublime fuente, la gran vaca manchada. Al transformarse continuamente en la energía y sustancia del mundo, el infinito acopio no

[63] *Taittirīya-Brā'hmaṇa* 2.8.8.
[64] Cf. supra, págs. 41 y 102.

sufre la menor pérdida. La vaca no disminuye ni en sustancia vital ni en vigor productivo al dar la leche de un ordeño.
El antiguo himno prosigue así:
El Alimento es el aliento exhalado; el Alimento es el aliento exhalado de vida.
Alimento, llaman a la muerte; el mismo Alimento, llaman a la vida.
Alimento, los brahmanes llaman al envejecer [decaer].
Alimento, llaman también al engendrar progenie.

El alimento dirige todos los procesos vitales. Proporciona energía al proceso respiratorio, que dura toda la vida. Produce la decadencia y la vejez, que terminan en la destrucción y la muerte; pero también provoca la concepción de descendientes y fortalece al cuerpo del niño que crece.

El insensato obtiene alimento inúlil.
Declaro la verdad: será su muerte;
Porque no alimenta ni a amigo ni a compañero.
Quedándose con su alimento para él solo, se hace culpable al comerlo.
Yo, el Alimento, soy la nube, que truena y que llueve.
Ellos [los seres] *se alimentan de mí. Yo me alimento de todo.*
Yo soy la esencia real del universo, inmortal.
Por mi fuerza todos los soles del cielo están encendidos.

La misma leche divina que circula por las criaturas de la tierra enciende los soles: todas las estrellas de la Galaxia. Se condensa también en las formas de las nubes. Se vierte como lluvia y alimenta la tierra, la vegetación y los animales, que crecen gracias a la vegetación. El individuo iniciado en este secreto no puede ser avaro de ninguna porción del abundante alimento que pueda llegarle. Lo compartirá de buen grado con sus compañeros. No querrá interrumpir el circuito acumulando la sustancia para sí. Y, del mismo modo, todo el que retiene alimento se sustrae de la animadora circulación de la fuerza vital que sustenta al resto del universo: todas las criaturas de la tierra, todas las nubes que cruzan el cielo, y el sol. Quien acumula con mezquindad se separa del divino metabolismo del mundo vivo. Su alimento no le sirve de nada: al comer, come su propia muerte.
El mandamiento de este himno, la solemne proclamación que la sustancia sagrada hace a través de sus versos, equivale a una especie de “Manifiesto Comunista” cósmico —al menos con respecto a los alimentos—. Los alimentos han de ser comunes a todos los seres. Solemnemente el himno pone a la Verdad por testigo diciendo: “Declaro la verdad”; con lo cual se profiere una maldición cósmica al inflexible individualista que solo se interesa por su propio bienestar. “Será su muerte”, declara el himno; la sustancia nutritiva en su boca se volverá veneno.

Los dioses son más antiguos que los hombres, mucho más antiguos, pero también han tenido origen; no son eternos ni existen por sí mismos. Son solo los primogénitos de la fuerza cósmica sustancial que es el alimento, la primera automanifestación del primordial poder trascendente. Y, como han nacido, también tienen que morir. Las formas creadas e individualizadas no pueden gozar de eternidades. Pero, si no la hay para los dioses, ¿cómo podrá haberla para seres menores? Inhalando y exhalando el aliento de la vida, engendrando la prole y marchitándose, los innumerables organismos de todas las esferas del ente sostienen las diversas fases de un único proceso rítmico e inevitable. Manifiestan y sufren la metamorfosis de lo que es, intrínsecamente, en sí mismo, una eterna lozanía e infalible inmortalidad. Alimentándose de la sustancia divina en la forma de los otros y convirtiéndose, a su vez, en alimento de ellos, cada uno es solo un momento del enorme juego universal de las transformaciones, un animado cambio de disfraces, pues el salvaje abandono que caracteriza a este juego de alimentarse pertenece al estado de máscara. Lo que la máscara oculta es en todos los casos lo mismo, "la fuente", "el centro", la divina fuerza vital anónima que no tiene rostro pero lleva las máscaras de todos los rostros de la vida.

El consuelo del individuo consiste en saber que detrás de su funesta suerte y en el seno de ella está lo Imperecedero, que es su propia simiente y esencia. Liberarse de esa suerte funesta consiste en sentirse idéntico no a la máscara sino a su sustancia, que todo lo penetra y siempre vive. Identificarse con ella mediante la sabiduría significa adecuarse a su realidad tornando la actitud que corresponde con respecto al alimento y a los alimentadores. El misterio de la unicidad de todo en el ser divino se manifestará entonces en la práctica. Dejando a un lado las ideas de diferenciación y discriminación —que separan a los individuos en lucha, cada uno de los cuales se adhiere con avidez a sí mismo aisladamente, librando batalla, a la manera de los peces, por la pura autoconservación egoísta— no nos sentimos limitados por la piel de nuestra mortalidad personal. Todas las cosas aparecen entonces como la manifestación de una esencia permanente que recibe diferentes inflexiones, entre las cuales nuestra propia vida es solo una configuración pasajera. Al darnos cuenta de ello, se transforma como por arte de magia la concepción de que la vida es un proceso despiadado e inmediatamente sentimos que en nosotros aumenta la paz.

El Himno del Alimento expresa, pues, el mismo "Sí universal" que siglos después caracterizará al tantrismo con su gran fórmula: "¿Quién busca el *Nirvāṇa*[65]?" El reino tangible de *māyā,* que es el velo que oculta la Verdad, es al mismo tiempo la autorrevelación de la Verdad. Todo es una máscara,

[65] Cf. infra, págs. 433 sigs., la nota del compilador, y Apéndice D.

un gesto de la autorrevelación. Los aspectos oscuros de la vida (muerte, separación y dolor) contrapesan los aspectos brillantes (satisfacción y placer); las dos caras se moderan recíprocamente, como las fuerzas celestes e infernales en la estructura del universo, la bondad de los dioses y las ambiciones egoístas, deletéreas y despiadadas de los demonios. Para poder soportar los aspectos fugitivos del mundo en su calidoscópico cambio es necesario aceptar la totalidad, es decir, es necesario destruir la pretensión muy natural y egoísta de que la vida y el universo deben adecuarse a la constitución miope y asmática de un miembro del conjunto centrado en su yo, que excluye de su consideración todo cuanto escape a su limitada visión personal.

Podría decirse que la ignorancia acorta las piernas del hombre, en contraste con las del divino Hombre cósmico, Viṣṇu, que en tres pasos gigantescos creó la Tierra, la Atmósfera y el Firmamento con solo asentar el pie, en cada paso, donde había espacio vacío. El dinamismo cósmico, del cual nosotros mismos somos diminutas manifestaciones, no puede encajar en las dimensiones de nuestro cerebro, como tampoco cabe en el de las hormigas, pues el universo es la sagrada revelación de una esencia absolutamente trascendente. Podemos darnos por contentos con comprenderlo siquiera un poco, según los alcances de nuestras facultades mentales y sensoriales egocéntricas. Aunque en todo momento se caracteriza por ser perecedero, el torbellino universal es eterno, como lo es la oculta potencia de donde deriva. En efecto, perdura a través de la transitoriedad misma de sus fenómenos que aparecen y desaparecen y que constituyen el conjunto de formas evanescentes. Precisamente porque estas formas se destruyen, el proceso es eterno. Las sombras de la muerte y la desgracia oscurecen la paz del mundo a cada segundo que pasa, cruzando el escenario iluminado por el sol y por la luna, pero no preponderan sobre la luz, sobre el goce vital de engendrar perpetuamente nuevas formas. El mundo, a pesar de su dolor, está, por así decir, extasiado en sí mismo y no cuenta las heridas que acompañan al proceso, como a los amantes en su arrobamiento no les importa que los besos lastimen, o como al niño que toma afanosamente un helado no le hace mella que el frío le produzca un poco de dolor. Todo depende de qué sea lo que destaquemos. El *Himno del Alimento* hace hincapié en el aspecto dionisiaco del mundo. Una continua mezcla y transformación de opuestos a través de un inexorable dinamismo vital —que hasta busca el dolor para equilibrar y aumentar la intensidad del placer— acompana espontánea, poderosa y alegremente esta terrible aceptación oriental de toda la dimensión del universo. Esta salvaje afirmativa es, como veremos, eminentemente característica del hinduismo. Śiva, el danzarín cósmico, divino señor de la destrucción, aparece simultáneamente como modelo de fervor ascético y como típico amante

frenético y fiel esposo[66]. Los griegos alejandrinos reconocieron en él la forma hindú de Dioniso y, siguiendo una costumbre típicamente occidental, expresaron que su dios había entrado triunfalmente y conquistado la india. Pero sabemos que los brahmanes habían estado alabando el aspecto dinámico, dionisíaco, del universo, mucho antes de que el "Renacido" tracio, coronado de hojas de parra, entrara en los valles de Grecia con sus míticos compañeros, para consternación y escándalo de las sobrias personalidades rectoras del universo que ocupaban el ortodoxo Olimpo griego.

Al devoto de semejante dios se le pide que adore no los nombres y formas *(nāmarūpa)*, sino el dinamismo, la torrencial corriente cósmica de fugaces evoluciones que continuamente produce y aniquila existencias individuales (como un Niágara en el que somos unas gotas), agitándose con rugiente y tremenda espuma. Tal es la actitud que se destaca decisivamente en el período tántrico del pensamiento indio: el individuo mortal identifica su mente con el principio que le ha dado existencia, que lo lanza en su marcha y habrá de aniquilarlo, sintiéndose a sí mismo como parte de esa suprema fuerza, de la cual es manifestación, velo y juego. Nos sometemos a la totalidad. Armonizamos nuestros oídos con las notas consonantes y disonantes de la sinfonía cósmica, considerándonos como un breve paso, como una momentánea melodía que ahora aurnenta pero que pronto decaerá y no volverá a oírse. Así, comprendiendo su papel y su función en el eterno canto a la vez alegre y doloroso de la vida, el individuo no siente melancolía ante las perspectivas de los dolores de la muerte y del nacimiento o por el hecho de que sus expectativas personales sean defraudadas. Ya no valora la vida sobre la base del dolor. Tanto las penas como las alegrías de la ronda son trascendidas en el éxtasis.

"¿Quién busca el *Nirvāṇa*?" La comprensión de las estructuras vitales que se desenvuelven con variable grado de intensidad desde el primordial, único Yo y Núcleo centralísimo de todos los entes, el "Poder Sagrado" —*Brahman-Ātman*— no puede realizarse por medio de la lógica; pues la lógica rechaza como absurdo, y por lo tanto como imposible, todo cuanto vaya contra las reglas de la razón. Por ejemplo, 1 más 1 es lógicamente 2; nunca 3 ó 5, y no puede convertirse en 1. Pero las cosas no ocurren de esa manera en el campo de los procesos vitales de la naturaleza, en el cual ocurren a diario las cosas más ilógicas por todas partes, como lo más corriente. Las reglas de la vida no obedecen a la lógica sino a la dialéctica; los razonamientos de la naturaleza no son como los de la mente sino más bien como los de nuestro ilógico vientre, nuestra facultad de procrear, el aspecto vegetativo y animal de nuestro microcosmos. En esta esfera, la esfera de la dialéctica biológica, la esfera ilógica de las fuerzas naturales y

[66] Cf. Zimmer, *The King and the Corpse*, págs. 261-316.

vitales, 1 más 1 generalmente está muy lejos de seguir siendo 2 por mucho tiempo.
Supongamos, por ejemplo, que un 1 es macho y el otro 1 hernbra. La primera vez que se encuentran no son nada más el 1 más 1 que es 2; pero cuando se enamoran y juntan sus destinos se convierten en el 1 más 1 que es 1, "para bien o para mal". El santo sacramento —por lo menos en su forma más solemne, antigua y mágica, como lo conserva el rito católico romano— hace mucho hincapié en la idea de que ahora los dos "se han hecho una carne" (*una caro lacia est).* En realidad esta misma unión es lo que quita la mancha, la sospecha de mácula de pecado que acompaña toda relación carnal entre los sexos, según la ascética creencia cristiana. El hecho de que los dos se han convertido en uno por la realización del sacramento exime a la pareja casada de la concupiscencia, de la pecaminosidad, bendiciendo su unión sexual. Así, por una transmutación mágica, 1 más 1 rotundamente se torna 1; la fórmula sacramental expresa tan solo lo que constituye la experiencia fundamental de todos los verdaderos amantes cuando se han encontrado y unido con un apego que prefigura la felicidad que sus dos vidas encontrarán juntas en el futuro hasta el fin de sus días.
La alquimia de la naturaleza, mezclando dos corazones en recíproco fuego, reduce el 1 más 1 al 1 hecho de 2. Pero la alquimia natural no se detiene aquí. En lugar de la usual tabla de multiplicar que aprendemos en la escuela y utilizamos en los negocios y en los cálculos prácticos, la naturaleza aplica una tabla de multiplicar propia de brujos: un *Hexeneinmaleins,* como Goethe la llama en su *Fausto.* Tras una breve demora, cuando 1 más 1 se ha convertido en 1, la pareja casada normalmente se convierte en una tríada: nace el primer niño. Y si la evolución no es detenida por los planes que la prudencia aconseja, sigue una serie incontrolable. El 1 que había nacido de 1 + 1 se hace 4, 5, 6 y puede llegar a una serie virtualmente indefinida. Además, lo curioso es que cada unidad que se agrega contiene potencialidad y transmite al futuro la plenitud de la herencia biológica de la primera unidad fértil, porque expresa rasgos que estaban latentes en los dos términos del 1 hecho de 1 más 1.
Cuando el pensamiento mítico produce una multitud de fuerzas y figuras divinas a partir de la fuente o esencia única y primordíal, procede de acuerdo con el método dialéctico. Y el pensamiento brahmánico, en sus brillantes fórmulas de autoanálisis psicológico, originadas en el período de las *Upániṣad,* reconstruye la misma especie de evolución dialéctica en la conciencia del hombre, de la siguiente manera. Cuando se considera al sueño profundo *(susupti)* desde el punto de vista de la conciencia despierta *(vai-śvā'nara)* o de la conciencia en la red de los sueños *(taijasa),* parece que fuera un estado de mero no-ser *(á-sat);* sin embargo, los sueños surgen de este puro vacío, como nubes que se condensan y salen del hueco del

firmamento. Además, de esta misma inconsciencia brota de pronto el estado de vigilia. Por otra parte, el pequeño cosmos de la conciencia humana despierta, se disuelve y desaparece en el sueño retornando a ese vacío[67]. Así, puede decirse que la emanación de los sueños y el paso que da la conciencia al despertar del sueño son dos etapas, o dos variedades, de una pequeña cosmogonía que vuelve a repetirse diariamente, como un proceso de creación del mundo dentro del microcosmos. Así como el universo colosal evoluciona a partir de alguna fuente secreta y trascendente —la esencia que está más allá de los nombres y las formas y que no es afectada por la corriente torrencial—, así también el misterioso ego onírico que en los sueños produce sus propios paisajes y aventuras, y el individuo visible y tangible que se torna consciente de sí al despertar, surgen temporariamente de la más íntima esencia que se llama el Yo, cimiento de toda vida y experiencia humana. En otras palabras, el Yo macrocósmico *(brahman)* y el microcósmico *(ātman)* producen efectos paralelos. Son uno y el mismo, solo que vistos en dos distintos aspectos, de modo que cuando el individuo toma contacto con el Yo que lleva en su interior entra en posesión de un poder cósmico divino y queda centrado en un punto inalcanzable para la ansiedad, la lucha y el cambio. El pensamiento védico y vedantino se proponen como única finalidad alcanzar esta meta.
Estamos en presencia de una filosofía de la materia vital y de la fuerza vital, una filosofía del cuerpo y del proceso vital, más bien que de la mente y el espíritu. De aquí que los razonamientos de la tradición brahmánica fueran fácilmente compatibles con la primitiva mitología de los *Veda*, que a su vez había sido una representación gráfica de los mismos principios y situaciones vitales. Y en la medida en que no somos puras mentes, puros espíritus desencarnados, a todos nos interesa naturalmente esta clase de filosofar. Su principal tarea consiste en determinar y definir la verdadera esencia de nuestra vida aparente; localizar ese aspecto de nuestra totalidad dinámica con la que tenemos que identificarnos si queremos zanjar el problema de la existencia. ¿Somos idénticos a nuestro cuerpo? ¿O debemos buscar acaso nuestra esencia en las más puras virtudes emocionales y espirituales de esa entidad intangible que llamamos nuestra alma? ¿O, por otra parte, no habrá algo que está más allá no solo del cuerpo tangible sino también de los rasgos y procesos del alma intangible, que está en nosotros como fuente y silenciosa fuerza conductora que anima el cuerpo y el alma? ¿Qué somos? ¿Qué podemos esperar, de una manera realista?
Estas urgentes cuestiones no pueden solucionarse por medio del análisis ontológico. Los argumentos metafísicos no desembocan en ninguna solución. Hay que llegar a la raíz que fundamenta y da existencia a la mente analítica y razonante, así como al cuerpo. La mente misma es

[67] Cf. infra, págs. 286-287 y 293 sigs.

inadecuada para esta tarea (véase la Crítica de la razón pura de Kant) y hay que dejarla descansar.
En la antigua época védica se realizaba la operación de trascender la mente por el "camino de la devoción" (*bhakti-mārga*), es decir, por la sincera dedicación a las simbólicas personalidades de los dioses y los absorbentes ritos de su perpetuo culto. Durante los siglos siguientes la concentración de los filósofos se hizo introvertida y se trató de alcanzar la meta siguiendo un camino interior. Pero por una u otra ruta se consiguió la gracia del generoso poder de la vida. Se llegó a una posición absolutamente firme y arraigada, en la que podían experimentarse simultáneamente el dinamismo del espectáculo fenoménico y la permanencia del principio animador como un solo e idéntico misterio: el misterio de ese ser sereno, absolutamente trascendente, que es inmanente y que se manifiesta parcialmente en el devenir fenoménico del mundo.

2. LAS UPÁNIṢAD

Los filósofos creadores del período de las *Upániṣad,* que examinaron el problema del *ātman,* fueron los primeros intelectuales y librepensadores de su tiempo. Se apartaban de la concepción —sacerdotal, tradicional, del cosmos. Pero, como hemos visto, se alejaron de ella sin destruirla y sin siquiera criticarla, porque la esfera que sondeaban no era la misma que la monopolizada por los sacerdotes. Le daban la espalda al universo externo —el dominio interpretado en los mitos y controlado por los complicados ritos del sacrificio— porque estaban descubriendo algo más interesante. Habían encontrado el mundo interior, el universo interno del hombre mismo, y dentro de él el misterio del Yo. Esto los llevó muy lejos del imperio de las innumerables divinidades antropomórficas que eran los gobernadores legítimos, tanto del macrocosmos como de las funciones sensoriales del organismo microcósmico. Por lo tanto, los filósofos brahmánicos introvertidos se ahorraron el choque frontal con los sacerdotes y el pasado que Demócrito Anaxágoras y los demás filósofos científicos de Grecia experimentaron cuando sus interpretaciones científicas de los cuerpos celestes y de otros fenómenos del universo comenzaron a controvertir las ideas sostenidas por los sacerdotes y apoyadas por los dioses. El sol no podía ser al mismo tiempo un ser divino, antropomórfico, llamado Helios, y una esfera brillante de materia incandescente; había que decidirse por una concepción o por la otra. Cuando, en cambio (tal ocurría en la India), el filósofo enfoca un misterio cuya correspondencia en la teología tradicional es una concepción metafísica anónima, muy por encima de las potencias antropomórficas y reverenciada simplemente como el indescriptible hontanar del cosmos (un *ens entis* con el cual no podía tener relación directa el ritual popular, politeísta y más concreto), entonces

no hay ocasión ni posibilidad de choque abierto entre la teología y la filosofía.
Sin embargo, la nueva tendencia intelectual produjo una devaluación realmente peligrosa tanto de la teología ritualista como del universo visible que era objeto de esa teología, pues en lugar de prestar atención a los dioses y al mundo exterior la nueva generación desviaba todo su interés hacia el principio omnitrascendente y verdaderamente celestial de donde procedían las fuerzas, los fenómenos y los directores divinos del mundo natural. Adernás, estos librepensadores con ideas creadoras estaban realmente descubriendo ese principio dentro de sí mismos y tomando contacto con él. En consecuencia, la energía intelectual que antes se había aplicado al estudio y desarrollo de la maquinaria para dominar las fuerzas divinas y demoníacas del cosmos mediante un minucioso sistema de sacrificios propiciatorios y encantamientos aplacadores, era desviada hacia la intimidad, donde acababan de tomar contacto con la suprema fuerza vital. La energía cósmica era captada en su misma fuente, donde venía con el máximo de fuerza y abundancia. Como resultado de ello, todas las vías secundarias y derivadas por donde circulaba la energía, que habían sido embalsadas, canalizadas y puestas al servicio del hombre mediante la maquinaria mágica de los ritos sacerdotales, fueron dejadas atrás. En el pensainiento indio no solo los dioses sino también todo el mundo exterior iba perdiendo importancia.
Un texto clásico dice así:
Yājñavalkya, el gran sabio, fue un día a ver a Jánaka, el magnífico emperador de Videha. Y el sabio pensó que no revelaría nada [solo deseaba obtener un don]. *Pero este inismo Jánaka y Yājñavalkya habían conversado en una ocasión anterior, y el sabio en esa oportunidad había concedido al emperador una merced. Jánaka había pedido la libertad de formular, en el futuro, cualquier pre,gunta que quisiera, y Yājñavalkya había accedido a su petición. Por lo tanto, cuando el sabio se presentó ante él, Jánaka inmediatamente le hizo una pregunta:*
"Yājñavalkya —dijo el emperador—, ¿cuál es la luz que sirve al hombre?"
"La luz del sol, Emperador-, dijo el sabio [aún decidido a revelar lo menos posible]; *porque a la luz del sol el hombre se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa".*
"Así es. Pero, cuando el sol se ha puesto, Yājñavalkya ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"
El sabio [como para hacer sufrir a su regio discípulo] *contestó: "La luna entonces se convierte en su luz; porque entonces a la luz de la luna se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa."*
"Así es -dijo Jánaka-; pero cuando tanto el sol, como la luna se han puesto, ¿cuál es entonces, Yājñavalkya, la luz que sirve al hombrc?"

"El fuego se convíerte en su luz -replicó Yājñavalkya-; porque entonces a la luz del fuego se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa."
[El emperador volvió a asentir:] *"Oh 1 sonido -dijo- entonces le, eso es verdad, pero cuando el sol y la luna se han puesto el fuego se ha apagado, ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"*
[El sabio continuó su retirada.] *"E1 sonido -dijo- entonces le sirve de luz; porque con la voz como luz se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa. Emperador, cuando está tan oscuro que uno no puede verse una mano ante la cara, si pronunciamos un sonido podemos seguir ese sonido."*
"En realidad, así es -dijo pacientemente el emperador-; pero, Yājñavalkya, cuando el sol y la luna se han puesto y el fuego se ha apagado y no hay sonidos, ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"
[El sabio estaba acorralado.] "*El* Ātman, *el Yo -declaró- se convierte en su luz; porque a la luz del Yo se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa."*
El emperador quedó complacido; pero la discusión aún no había llegado al punto que él deseaba.
"Es verdad, Yājñavalkya; pero, de los muchos principios que hay dentro del hombre, ¿cuál es el Yo?"
Solo cuando el rey hizo esta pregunta el sabio finalmente comenzó a enseñarle[68].
El Yo que Yājñavalkya enseñó al rey Jánaka era el mismo que enseñaban todos los otros grandes maestros de la nueva sabiduría. Podemos hacernos una idea de él pasando somera revista a algunos símiles y metáforas típicamente brahmánicos, tomando al azar de las *Upániṣad* de este fecundo período.

Ghaṭasáṁvṛtam ākāśaṁ nīyamāne ghaṭe yathā,
ghaṭo nīyeta nākā'śaṁ tathā jīvo nabhópamaḥ.

El espacio está encerrado por jarras de barro; así como el espacio no es llevado con la jarra cuando la retiramos [de un lugar para ponerla en otro], así el *Jīva* [es decir, el Yo mientras está contenido en el vaso del cuerpo burdo y sutil], como el espacio infinito [permanece inmóvil e impasible][69].

Al Espacio no le importa estar dentro o fuera de la jarra. Análogamente, el Yo no sufre cuando un cuerpo se deshace:

Ghátavad vividhākā'raṁ bhidyamā'naṁ punaḥ punaḥ
tad bhágnaṁ na ca jānāti sa jānāti ca nítyaśaḥ.

[68] *Brhadārányaka-Upániṣad* 4.3.1-7.
[69] *Amṛtabindu-Upániṣad* 13.

Las diversas formas, como jarras de barro, se rompen repetidamente. Pero É1 no sabe que se rompen, aunque Él conoce eternamente[70]

El Yo no es consciente de los cuerpos. Pueden romperse o quedar enteros. El Yo conoce Su propia indiferenciada plenitud, más allá de la forma, así como el elemento éter está más allá de la forma. Y así corno el elemento éter, por ser el primogénito de los cinco elementos[71], contiene potencialmente todas las cualidades de los otros cuatro y todo lo que puede salir de ellos (todos los objetos y figuras de la experiencia sensible), así también el Yo, por ser la única realidad, es la fuente de todo.
Yathā nadyah syandamānāh sámudre
ástam gacchanti nāmarūpe vihāya,
tathā vidvān nāmarū'pad vimuktaḥ
parā'tparaim púruṣam upaiti dívyam.

Así como los ríos que corren van a descansar al océano donde dejan tras sí nombres y formas, así también el Conocedor, liberado del nombre y de la forma, va a ese Hombre divino *(púruṣa)* que está más allá [*parā'aparam:* más alto que el más alto; trascendente con respecto a lo trascendente][72].

Las imágenes descriptivas se multiplicaron formando un rosario de imágenes clásicas, que rodean como una guirnalda el misterio del Yo. "Divide el higo"; "Coloca esta sal en el agua"; "Así como, querido mío, por un trozo de barro puede conocerse todo lo hecho de barro"; "Las diversas formas se rompen, pero él no sabe que se rompen"; "Todo este mundo lo tiene como alma; eso es la Realidad; eso es el *Ātman;* eso eres tú, Śvetaketu"[73].

"Eso eres tú" *(tat tvam asi);* esta frase del viejo brahmán Ā'runi a su hijo, que se convirtió en la "gran fórmula" *(mahāvākya)* de la verdad vedantina, reducía todo el espectáculo de la naturaleza a su esencia única, universal, sutilísima, absolutamente intangible, oculta. Esta lección enseñaba a Śvetaketu a mirar más allá del principio visible celebrado en el himno védico del Alimento, pues la idea de que el alimento, en sus diversas manifestaciones visibles y tangibles, es la suprema esencia del universo, desde mucho tiempo antes había sido superada. La esencia vital ahora debía concebirse como algo invisible (como el vacío que ocupa el interior de la semilla de higo), difusa en todas partes (como la sal en el caldero de agua), intangible, pero sustancia última de todos los fenómenos. Podía ser determinada pero no asida, como la sal disuelta, y era extremadamente

[70] Ib. 14.

[71] Se considera que el aire, el fuego, el agua y la tierra han emanado, en ese orden, del éter.

[72] *Múṇḍaka-Upániṣad* 3.2.8.

[73] *Chāndogya-Upániṣad* 6. Cf. supra, págs. 266-268.

sutil, como la presencia que ocupa el interior de la semilla. Por lo tanto, uno no debía considerarse a sí mismo como el individuo burdo y tangible; ni siquiera como la personalidad sutil; sino como el principio del cual éstos habían emanado. Todas las cosas manifiestas debían ser conocidas como Sus "transformaciones" *(vikāra).* Las formas eran accidentales y, además, frágiles: los cacharros se rompen, pero el barro queda. *Tat tvam asi* significa: "debes ser consciente de la identidad de tu más íntima esencia con la invisible sustancia de todas las cosas", lo cual significa retirarse por completo de la esfera indiferenciada de las apariencias individualizadas. De este modo las formas burdas y sutiles del mundo fueron relegadas -en la jerarquía de los grados de la realidad- a una altura radicalmente inferior a la del vacío informe.

Dve vāva bráhmano rūpe mū'rtam cāmū'rtam ca,
atha yan mūrtan tad asályam yad amū'rtam tat sátyam,
tad brahma yad brahma taj jyotiḥ.

Hay, ciertamente, dos formas de *Brahman:* el formado y el informe. Ahora bien, el formado es irreal [*asátyam*], mientras que el informe es real [*sátyam*], es *Brahman,* es luz.
La luz —sigue diciendo el texto— es el sol, y hasta él [el sol] tiene a esta sílaba Om como Yo[74].

Se necesitó tiempo para desplegar y llevar hasta sus últimas consecuencias el concepto de lo absolutamente informe. La búsqueda de lo "realmente real" se limitó, por lo tanto, durante un tiempo, a fenómenos como el sol en el macrocosmos (como primordial fuente de la luz), el aliento vital *(prāṇa)* en el microcosmos (como primordial fuente de vida), y la sílaba ritual *Oṁ*. Todavía quedan en los textos, y sirven como puntos de partida. Pero al final se dio el paso decisivo, y se alcanzó la meta de la absoluta trascendencia. Tres etapas o niveles fueron reconocidos en seguida en la conciencia humana:

1) El estado de vigilia, en el cual las facultades sensoriales están vueltas hacia afuera y cuyo campo de conocimiento es el del cuer burdo;

2) El estado de sueños, cuyo campo es el de los cuerpos sutiles, autoluminosos y mágicamente fluidos; y

3) El beatífico estado de profundo sueño sin sueños.

El segundo de estos tres estados era interpretado como un vistazo dado a las sutiles esferas supra e infraterrestres de los dioses y demonios, que están

[74] *Maitrī-Upániṣad* 6. 3. Por lo que refiere a *satya* y *asatya,* cf. supra, págs. 116-167.

adentro y afuera[75], pero que, con todo, es un mundo no menos insatisfactorio que el de la conciencia despierta, porque se halla igualmente cargado de terror, sufrimiento, formas ilusorias y cambios incesantes. En consecuencia, nadie se sentía tentado de identificar esta esfera con la del ser perfecto. En cambio, el beatífico estado de sueño sin sueños era diferente, porque no estaba perturbado por las vicisitudes de la conciencia y parecía representar un perfecto retorno de la fuerza vital a su estado intrínseco de "alejamiento y aislamiento" *(kaivalya)*, existencia en sí y por sí. Tal parece haber sido la concepción de la meta por alcanzar según la doctrina del *Sāṅkhya*[76]. Y sin embargo surgieron inevitables discusiones acerca de si este estado, que implica la disminución, y hasta la completa aniquilación de la conciencia, podía representar realmente el ideal último y la condición de la vida espiritual[77].
El sabio Yājñavalkya, en un diálogo con su querida esposa Maitreyī, afirma que para el conocedor liberado y perfecto no hay conciencia después de la muerte, porque todos los pares de opuestos, todos los estados duales, incluyendo el de la diferenciación de sujeto y objeto, entonces han desaparecido.

Cuando hay dualidad, por así decir, entonces uno ve a otro; uno huele a otro; uno saborea a otro; uno habla a otro; uno oye a otro; uno piensa en otro; uno toca a otro; uno comprende a otro. Pero cuando todo se ha convertido en el propio Yo de uno mismo, ¿Por qué medios y a quién podría uno ver? ¿Por qué medios y a quién podría uno oler? ¿Por qué medios y a quién podría uno saborear? ¿Por qué medios y a quién podría uno hablar? ¿Por qué medios y en quién podría uno pensar? ¿Por qué medios y a quién podría uno tocar? ¿Por qué medios y a quién podría uno comprender? ¿Por qué medios podría uno comprender a aquel mediante el cual uno comprende este Todo? ¡Ved! ¿Por qué medios podría uno comprender al que comprende?
Ese Yo (ātman) *no es esto, no es eso* (neti, neti). *Es inasible, porque no puede ser asido; indestructible, porque no puede ser destruido; desapegado, porque no se apega; es ilimitado, impertérrito, ileso*[78].
Al Yo no se lo puede conocer fácilmente. No podemos cobrar conciencia de él salvo con el máximo esfuerzo. Hay que abandonar todo vestigio de la actitud normal de la vigilia, que es apropiada y necesaria para la diaria lucha por la existencia *(artha)*, así como, también el placer *(kāma)* y el logro de la conducta recta *(dharma)*. Quien busca seriamente el ser tiene

[75] Los cielos e infiernos eran considerados como la correspondencia macrocósmica del reino al cual ingresamos en los sueños.
[76] Cf. supra, pág. 263.
[77] Cf el Indice de Hume, bajo "sleep" (op. cit., pág. 534).
[78] *Bṛhadāráṇyaka-Upánisad* 4. 5. 15. (Hume, op. cit., pág. 147).

que hacerse introvertido y desinteresarse absolutamente por los problemas del mundo; hasta debe desinteresarse por la continuidad de su existencia individual. En efecto, el Yo está más allá de la esfera de los sentidos y del intelecto, aún más allá de la profundidad de la conciencia intuitiva *(buddhi),* que es la fuente de los sueños y soporte fundamental de la personalidad fenoménica. *El Creador, el ser divino que existe por si* (svayám-bhū), *perforó los orificios de los sentidos para que pudieran salir afuera en diversas direcciones; por esta razón el hombre percibe el mundo externo y no el Yo íntimo* (antar-ātman). *Pero el sabio, que desea el estado de inmortalidad, volviendo los ojos hacia adentro y hacia atrás* (prátyag [“hacia el interior”]), *contempla* el Yo[79].

La metáfora del carro

El Yo (ātman) *es el dueño del coche; el cuerpo* (śarīra) *es el carro; el discernimiento intuitivo y la conciencia* (buddhi) *es el cochero; la función pensante* (manas) *es la brida; las fuerzas sensoriales* (índriya) *son los caballos; y los objetos o esferas de la percepción visible* (víṣaya) *son el campo de pastoreo* (gócara [los caminos y dehesas del animal]). *El individuo en quien el Yo, las fuerzas sensoriales y la mente se hallan unidos se dice que es “el que come” o el que goza”* (bhóktr)[80].
Las fuerzas sensoriales de la percepción son (en orden desde las más finas o sutiles hasta las más burdas y tangibles):

1. La audición, que se realiza por medio del oído.

2. La vista, que se realiza por medio de los ojos.

3. El olfato, que se realiza por medio de la nariz.

4. El gusto, que se realiza por medio de la lengua.

5. El tacto, que se realiza por medio de la piel.

Éstas son las cinco fuerzas sensoriales del conocimiento *(jñānéndriya),* que en los organismos vivos producen la actitud del que come o el que goza (*bhóktṛ*). El *bhóktṛ* es “el que experimenta sensaciones y sentimientos agradables y desagradables porque está dotado de receptividad”. Comemos, por así decir, nuestras percepciones sensibles y luego éstas son asimiladas

[79] *Kaṭha-Upániṣad* 4. 1.
[80] Ib. 3. 3-4.

por el organismo como una especie de comida. Los ojos tragan objetos hermosos, los oídos se embriagan de música y la nariz de delicadas fragancias. Pero también actúa constantemente el principio contrario, el de la actividad o espontaneidad *(kártṛ*). Así como el *bhóktṛ* funciona a través de los órganos receptivos, así también el *kártṛ* lo hace mediante las fuerzas de la acción (*karméndriya*), que dan lugar a:

1. El habla, que se realiza por medio de los órganos de la fonación.

2. La prensíón, que se realiza por medio de las manos.

3. La locomoción, que se realiza por medio de los pies.

4. La evacuación, que se realiza por medio del recto.

5. La generación, que se realiza por medio de los genitales.

El *bhóktṛ* y el *kártṛ*, funcionando juntos, permiten que el organismo sano desarrolle los procesos vitales[81].
Para quien carece de verdadero conocimiento y no ha uncido y domado su mente de manera adecuado y constante [es decir, para quien no ha disciplinado y controlado su facultad mental consciente *(manas)* y su conciencia intuitiva *(buddhi)*, que es una manifestación del inconsciente irracional], *las fuerzas sensoriales se vuelven incontrolables, como los caballos ariscos bajo las riendas del cochero.*
Quien carece del adecuado conocimiento intuitivo, y es descuidado e impuro, no alcanza Aquel Lugar (pada [el estado de existencia trascendental], *cae en el torbellino de la muerte y del renacimiento* (saṁsāra). *Pero quien está lleno de conciencia intuitiva y es cuidadoso y puro en todo momento, alcanza Aquel Lugar, de donde uno no renace. El hombre que tiene por cochero la conciencia intuitiva y por brida la mente alcanza el fin de su viaje, que está muy lejos. Esa meta es la suprema morada de Viṣṇu* [el divino Yo cósmico que todo lo penetra][82].
El paraíso celestial de Viṣṇu, situado en la superficie superior de la cúpula del firmamento, y que recibe el nombre de su "tercer paso" debido a que cobró existencia cuando el pie del dios dio el tercero de sus tres gigantescos pasos cósmicos[83], simboliza el estado de aquel que, como iniciado perfecto, se ha liberado de la esclavitud y se ha divinízado tomando conciencia de su propia espiritualidad intrínseca. Habiendo irrumpido a través de los velos

[81] Cf. supra, pág. 253.

[82] *Kaṭha-Upániṣad* 3. 5-9. Compárese con el carro descrito por Platón en el *Fedro*.

[83] Supra, pág. 278: cf. también Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 131-132.

que cubrían el Yo, conquistando las fuerzas naturales de su propio organismo, el conductor del carro ya no está envuelto por los dolores, placeres y problemas mundanos, sino que se ha hecho libre para siempre.

Ātman: el que ejerce el control interior

El Yo -*la hebra que mantiene unidos a este mundo y al otro mundo y a todas las cosas*[84]- es el que desde dentro ejerce intemporalmente el control. *Él mora en el aliento; él éstá dentro del aliento: pero el aliento no lo conoce; el aliento es su cuerpo, él controla el aliento desde dentro. Él mora en la mente, él está dentro de la mente; pero la mente no lo conoce; la mente es su cuerpo, él controla a la mente desde dentro.* Y está igualmente dentro del habla, del ojo, del oído, de la piel, del entendimiento, del semen. Además, de igual manera, está dentro de los elementos del macrocosmos. *Este Yo mora en el elemento tierra y lo controla desde dentro: la tierra es su cuerpo;* pero la tierra no se da cuenta de la presencia de este principio inherente a sus átomos. La tierra es el más tangible de los cinco elementos; pero en el agua, el fuego y el aire, y en el éter (el más sutil de los cinco), el Yo es igualmente desconocido. *El Yo mora en todos los seres; él está dentro de todos los seres; pero los seres no lo conocen; todos los seres son su cuerpo, él controla a todos los seres desde dentro. Él no es visto, pero ve: él no es oído, pero oye; él no es pensado, pero es "el pensador"* (mántṛ). *Él es desconocido, pero es "el que conoce"* (vijñtṛ [el principio interno de la conciencia]). *Nadie ve, salvo él; nadie oye, salvo él; nadie piensa, salvo él; nadie es consciente, salvo él. Él es el Yo, el Gobernante interior, el único Inmortal*[85]. Es decir, el Yo es el agente real de todo proceso sensorial y mental; los órganos le sirven de meros instrumentos.
El gigantesco Ser divino es por naturaleza incognoscible. Parece ser más sutil que lo más sutil, mucho más alejado que lo más alejado, y sin embargo está muy próximo, aquí no más, en la caverna [la parte más íntima del corazón] *de los que ven*[86]. La experiencia íntima del Yo, su visualización mediante el descenso a su más íntima caverna, es prueba suficiente de que existe por todas partes, como verdadero núcleo interior de cada ser. Indestructible e inmutable, al mismo tiempo que trasciende al universo es inherente a cada una de sus partículas; pero en ambos aspectos permanece ignoto.

---

[84] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 3. 7. 1.

[85] Ib. 3. 7. (cf Hume, op. cit. págs. 114-117).

[86] *Múṇdaka-Upániṣad* 3.1.7.

No es amado el esposo por amor del esposo: Por amor del Yo es amado el esposo. No es amada la esposa por amor de la esposa: por amor del Yo es amada la esposa. No son amados los hijos por amor de los hijos; por amor del Yo son amados los hijos (…) Nada es amado por amor de nada: por amor del Yo todo es amado. El Yo es lo que hay que contemplar, oír, pensar y meditar con íntima concentración. En verdad, contemplando, oyendo, pensando y con el íntimo conocimiento (vijñāna) *del Yo, se conoce todo el universo tangible y visible*[87].
El Dios Único está oculto en el interior de todos los seres. Él es el Yo interior (antar-ātman) *que todo lo colma y todo lo llena; el supervisor de todas las actividades* [tanto las internas corno las externas, las voluntarias como las involuntarias]; *es el habitante* (adhivāsa) *de todos los seres. Él es el testigo* [siempre vigilante, ajeno a lo que pasa], el *guardián* (cétṛ), *completo y sólo* (kévala)[88], *allende los* guṇa[89]
El único gobernante existente es el Yo que mora en el interior de todas las criaturas transitorias; él torna múltiple su única forma. Los sabios lo contemplan como presente en su propio ser; de aquí que a ellos pertenezca la paz eterna, y a nadie más[90].

Por temor de él el viento sopla,
por temor de él el sol sale.
Por temor de él Agni [el dios del fuego],
Indra [que causa la lluvia y la tormenta, rey de los dioses]
y la Muerte, el quinto, todos se dan prisa [para ejecutar sus respectivas tareas].[91]

Una plenitud es aquel allá [la esencia trascendental que es la fuente y la vida de todo]: *una plenitud es esto que está aquí* [el mundo visible y tangible]. *La plenitud sale de la plenitud* [la abundancia del mundo procede de la abundancia de lo divino], *y sin embargo, aunque se saca la plenitud de la plenitud, la plenitud queda*[92]

---

[87] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 2. 4. 5. Aquí habla nuevantente el sabio Yājñavalkya, conversando con su esposa, Maitreyī (cf. supra, págs. 286-287). La lección que surge de la estrofa final enseña que cuando la esencia íntima y única de todas las cosas es conocida en nuestro interior, las diversas máscaras que asume se tornan transparentes. Toda comprensión, así como toda simpatía y amor, se basa en la intrínseca identidad del Cognoscente y lo Conocido. El odio surge sólo de una ilusión de diversidad.

[88] Cf supra, págs. 244-249.

[89] *Śvetā'śvatara-Upániṣad* 6.11. (cf. Hume, op. cit., pág. 409). Sobre los *guṇa,* cf. supra, págs. 236-238.

[90] *Kaṭha-Upániṣad* 5. 12-13 (cf. Hume, op. cit., págs. 357-358).

[91] *Taittirīya-Upániṣad* 2.8. (cf. Hume, op. cit., pág. 288). Esto quiere decir que por su mero ser el Yo hace marchar todas las cosas.

[92] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 5.1.

Cinco metáforas

Así como la araña saca de sí misina su hilo y lo toma de nuevo; asi como la hierba crece en la tierra y los cabellos en un hombre vivo, así también crece el universo desde lo Imperecedero[93].
Así como del fuego llameante saltan chispas por millares, que parecen fuego, así los diversos seres [o estados: bhāva] *proceden de ese Imperecedero; y a él, en verdad, retornan*[94].
Como la manteca oculta en la leche, la Pura conciencia (vijñā'nam [el estado de *Ātman como Brahman*, pura gloria]) *reside en cada ser. Hay que batirlo constantemente, con la mente como batidora*[95].

La metáfora de los dos pájaros en un árbol

Dvā suparṇā sáyujā sakhāyā samā'naṁ vṛ'kṣam páriṣa-svajāte táyor anyaḥ píppalaṁ svādv atty anaśnann anyo abhicākaśīti.

Dos pájaros de hermoso plumaje, íntimos amigos y compañeros, residen en estrecha camaradería en el mismo árbol. Uno de ellos come el dulce fruto del árbol; el otro, sin comer, observa.

El árbol con los dos pájaros gemelos, el árbol de la vida o de la personalidad humana, es un motivo célebre en los tapices y alfombras orientales. La figura es interpretada y desarrollada en los versos siguientes:

Samāne vṛkṣe púruṣo nimagno 'nīśayā śócati muhyamānah
júṣṭaṁ yadā páśyaty ányam ī'śam asya mahimā'nam iti vītaśokaḥ

La mónada de la vida individual *(púruṣa),* engañada, se lamenta, deprimida por una sensación de desamparo *(anī'sāya* [= de no ser un señor soberano]); pero cuando ve en el mismo árbol al otro, el Señor que regocija *(juṣṭam īśam)* a los devotos, y comprende Su grandeza, desaparece su pesar[96].

---

[93] Ib. 1. 1. 7. (cf. Hume, op. cit., pág. 367).

Aquí se hace hincapié en el contraste que existe entre lo eterno (*nitya*) y lo transitorio *(anitya).* Hay una transformación real de la esencia trascendental eterna en sus manifestaciones transitorias. Lo Imperecedero es la única esencia verdaderamente permanente, a diferencia de sus transformaciones transitorias, que constituyen la esfera fenoménica.

[94] *Múṇdaka-Upániṣad* 2. 1. 1. (cf. Hume, op. cit., pág. 370).

[95] *Amṛtabindu- Upániṣad* 20.

[96] *Múṇdaka-Upániṣad* 3.1. 1-2 (cf. Hume, op. cit., pág. 374).

Porque sabe que entre él y el otro hay una fundamental identidad.

Las dos clases de conocimiento

Hay que tener dos clases de conocimiento (vidyā): *la del Brahman-de-los-sonidos* (śabda-brahman) *y la del Brahman Supremo (*páram-brahman). El *Brahman* de los sonidos es el conjunto de todos los himnos, fórmulas, conjuros, encantamientos, plegarias y comentarios exegéticos que constituyen la revelación védica; pero este *Brahman* no puede ser el Supremo porque tiene nombre y forma; nombres para auxiliar la mente, y las formas sonoras del habla, el canto, la melodía, y la prosa *(nāman y rūpa). Pero todo el que se ha bañado* (niṣṇāta) en Śabda-Brahman *pasa al* Brahman *Supremo. Habiendo estudiado asiduamente* (abhyāsa [término que señala el esfuerzo constante de la práctica yoga]) *los libros* (grantha), *los sabios, dedicados solamente al conocimiento y a la plenitud del conocimiento* (vijñāna), *deben descartar los libros por completo, como quien trata de conseguir el arroz tira las cáscara*[97].

La sabiduría inferior y preliminar es como una almadía, que ha de abandonarse tan pronto como el viajero llega a su destino. El conocimiento de los sacrificios y los ritos de la vida moral deben dejarse atrás cuando se ha llegado al punto de la realización más alta[98]

A ésta se llega solo por la veracidad (satya) *y el ascetismo* (tapas*), el conocimiento auténtico* (sámyag-jñāna) *y la ininterrumpida continencia* (brahmacarya). *Consistente en luz divina, resplandeciente, Ello reside dentro del cuerpo, Lo contemplan los ascetas, los que han aniquilado sus defectos*[99].

A este Yo no se lo alcanza por medio de la enseñanza, de la inteligencia o de mucho saber. Lo alcanza sólo aquel a quien Ello escoge. A éste, este Yo le revela Su propia naturaleza (tánūm Svām)[100].

---

[97] *Amṛtabindu- Upániṣad* 17-18.

Vijñāna ("la plenitud del conocimiento"): aquí *vi-* se refiere a lo Infinito, que todo lo abarca y no deja margen donde pudiera existir alguna segunda entidad no incluida. *Vijñāna* es, por lo tanto, conocimiento *(jñāna)* no dual *(a-dvaita)* y como tal sinónimo del estado que en el Vedánta se conoce con el nombre de *Turīya*, "el Cuarto". Este estado se encuentra más allá de los tres planos de la conciencia despierta, de la conciencia de sueños y del sueño profundo (cf. infra, págs. 292-299). Tal parece ser el significado del término *vijñāna* también en la *Bhágavad Gītā.*

[98] En los períodos más recientes de la tradición hindú, el término "sabiduría inferior" *(aparavidyā)* ha sido considerado como referente a la sabiduría escrita, el saber líbresco que, en última instancia, debe ser descartado. El mandato se parece al de los alquimistas europeos: "*rumpiti libros ne corda vestra rumpantur"*, pero no tiene el aire de critica polémica.

[99] *Múṇdaka-Upániṣad* 3.1. 5. (cf. Hume, op. cit., pág. 374*).*

[100] Ib. 3. 2. 3. (cf. Hume, op. cit., pág. 376). Compárese con la doctrina cristiana de la gracia.

En verdad, el Yo que está en los tres estados: vigilia (jā'grat), *sueños* (svapna) *y sueño sin sueños* (suṣupti), *debe ser interpretado como uno y el mismo. Es visto como uno y como múltiple simultáneamente, como la luna que se refleja en el agua*[101].

La unión de la mónada vital con el yo espiritual

Así como un hombre completamente abrazado por su querida esposa no conoce absolutamente nada, ni externo ni interno, así también este hombre (púruṣa [la mónada de la vida individual]) *completamente abrazado por el Yo espiritual* (prajñātman) *soberanamente cognoscente, no conoce absolutamente nada, ni externo ni interno. Ésa es su forma vacía de pesares, en la que todos los deseos están colmados; en la que su único deseo es el Yo* [al cual ahora ha alcanzado], *en el cual carece de deseo. En ese estado un padre no es padre, una madre no es madre, los mundos no son mundos, ni los dioses son dioses (…) un ladrón no es un ladrón, un asceta no es asceta. Sin la compañía de malas obras, ha cruzado a la otra orilla, allende las penas del corazón*[102].

Turīya: "El Cuarto", y el sentido de la sílaba Oṁ

La brevísima *Māṇḍūkya Upániṣad,* que solo tiene doce versos, ha llegado a considerarse como epítome y esencia de la enseñanza contenida en todo el *corpus* de las ciento ocho *Upániṣad.* Su tema es la sílaba *Oṁ,* que se escribe 3 o 3 y con la cual se comprime en un punto, el misterio del *Brahman. El* texto se refiere primero a *Oṁ* de acuerdo con la doctrina upanishádica de los tres estados (vigilia, ensueño y sueño), pero luego pasa al estado "cuarto" *(turīya),* transportándonos así, más allá de la típica esfera de las *Upániṣad,* a la del clásico *Vedānta advaita,* de fecha posterior. Para concluir este capítulo, y al mismo tiempo prepararnos para el siguiente desarrollo de la tradición ortodoxa, reseñaremos este texto extraordinario presentándolo en su integridad.

1. ¡Oṁ! *Este sonido imperecedero es el conjunto de este universo visible. Su explicación es la siguiente. Todo lo que ha pasado, lo que pasa y lo que pasará, en verdad todo esto es el sonido Oṁ. Y lo que está más allá de estos tres estados del mundo temporal, eso también, en verdad, es el sonido Oṁ.*

---

[101] *Amṛtabindu- Upániṣad* 11-12.

Hay una sola luna, pero se refleja en múltiples jarras de agua expuestas a su luz. Las jarras -arcilla perecedera- son comparables a los individuos.

[102] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 4. 3. 21-22 (c. Hume, op. cit., págs. 136-137).

Es decir, hay dos esferas idénticas: 1) la fenoménica y visible (la del cambio [*jágat*], el flujo heracliteo), en la que las manifestaciones del tiempo aparecen y perecen, y 2) la trascendente e intemporal, que está más allá pero que se identifica con la primera (la esfera del Ser imperecedero). Ambas están simbolizadas y presentes en la sagrada sílaba *Oṁ*.

2. *Todo esto* [dicho con un gesto del brazo, señalando el universo que nos rodea] *es* Brahman. *Este Yo* [colocando la mano sobre el corazón] *también es* Brahman.

Aquí aparece de nuevo la doctrina no-dual. La esencia de los innumerables fenómenos del macrocosmos es una y, además, es idéntica a la esencia del microcosmos. Por lo tanto, podemos abordar el misterio del universo, con todos sus estratos de lo burdo y lo sutil, la vida en todas sus formas y la materia con todas sus modificaciones, desde dentro o desde fuera.
El Yo [continúa el texto] *tiene cuatro partes* (pāda [pie, parte, cuarto: "como las cuatro patas de una vaca", dice el comentario de Śáṅkara a este verso]). Estamos por emprender un examen de la relación que guardan los cuatro estados del microcosmos con respecto a los del macrocosmos.

3. *La primera parte es Vaiśvā'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* (bhuj- [come, se alimenta de]) *materia burda* (sthūla).

Éste es el Yo en su estado de vigilia, el individuo fenoménico que anda y vive en el mundo fenoménico. La referencia al número siete, sin embargo, es oscura. En su comentario, Śáṅkara trata de interpretarla basándose en el pasaje de la *Chāndogya Upániṣad* 5. 12.2, en el que se dice que los miembros del *Ātman* universal son: 1. la cabeza (el cielo), 2. el ojo (el sol), 3. el aliento (el viento), 4. el torso (el espacio), 5. los riñones (el agua) y 6. los pies (la tierra). En el mismo verso se dice que la superficie destinada al sacrificio es como el pecho del *Ātman* universal, la hierba del sacrificio como su pelo, y los tres fuegos del sacrificio *Agnihotra* como su corazón, su mente y su boca. Para completar su catálogo de siete instancias, Śáṅkara elige el último de estos fuegos, y dice: 7. la boca (el fuego *Āhavanīya).* La explicación parece un poco forzada, pero expresa gráficamente la idea fundamental: que Vaiśvā'nara se manifiesta por igual en el universo físico y en el cuerpo humano.
Śáṅkara identifica las diecinueve bocas mencionadas en el texto con las cinco facultades sensoriales *(jñānéndriya),* las cinco facultades de acción *(karméndriya),* los cinco alientos vitales *(prāṇa)* y los cuatro componentes del órgano interno, es decir: *manas* (la mente), *buddhi* (la facultad de

juzgar), *ahaṅkara* (la función del ego), y c*itta* (la "sustancia mental"), cuyos agentes son las otras dieciocho bocas. *Citta* es la "sustancia mental" que el *Yoga* tiene por finalidad aquietar[103].

4. *La segunda parte* [del Yo] *es Táijasa* [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,* (pravivikta [lo selecto; lo exquisito; lo separado]).

Éste es el Yo cuando sueña, contemplando los objetos luminosos, sutiles, mágicamente fluidos y extrañamente absorbentes, en el mundo interior a los párpados. *Táijasa* se alimenta de los recuerdos oníricos acumulados, como Vaiśvā'nara se nutre de los objetos burdos del mundo. Sus "miembros" y "bocas" son las correspondencias sutiles de los del que goza el campo de la conciencia despierta.

5. *Cuando un durmiente no desea nada deseable ni contempla ningún sueño, eso es sueño profundo* (suṣupta). *Prājña* [el Conocedorl, *que se ha vuelto indiviso en este campo de sueño sin sueños, es la tercera parte del Yo. Es una masa indiferenciada* (ghana [un montón homogéneo]) *de conciencia, que consiste en gloria y se alimenta de gloria* [como las dos anteriores se alimentaban de lo burdo y lo sutil]. Su [única] *boca es el espíritu* (cetomukha).

Con este verso llegamos al clímax. En el que sigue se describe la gloria de Prājña, "el Conocedor", Señor del campo del sueño sin sueños.

6. *Éste es el Señor de Todo* (sarvéśvara); *el Omnisciente* (sarvajñā); *el Regente interior* (antaryāmī); *la Fuente* (yoni [la Matriz de la generación]) *de Todo. Éste es el comienzo y el fin de todos* los seres[104].

Pero ahora viene la máxima culminación de toda la serie. Se expresa que el Yo Auténtico, que finalmente hay que conocer, es la indescriptible "cuarta" parte del Yo, que está más allá de la esfera del Señor del campo del sueño sin sueños, es decir, más allá del comienzo y del fin de los seres.

7. *Lo que se designa como la cuarta parte: ni la conciencia vuelta hacia dentro ni la conciencia vuelta hacia fuera ni las dos juntas; ni una masa indiferenciada de omnisciencia durmiente; ni cognoscente ni*

[103] Cf. supra, págs. 227-229.

[104] Compárese esto en la visión de *Īśvara*, el Señor, en el cap. XI de la *Bhágavad-Gitā*, donde, habiéndole dirigido la palabra su devoto Ārjuna, Kṛśna se revela en su "forma universal" como Viṣṇu, el omnisciente rector del macrocosmo, fuente, sostén y fin de todos los seres.

incognoscente, ya que invisible, inefable, intangible, sin características, inconcebible, indefinible, pues su única esencia es la seguridad de su propio Yo (eka-ātma-prátyaya-sāra); *pacificación de toda existencia diferenciada y relativa* (prapañca-upáśama); *total reposo* (śānta); *pacífico-bienaventurado* (śiva); *sin segundo* (advaita): *éste es el Yo* (Ātman) *que hay que conocer*.

Cada una de las cuatro partes se ha ido disolviendo en la siguiente a medida que el discernimiento pasaba de una a otra; sin embargo, las cuatro juntas constituyen el conjunto de la única existencia "de cuatro pies", "bien plantada", graduada, solitaria, que es el Yo. Cada región descansa sobre las mismas bases y derechos que las demás (así como el *Kali Yuga*, la peor de las cuatro edades del mundo, forma parte del ciclo del tiempo lo mismo que la mejor, el santo *Kṛta Yuga;* más breve en duración y de forma menos perfecta, pero igualmente indispensable como parte del ciclo). A través de la aventura espiritual que constituye este viaje interior, primero se da importancia al mundo exterior, luego al de la intimidad, y finalmente se pasa de lo manifestado a lo no manifestado y aumentan prodigiosamente los poderes obtenidos; sin embargo, los estados inferiores, lo mismo que los superiores, siguen siendo componentes de la totalidad. Como dice Śáṅkara, son "como las cuatro patas de una vaca".
Para el hábil practicante del *Yoga* este cambio de importancias, que transforma al yo, se convierte en una experiencia bien conocida y controlable. Puede hacer que los estados aparezcan, lo mismo que sus respectivas esferas, según su voluntad. Como hemos dicho, esto lo lleva a un fenomenismo filosófico. A causa de la extraordinaria potencia de la fuerza controlada por el *yogin*, el aspecto burdo de la realidad para él pierde valor, pues puede producir las formas fluidas y sutiles del estado de visión interior cada vez que lo quiera, fijarlas y retenerlas por el tiempo que lo precise, y después, siempre según su arbitrio, volver temporariamente a tomar contacto con el mundo exterior. Semejante virtuoso no está irremediablemente sujeto y expuesto al estado de vigilia, sino que ingresa en él cuando y como lo desea; entretanto, su verdadero domicilio u hogar es el estado "cuarto", en el extremo opuesto de la serie. El *Yoga* hace que esta profunda zona sea para él la base y el fundamento de la existencia, desde cuyo punto de vista las otras experiencias y actitudes reciben interpretaciones y valoraciones completamente nuevas. Lo que normalmente es la única actitud de vigilia posible para el hombre, se convierte en algo meramente optativo, un espejismo cotidiano *(lokayātrā)* en el que el amo de la conciencia entra, en un gesto de condescendencia con la marcha del mundo (igual que, en la representación mitológíca, el Ser Supremo contemporiza con la marcha del universo descendiendo

periódicamente en una encarnación "cada vez que hay una merma de *dharma*")[105].
Los cinco últimos versos de la *Māṇdūkya Upániṣad* relacionan el análisis de las cuatro partes, pies o estados del Yo con la sílaba *Oṁ*, que, según lo dicho al comienzo, es idéntica al Yo. En sánscrito, la vocal *o* es constitutivamente un diptongo compuesto de *a + u;* de aquí que *Oṁ* también pueda escribirse *Auṁ*.
El texto dice así:

8. *Este idéntico Yo* [Ātman], *en el dominio de los sonidos es la sílaba Oṁ: las cuatro partes del Yo descritas más arriba son idénticas a los componentes de la sílaba, y los componentes de la sílaba son idénticos a las cuatro partes del Yo. Los componentes de la sílaba son* A, U, M[106].

9. *Vaiśvā'nara* [el Común a todos los hombres], *cuyo campo es el estado de vigilia, es el sonido A, porque lo abarca todo y porque es el primero*[107]. *Quien lo sabe así* (ya évaṁ veda) *abarca todos los objetos deseables; se convierte en el primero.*

10. *Táijasa* [el Brillante], *cuyo campo es el estado de sueños, es el segundo sonido,* U, *porque es un extracto de los otros dos y contiene sus cualidades*[108]. *Quien lo sabe así extrae saber del río del conocimiento y se equilibra; en su familia no nacerá nadie ignorante del* Brahman.

11. *Prājña* [el Conocedor], *cuyo campo es el sueño profundo, es el tercer sonido,* M, *porque es la medida, en lo cual entra todo*[109]. *Quien lo sabe así puede medir todo y participar de todo.*

12. *El cuarto carece de sonidos; impronunciable, aquietamiento de todas las manifestaciones diferenciadas, pacifico-bienaventurado, no dual. Así,*

---

[105] *Bhágavad-Gitā* 4.7.

[106] Como se verá en seguida, el silencio que sigue y rodea la sílaba es el cuarto componente. La identificación de estas tres letras y el silencio con cuatro estados o partes del Yo debe tomarse con la mayor seriedad literal, pues todas las cosas -sonido y silencio, lo mismo que estados de la conciencia humana- son *Brahman-Ātman.*

[107] *A* se considera como sonido primordial común a todos los demás. Se produce en el fondo de la boca abierta, y por lo tanto se dice que incluye todos los demás sonidos producidos por los órganos vocales humanos, que a su vez lo incluyen. *A* es la primera letra del alfabeto sánscrito.

[108] La boca, abierta para la *A,* se mueve hacia la posición cerrada de la *M*. En medio está la *U*, formada por la apertura de *A* pero configurada con los labios cerrados. Así el estado de sueños está compuesto por la conciencia de la vigilia configurada por la inconsciencia del sueño.

[109] Todo comienza a partir de esta posición de la boca cerrada. La boca se abre para producir *A,* y de otro modo para producir *U*. La boca cerrada es, pues, el fundamento a partir del cual todo sonido del habla cobra su medida, y también es el término al cual regresa.

Oṁ *es verdaderamente el Ātman. Quien lo sabe así funde su yo en el Yo; sí, el que lo sabe así.*

A, el estado de vigilia; *U*, el de sueños; *M*, el sueño profundo, y el Silencio, *Turīya*, "el Cuarto": los cuatro juntos comprenden la totalidad de las manifestaciones de *Ātman-Brahman* como sílaba. Así como el sonido *Oṁ* se manifiesta, crece, transforma su cualidad vocal y finalmente se hunde en el silencio que le sigue (y que debe considerarse como parte integrante del sonido en estado de latente y significativo reposo), así también ocurre con los cuatro "estados" o componentes del ser. Son las transformaciones de la única existencia que, en conjunto, constituyen la totalidad de sus modos, considerados desde el punto de vista microcósmico. *A* y *U* son tan esenciales al sonido como *M*, o como el *Silencio* que es el fondo sobre el cual aparece el sonido. Además, sería erróneo decir que *Auṁ* no existía mientras reinaba el *Silencio*, porque entonces existía en potencia. Por otra parte, la manifestación de la sílaba en acto es fugaz y pasajera, en tanto que el *Silencio* permanece. En realidad el *Silencio* está presente en otra parte cuando en un lugar se pronuncia *Auṁ*; es decir (por analogía), está trascendentalmente presente durante la creación, manifestación y disolución de un universo.

3. LA BHÁGAVAD-GÎTÂ

El pensamiento no brahmánico y preario, aborigen de la India, se combinó fructuosa y armónicamente con las ideas védicas de los invasores arios en las grandes paradojas de la célebre *Bhágavad-Gītā*[110]. En sus dieciocho breves capítulos se despliega una calidoscópica interacción de las dos tradiciones que durante unos diez siglos habían estado luchando por controlar y dominar la mentalidad india.
Como hemos visto, los sistemas no arios (el jainismo, la enseñanza de Gosāla, el *Sāṅkhya* y el *Yoga*) se caracterizaban por una dicotomía teórica, decididamente lógica, que hacía hincapié en una estricta distinción entre dos esferas; la de la mónada vital (*jīva, púruṣa*) y la de la materia (*a-jīva, prákṛti*), la esencia inmaterial y cristalina del prístino individuo, y el principio oscurecedor y corruptor del mundo material. El proceso de la vida se interpretaba como efecto de la interpenetración de estos principios opuestos: una eterna mezcla de dos fuerzas antagónicas, que produce la perpetua procreación y desintegración de formas compuestas, insustanciales. La unión era comparada a la mezcla del calor y el hierro en una bola férrea calentada al rojo; resultado de la proximidad y de la

[110] Su título completo es *Śrīmad-bhágavad-gītā-upániṣadaḥ*, "las enseñanzas impartidas en la canción del Sublime Exaltado".

asociación, no algo propio de ninguno de los dos principios *per se*. Y ambos podían ser comprendidos en sus naturalezas distintas, intrínsecas y recíprocamente contrarias, solo cuando estaban separados y vueltos a sus respectivos estados simples, primarios. El corolario práctico de todo ello fue una doctrina de ascetismo o, más bien, una cantidad de diferentes doctrinas ascéticas que se proponían separar los dos principios incompatibles. Había que detener el proceso de la vida. La purificación, la esterilización, había de ser el gran ideal de virtud humana, y su meta el logro de la absoluta inmovilidad en la pureza cristalina, no el dinamismo del incesante proceso vital. En efecto, todos los procesos de la naturaleza son sucios, como lo vemos en la generación, la digestión, la asimilación, la evacuación, la disolución del cadáver -que engendra multitud de gusanos e insectos-, el metabolismo y la gestación. La voluntad ascética quiere purgar todas estas impurezas. Tanto en la microcósmica retorta alquímica del individuo como en el laboratorio macrocósmico del universo el sucio proceso de los elementos que continuamente se unen y se separan es igualmente deplorable: constituye una orgía general de indecencias ante la cual el espíritu reflexivo no puede hacer otra cosa que renunciar. Recordemos, en contraste, el vigoroso y tumultuoso himno védico del Alimento, con su jubilosa afirmación de la vida[111]. La novedad que los brahmanes importaron a la India fue el jubiloso acento monista que pusieron en la santidad de la vida, afirmando con persistencia y vigor que lo único está siempre presente como dos. Soy las dos cosas -sostiene el Señor del Alimento-. *Soy las dos cosas: la fuerza vital y la materia vital, las dos al mismo tiempo*. La estéril división del mundo en materia y espíritu deriva de una abstracción del intelecto y no debe ser proyectada sobre la realidad, pues corresponde a la naturaleza de la mente establecer diferencias, hacer definiciones y discriminar. Declarar que hay distinciones es solo afirmar que funciona un intelecto que aprehende. Los pares de opuestos percibidos no reflejan la naturaleza de las cosas sino la de la mente que los percibe. De aquí que el pensamiento, el intelecto mismo, tiene que ser trascendido si la verdadera realidad quiere ser alcanzada. La lógica constituye un auxilio para la clarificación preliminar, pero es un instrumento imperfecto e inadecuado para el conocimiento final. Hay que superar sus ordenados conceptos, oposiciones y relaciones si el espíritu inquisitivo quiere llegar a una concepción o conciencia directa de la verdad trascendente. Aquello único que es la primera, última y sola realidad (ésta es la tesis brahmánica fundamental) comprende todos los pares de opuestos *(dvandva)* que proceden de ella, lo mismo físicamente -en el proceso de la evolución de la vida- que conceptualmente, como distinciones lógicas del intelecto pensante.

[111] Supra, págs. 274-276.

Basándose en esta conciencia de un principio trascendente y unificador de todas las cosas, el pensamiento brahmánico estaba bien equipado para abordar no solo las personalidades divinas del primitivo panteón védico sino también las fórmulas litúrgicas y filosóficas, mucho más complicadas, de la tradición no aria aborigen. La *Bhágavad-Gītā* es el documento clásico de las primeras etapas de esta adaptación. Se dice que su enseñanza constituye una doctrina esotérica, pero en realidad se ha convertido en la expresión autorizada más popular, ampliamente memorizada, de los fundamentales principios orientadores de la vida religiosa india. El texto -episodio de dieciocho breves capítulos insertos en el *Mahābhā'rata* en el punto en que la epopeya presenta a los dos grandes ejércitos prontos a entrar en combate[112]- no es de una sola pieza. Los críticos occidentales han señalado abundantes contradicciones; mas para la mentalidad india, en estas mismas contradicciones reside el valor del poema, pues representan el comienzo del gran acercamiento y, además, son fácilmente resueltas por la toma de conciencia de que lo Uno está presente en todo.

Las filas de los guerreros que formaban los dos ejércitos rivales del *Mahābhā'rata* se habían enfrentado y todo estaba listo para que se diera la primera clarinada, cuando el conductor de los Pā'ṇḍava, Ārjuna, pidió a su cochero que lo llevara al campo que separaba ambos ejércitos para poder revistar, de una ojeada, sus propias fuerzas y las de sus primos enemigos, los Káurava. Sin embargo, tan pronto como vio en ambas tropas a sus amigos y maestros, hijos y abuelos, sobrinos, tíos y hermanos, sintió una grandísima emoción de lástima y pesar. Su espíritu quedó acobardado y dudó de si debía permitir que la batalla comenzara.

En esta crítica coyuntura su cochero le habló y le dio ánimo. Las palabras pronunciadas en estas heroicas circunstancias, en el momento en que estaba por librarse la batalla más tremenda de la historia épica de la India, han recibido el nombre de *Bhágavad-Gītā*, "El Canto del Bienaventurado Señor", pues el cochero no era otro que el dios Kṛṣna, encarnación del Creador, Conservador y Destructor del mundo. La revelación fue dada por un amigo a otro amigo, por el joven dios a su compañero el príncipe Ārjuna. Era una doctrina exclusiva, aristocrática, pues el dios Kṛṣna —divina partícula de la santa esencia supramundana que había descendido a la tierra para la salvación de la humanidad— daba muerte a los demonios y era, por lo tanto, también un héroe épico, mientras que el noble joven a quien fueron dirigidas las palabras cuando desesperaba acerca de lo que debía hacer (impotente, en el momento crítico de su carrera, de determinar cuál sería su *dharma*, la conducta correcta) era la flor de la caballería hindú del período épico. Por simpatía hacia este joven rey desposeído, el hermoso y oscuro Kṛṣna se convirtió en su consejero asumiendo el papel alegórico

[112] *Mahābhā'rata* libro 6, Bhīṣmaparvan, sección 6.

de cochero, cuando el joven estaba por librar batalla a fin de reconquistar el trono usurpado y obtener la soberanía del territorio de la India. Kṛṣna no solo quería hacer de consejero espiritual de su amigo sino también utilizar este dramático momento para proclamar a toda la humanidad su doctrina de la salvación en el mundo— conocida con el nombre de "*Yoga* de la acción desinteresada" *(Karma-yoga)*— y todo lo que ella implica como autoentrega y devoción *(bhakti)* al Señor, idéntico al Yo que se encuentra en el interior de todos. La doctrina es "muy difícil de comprender", según se repite una y otra vez. Por ejemplo*: El más íntimo principio de la naturaleza humana* [llamado "poseedor de un organismo": *dehin, śarīrin*] *es inmanifiesto, impensable, inmutable (…). Una persona contempla este Yo como a una maravilla. Otra habla de Ello como de una maravilla. Y aun otra oye-y-aprende de Ello como de una maravilla* [al ser instruido en la sagrada tradición esotérica por un *guru*]. *Pero, aunque haya oído y aprendido, nadie comprende realmente lo que Ello es*[113].

Las circunstancias del diálogo están descritas en términos sencillos y vigorosos.

Árjuna dijo: "Coloca mi coche, oh inmutable, entre los dos ejércitos de modo que en este momento de la inminente batalla pueda contemplar a aquellos que están de pie deseosos de guerrear, con quienes tengo que combatir".

(…) Solicitado de esta manera, Kṛṣna llevó el incomparable carro entre los dos ejércitos formados para la batalla, enfrentando a Bhīṣma, Droṇa y todos los gobernantes de la tierra. Y dijo: "¡Mira, hijo de Pṛthā, a los Káurava que aquí se han reunido!"

Entonces Árjuna miró a los dos pueblos: padres, abuelos, maestros, tíos maternos, hermanos, hijos, nietos, compañeros, suegros y amigos… y se horrorizó al pensar en la espantosa locura fratricida que estaba por hacer presa de todos ellos. Por una parte, no quería precipitar la batalla que aniquilase "a aquellos -según decía- que son mi propio pueblo"; pero, por otra, el código de la caballería lo obligaba a vengar los agravios que sus primos habían infligido tanto a él como a sus hermanos, y a ayudar a éstos en sus justos esfuerzos para reconquistar sus dominios. Sin saber qué hacer, la cabeza hecha un torbellino, incapaz de distinguir lo justo de lo injusto, Árjuna, desesperado, se volvió hacia su amigo y cochero, Kṛṣna; y cuando las santas palabras de Dios entraron en susoídos e inundaron su corazón, se tranquilizó con respecto a los misterios de la justicia y de la injusticia[114].

El mensaje de Kṛṣna culmina en la "suprema expresión", que comienza en el capítulo X.

[113] *Bhágavad-Gītā* 2. 25 y 29.

[114] Ib. 1. 21-47.

Ahora escucha mi suprema expresión. Porque deseo tu bien te la proclamaré. Ni las huestes de los dioses ni los grandes videntes conocen mi fuente. Mucho más antiguo que ellos soy Yo. Quien me conoce como el No-nacido, el Sín-principio, el Gran Señor del Mundo, ése, entre los mortales, libre de ilusión, es liberado de todos sus pecados. De Mí solo surgen los múltiples estados mentales de los seres creados: facultad de juzgar, conocimiento, pureza de espíritu, paciencia, verdadero conocimiento, disciplina, placer y dolor, bienestar y desgracia, temor y confianza, compasión, ecuanitnidad, contento, autodominio, benevolencia, gloria e infamia. Del mismo modo los siete grandes Ṛṣi *de antaño y los cuatro Manu*[115] *surgieron de Mí solo, engendrados por Mi espíritu; y de ellos descienden las criaturas de este mundo. Quien conoce en verdad esta manifestación de Mi potencia y Mi poder creador está armado de inconmovible constancia. Yo soy la Fuente de todo, de Mí todas las cosas nacen. Todos los que tienen conocimiento lo saben. Y con este conocimiento los sabios Me adoran, sobrecogidos de sacro terror* (…)[116]. *Soy el Tiempo* (kāla), *el destructor grande y poderoso, que aquí aparece para barrer a todos los hombres. Aun sin ti* [y tu liderazgo] *ninguno de estos guerreros, formados en sus filas, quedarán vivos. Por lo tanto, levántate, gana gloria, hiere al enemigo, goza con prosperidad tu señorío. Por Mí y solo por Mí ya han sido derrotados hace mucho, sé tú nada más que mi instrumento*[117].

Este texto nos da un ejemplo de *bhakti* aplicada. El *bhakta,* el devoto, realiza en el espacio y en el tiempo, como causa meramente aparente, lo que para el Dios que trasciende el espacio y el tiempo, está más allá de las categorías de lo sucedido y de lo no sucedido, el "aún no" y el " pasó". El Yo imperecedero, el Dueño de los cuerpos perecederos, es el director supremo del horrendo espectáculo del tiempo. "*Finitos*" *se llaman los cuerpos de Él, el Eterno, que es el "Poseedor de los cuerpos" (śarīrin), imperecedero, infinito e insondable (…) Quien piensa que Él mata y quien piensa que Él es muerto, esos dos carecen de verdadero conocimiento; porque no mata ni es muerto. No nace ni muere en ningún momento; no llegó a ser en el pasado ni volverá a cobrar existencia en un momento futuro. Es no nacido, eterno, perdurable, y le dicen "el Antiguo"* (purāṇa); *Él no es muerto cuando se da muerte al cuerpo. El hombre que sabe que Él es indestructible, eterno, sin nacimiento e inmutable ¿cómo puede matar? ¿a quién? Así como un hombre tira las ropas viejas y gastadas y se pone*

---

[115] *Ṛṣi*: sabio religioso, poeta inspirado de los himnos védicos. *Mamu*: el primer hombre al comienzo de cada nueva raza de seres.

[116] *Bhágavad-Gītā* 10. 1-8.

[117] Ib. 11. 32-33.

otras nuevas, así el "Poseedor de los cuerpos" arroja los cuerpos gastados y entra en otros nuevos[118].

Así como la niñez, la juventud y la vejez en este cuerpo presente son para Aquel que posee el cuerpo (dehin), *así también es la adquisición de otro cuerpo. Los sabios no se perturban por esto*[119].

Al Yo no lo afecta que la máscara de la infancia se cambie en la de la juventud y luego en la de la vejez. El yo individual, la apreciada personalidad, puede sentirse perturbada y experimenta dificultades en ajustarse a los cambios y a todas las pérdidas de oportunidades vitales que esas alteraciones implican, pero el Yo no es afectado. Tampoco le preocupa el hecho de que en el momento de la muerte deja una máscara para siempre y asume una nueva en su próximo nacimiento. Para Él no hay muerte ni verdadero cambio. De aquí que, como los solsticios o las fases de la luna, ni la secuencia de las edades del cuerpo ni la secuencia de los cuerpos mismos pesan sobre Él. No hay motivo para estar triste. *Las armas no lo hieren, el fuego no lo quema, el agua no lo moja, ni el viento lo seca. No puede ser cortado, ni quemado, ni mojado, ni agotado. Es inmujable* (nitya), *omnipenetrante* (sárvagata), *estable* (sthāṇu)[120], *inconmovible* (ácala)[121], *y permanente* (sanā'tana)[122].

El Poseedor del cuerpo está más allá de los sucesos; y como es Él quien es la verdadera esencia del individuo, no tenemos que compadecer a las criaturas perecederas por ser como son. *Te compadeces -dice* Kṛṣṇa al guerrero confuso- *de algo donde* no *cuadra la piedad. Los sabios no sienten piedad ni por lo que muere ni por lo que vive. Nunca hubo un tiempo en que yo y tú no existiésemos, así como todos estos príncipes. Ni llegará jamás el día en que todos dejemos de ser*[123] *(…) No hay existencia para la nada; no hay destrucción para lo que es. Ten la seguridad de que la verdadera textura de este universo es lo imperecedero; ningún hombre tiene el poder de destruirlo. Los cuerpos llegan al fin, pero "Aquel que está vestido en el cuerpo"* (*śarīrin*) *es eterno, indestructible e infinito. ¡Combate, pues, oh, Bhā'rata!*[124].

El Karma-Yoga, el gran principio ético contenido en este realismo cuya base metafísica es la Esencia divina encarnada, requiere que el individuo continúe ejecutando sus deberes usuales y actividades cotidianas, pero con una nueva actitud de desapego con respecto a sus frutos, es decir, a las

---

[118] Ib. 2. 18-22.

[119] Ib. 2. 13.

[120] De pie, inmóvil como una columna, como una roca, o como Śiva. el *yogin* perfecto, en su meditación.

[121] Como una montaña firmemente plantada.

[122] *Bhágavad-Gītā* 2. 23-24.

[123] Ib. 2. 11-12.

[124] Ib. 2. 16-18.

posibles ganancias o pérdidas que de aquellos actos resulten. No hay que abandonar el mundo y su modo de actualizarse; pero, en la acción, la voluntad del individuo debe unirse al fundamento universal, no a las vicisitudes del cuerpo y del sistema nervioso. Tal es la enseñanza del Creador y Conservador encarnado. Tal es la esencia del sublime consejo que da al hombre y que mantiene en equilibrio al mundo. *La práctica del culto mediante ofrendas* (yajña), *el dar limosnas* (dāna) *y la austeridad* (tapas) *no deben abandonarse. En realidad, siempre hay que realizar estas obras; porque el culto, la caridad y la austeridad sirven de purificación a los sabios. Pero aun estas obras desinteresadas deben realizarse renunciando a todo apego a ellas y a sus frutos*[125]*; tal es mi más firme y decidida convicción*[126] *(…). No pienses más que en el acto, nunca en sus frutos, y no te dejes seducir por la inacción. Para el que alcanza el desapego interior, ya no existen ni el bien ni el mal aquí abajo*[127] *(…) Considera como de igual valor el placer y el dolor, la riqueza y la pobreza, la victoria y la derrota. Prepárate, pues, para el combate. Actuando de este modo no estarás contaminado por la culpa*[128].

El Dios mismo actúa, como macrocosmos, a través de los sucesos del mundo, y como microcosmos, en la forma de su Encarnación. Este hecho mismo debería servir de saludable lección. *No hay nada en los Tres Mundos* -declara Kṛṣṇa- *que yo necesite hacer, nada que yo no haya obtenido y que podría conseguir; pero participo en la acción. Si no lo hiciera sin descanso, la gente seguiría mi ejemplo. Estos mundos perecerían si yo no siguiera realízando obras. Yo causaría confusión* [porque los hombres abandonarían las tareas y actividades que su nacimiento les ha asignado]; *yo sería la ruina de todos estos seres* [porque los dioses, los cuerpos celestes, etcétera, dejarían de actuar, siguiendo el ejemplo del Altísimo]. *Así como la gente ignorante, apegada a los actos, actúa, también el hombre sabio* (vidvās [aquel que comprende]) *debe actuar, pero desapegado y con vistas a conservar el orden del mundo*[129].

La incansable actividad del Ser Divino que controla el universo es cosa de rutina, una especie de rito que no le preocupa hondamente. Del mismo modo, el hombre perfecto debe cumplir las tareas de su vida con espíritu de rutina y de juego, para no interrumpir el desarrollo del drama en el que está comprometido por el papel que desempeña, y del cual está muy desapegado. *Porque* -dice Kṣṛṇa- *ningún ser dotado de cuerpo puede dejar de actuar sin descanso; pero a quien renuncia a los frutos* (phala

[125] En este caso, los frutos son las prometidas recompensas celestes o las ventajas que han de gozarse en una época y nacimiento futuros.

[126] *Bhágavad-Gītā* 18. 5-6.

[127] Ib. 2. 47.

[128] Ib. 2. 38.

[129] Ib. 3. 22-25.

[recompensas, resultados]) *de sus actos se lo llama hombre de verdadero renunciamiento* (tyāgin)[130].

Suponer que alguien dotado de cuerpo puede librarse de caer en la red del *karman* es vana ilusión. Pero es posible evitar que esta caída se complique progresivamente y hasta es posible desligar la mente, dejando a un lado las consecuencias y las aparentes promesas que surgen de nuestras inevitables empresas y tareas; es decir, por mi absoluto autosacrificio. No debemos esperar recompensa al cumplir con nuestro deber como hijo o como padre, como brahmán o como guerrero, al realizar los ritos ortodoxos, al hacer obras de caridad o cualquiera otra obra virtuosa que fuere. *No debemos abandonar la actividad para la cual hemos nacido* (sáhajaṁh karman [eldeber que nos incumbe debido a nuestro nacimiento, casta o profesión]) *aun cuando vaya acompañada de un mal; porque a todas las empresas las acompaña el mal, como al fuego el humo*[131].

El plano terrestre es el dominio de lo imperfecto, casi por definición. La perfección, la inmaculada pureza, solo puede alcanzarse desligándonos de la esfera manifiesta de los *guṇa*[132]. Este progreso espiritual disuelve al individuo -la máscara de la personalidad y todas las formas de acción que le pertenecen- en el impoluto, indiferenciado, anónimo y absolutamente inmutable reino del Yo. Pero entre tanto tenemos que abrazar los deberes y obligaciones de la vida en que hemos nacido. *Es mejor el deber* (dharma) y la *tarea de nuestra propia vida, aunque sin valor ni cualidades* (vi-guṇa), *que el deber ajeno bien realizado. Quien realiza las actividades* (karma kurvan) *dictadas por su naturaleza innata* [que son idénticas a las que corresponden a su puesto en la sociedad] *no se contamina*[133].

Inclusive una persona nacida en una casta impura (un barrendero, un empresario de entierros, por ejemplo) debe adherirse a la profesión heredada. Realizando el trabajo tan bien como le sea posible, de la manera ordenada, se convierte en un virtuoso y perfecto miembro de la sociedad. Por otra parte, si se pusiera a actuar por su cuenta metiéndose en las tareas ajenas, sería culpable de perturbar el orden sagrado. Como hemos vistos[134], hasta la cortesana, aunque en la jerarquía social está muy por debajo de la virtuosa ama de casa, si cumple a la perfección el código moral de su despreciable profesión participa en el transindividual y sobrehumano Poder Sagrado que se manifiesta en el cosmos, y puede hacer milagros que desconciertan a reyes y santos[135].

---

[130] Ib. 18. 11.

[131] Ib. 18. 48.

[132] Con respecto a los *guṇa*, cf. supra, págs. 236-238.

[133] *Bhágavad-Gītā* 18. 47.

[134] Supra, págs. 135-136.

[135] "Que las escrituras sean tu autoridad para determinar qué debe hacerse y qué no debe hacerse. Sabiendo lo que dice el mandato de las escrituras, debes actuar aquí" *(Bhágavad-Gītā 16. 24).* Pero luego,

Kṣṛṇa, el divino portavoz de la doctrina de la *Bhágavad-Gītā,* no es solo un maestro sino también un buen ejemplo. Representa la voluntaria participación de la Divinidad Suprema en la misteriosa alegría y dolor de las formas del mundo manifiesto, que en última instancia no son más que su propio reflejo. *Aunque no he nacido, aunque mi Yo es inmutable, aunque soy el Divino Señor de todos los seres perecederos, al residir en mi propia naturaleza material* (prákṛti) *me convierto en un ser transitorio* (sambhavāmi) *por el poder mágico del juego de transformaciones ilusorias que produce todo los fenómenos y que pertenece a mi propio Yo* (ātmamā'yay ā). *Cada vez que se afloja o debilita el principio del deber y aumenta la injusticia, entonces desciendo. Para proteger a los justos y destruir a los que obran mal, para confirmar la virtud y el divino orden moral del universo, me convierto en un ser transitorio entre las criaturas perecederas de cada edad del mundo*[136].

De acuerdo con la concepción hindú, el ingreso de Dios en la lucha del universo no significa el único y asombroso ingreso de la esencia trascendental en el torbellino de las cosas mundanas (como en el cristianismo, en el que se considera que la Encarnación es un sacrificio singular y supremo, que nunca se repetirá), sino un suceso rítmico, conforme a la pulsación de las edades del mundo. El salvador desciende como contrapeso de las fuerzas del mal durante la decadencia cíclica de las cosas mundanas, y su obra se realiza con un espíritu de imperturbable indiferencia. La periódica encarnación del Poder Sagrado es una especie de solemne *leitmotiv* en el interminable drama del proceso cósmico, en el que de tiempo en tiempo resuena como un majestuoso anuncio de trompetas celestiales, para imponer silencio a las disonancias y expresar de nuevo los temas triunfales del orden moral. Estos temas tienen que predominar frente a las múltiples melodías y notas discordantes de la compleja partitura, sin hacerlas desaparecer del todo. Una vez que el salvador, el héroe divino (el super Lohengrin, Parsifal o Sigfrido) ha enderezado las cosas sometiendo las fuerzas demoníacas, tanto en su aspecto cósmico como en su ropaje humano de tiranos perversos y hombres malos, se retira de la esfera fenoménica tan serena, solemne y voluntariamente como descendió. Nunca se convierte en la aparente víctima temporaria de las potencias demoníacas (como lo hizo Cristo clavado a la Cruz); su paso es triunfal del principio al fin. A la Divinidad, en su misma lejanía, no le importa asumir

---

por otra parte: "Para el brahmán que-ha-alcanzado-el-conocimiento-supremo *(vijānant),* todos los *Veda* son tan útiles como un estanque cuando hay inundación por todas partes" (*ib*. 2. 46). Las tradiciones escriturarias contienen la verdad suprema, pero la experiencia de esa verdad las torna superfluas. El que conoce ha ingresado en la esfera de la realidad trascendental y ya no necesita guía. Antes del momento del conocimiento, las escrituras y la esfera de los deberes sociales sirven de guías necesarias; después del conocimiento, se afirman voluntariamente con espíritu de sublime buena voluntad.

[136] Ib. 4. 6-8.

interinamente un papel activo en el plano fenoménico de la Naturaleza siempre activa.
La mitología india representa el descenso como la emanación de una minúscula partícula *(aṁśa)* de la infinita esencia supramundana de la Divinidad, sin que por ello la esencia misma sufra ninguna disminución; porque el acto de producir un salvador, y aun el de producir el espejismo del universo, no disminuye la plenitud del *Brahman* trascendente y en última instancia no manifiesto, como un sueño no disminuye la sustancia de nuestro Inconsciente. En realidad (y ahora que la psicología occidental ha comenzado a investigar estos temas, la cosa resulta cada vez más clara), puede decirse que la concepción y el simbolismo de la doctrina hindú referentes a la *māyā* universal se basa en milenios de introspección, y como resultado de estas experiencias se reconoce que los procesos creadores que se desarrollan en la psique humana son las mejores claves para interpretar las potencias, actividades y actitudes del Ser supramundano creador del universo. El proceso por el cual desarrollamos un mundo onírico con un paisaje y personajes de ensueño -que también crea un doble heroico y onírico de nuestro propio yo, para soportar y gozar de toda clase de extrañas aventuras- no disminuye en lo más mínimo nuestra sustancia personal, sino, por el contrario, la expande. En todas estas imágenes se manifiestan fuerzas invisibles y, al hacerlo, gozan y se realizan. Lo mismo ocurre con Dios cuando proyecta su fuerza *māyā* creadora. Nuestra sustancia psíquica tampoco disminuye al proyectar las fuerzas sensoriales a través de las puertas de los órganos de los sentidos para aprehender los objetos sensibles, tragarlos y presentarlos a la mente; y tampoco disminuye la mente al configurarse de acuerdo con los modelos que le ofrecen los órganos sensoriales, copiándolos exactamente en su propia sustancia sutil, que es suave y maleable como la arcilla[137]. Tales actividades, tanto en el sueño como en la vigilia, son ejercicios de expansión y autodeleite de la esencia vital del hombre, que se presta muy bien a fáciles autotransformaciones. En este sentido, la obra del hombre es la contrapartida microcósmica del principio creador del universo. La *māyā* de Dios da forma al universo tomando forma ella misma, jugando a través de todas las figuras transitorias y sucesos desconcertantes y con ello no disminuye en lo más mínimo, sino, por el contrario, aumenta y se expande. En el sistema del *Sāṅkhya* se presentaba el campo de la manifestación micromacrocósmica como un incesante intercambio de los tres componentes o cualidades de la *prákṛti,* los llamados *guṇas*[138]. En la *Bhágavad-Gītā* esta idea es retomada pero se la asimila por completo a la concepción védica brahmánica del Yo único. *Cualesquiera sean los*

[137] Cf. supra, págs. 228-229 y 231-232.
[138] Supra, págs. 236-238.

estados de las cualidades de claridad (sā'ttvika), *pasión y violencia* (rā'jasa) y o*scuridad-inercia* (tā'masa), *sabe en verdad que ellos proceden de Mí; pero Yo no estoy en ellos; ellos están en Mí. Todo este universo de seres vivos está engañado por esos estados compuestos de las tres cualidades; por esta razón no Me conocen, a Mí que estoy más allá de ellos y soy inmutable. Porque esta divina ilusión* (māyā) *mía, constituida por los* guṇa [y que actúa gracias a ellos] *es muy difícil de superar. Sin embargo, aquellos que se dedican exclusivamente a Mí la superan*[139]

El ancho río de la ignorancia y de la pasión es un torrente peligroso, pero el salvador, el divino barquero, puede pasar a sus devotos a la otra orilla. Esta imagen es común a todas las tradiciones indias. Los salvadores jaina se llaman *Tīrlháṇkara*, "autores del cruce". El Buddha atraviesa un río caminando sobre sus aguas, y su sabiduría es conocida con el nombre de "Saber que ha pasado a la otra orilla" *(prajña-pā'ramitā).* En el mismo espíritu, al popular salvador del budismo *Mahāyāna*, Avalokitéśvara (en chino, Kwan-yin; en japonés, Kwannon) se lo representa como un corcel alado llamado "Nube" *(Valā'haka)* que transporta a la lejana ribera de la iluminada libertad, que se obtiene en la extinción, a todos los que quieren ir.

Una divertida narración alegórica del *sūtra* budista titulado *Kāraṇḍavyūha*[140], representa a "Nube" manifestándose a un grupo de mercaderes que habían naufragado y que se habían hecho a la mar rumbo a la Isla de las joyas. Los mercaderes habían dado con unas mujeres seductoras en otra isla encantada, que parecían recibirlos con mucha hospitalidad y que los dejaban hacer libremente el amor, pero que al final resultaron ser monstruos devoradores de hombres que solo esperaban comérselos. Las seductoras ya se habían comido a muchos mercaderes que, como los de este grupo, habían sido llevados a sus playas por las olas. Seductoras y devoradoras al mismo tiempo, estas mujeres representan en la alegoría hudista el carácter atractivo y destructivo del mundo sensible. Pero por encima de la isla de estas seductoras -la ínsula de la vida humana implicada en el mundo- suele aparecer de vez en cuando la figura de "Nube" *(Valā'haka)* planeando por el cielo. "Nube" grita: *¿Kaḥ pā'ragah?* "¿Quién va a la otra orilla?", que es un grito familiar en la India, porque es lo que dice el batelero cuando aparece su bote. El batelero lo grita bien alto para que cualquier viajero que se detenga en la aldea sepa que debe darse prisa; y la voz de "Nube" también resuena bien alto.

---

[139] *Bhágavad-Gītā* 7. 12-14.

[140] El título completo de este importante *sūtra* budista *Mahāyāna* es *Avalokiteśvaraguṇakāraṇḍavyūha*, "Descripción completa del cesto de características de Avalokiteśvara". Aparece en dos versiones, una más antigua en prosa, y otra posterior en verso. Véase M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* vol. 11, págs. 238-240, y L. de la Vallée Poussin, "Avalokiteśvara", en Hastings. *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. II, págs. 259-260.

Al oírla, los mercaderes que se deciden a abandonar los peligrosos placeres de la isla, inmediatamente montan el corcel alado y son transportados a la "otra orilla" de paz. Todos los que quedan lienen luego una muerte horrible. Además, los que una vez montados en el gigantesco salvador volante se vuelven para mirar por última vez con amor, caen como por descuido al implacable mar, donde encuentran una muerte infortunada.
El habitante del cuerpo perecedero -la indestructible mónada vital *(púruṣa),* que según el *Sāṅkhya* debe considerarse como núcleo y germen vital de cada individuo vivo-, de acuerdo con el sisterna compuesto de la *Bhágavad-Gītā* no es más que una partícula del único y supremo Ser divino, con el cual se identifica esencialmente. Así, de un solo golpe audaz, el monismo trascendental de la doctrina vedica brahmánica queda conciliado con la doctrina pluralista. de las mónadas vitales sustentada por la filosofía del *Sāṅkhya,* dualista y atea. Y por ello hoy en la India se considera que ambas ensenanzas expresan desde dos puntos de vista la misma realidad. El *Ātmavāda* no dual presenta la verdad superior, en tanto que el *Sāṅkhya* es un análisis empírico de los principios de la esfera inferior, racional, donde actúan los pares de opuestos *(dvandva).* En el *Sāṅkhya* actúan principios antagónicos que constituyen las bases o términos de toda experiencia humana normal y de todo pensamiento racional. Sin embargo, sería dar muestras de ignorancia suponer que porque el argumento dualista es lógico y está de acuerdo con los hechos de la vida tiene que concordar también con la verdad última. El dualismo pertenece a la esfera de la manifestación, a la esfera de la desconcertante diferenciación debida a la interacción de los *guṇa* y no es más que una parte del gran juego cósmico de la *māyā.*
La única Fuente de la Verdad, hablando en forma de Kṛṣṇa, declara: *Una parte de mi Yo, eterna, se convierte en mónada vital* (jīva-bhūta) *en el dominio de las mónadas vitales* (jīva-loka) [es decir, en la esfera manifiesta de la creación, en la que pululan las mónadas]; *éste atrae hacia sí la mente y las cinco fuerzas sensoriales que arraigan y permanecen en la materia del universo. Cuando este divino Señor (Īśvara)*[141] *obtiene de este modo un cuerpo y cuando sale de él y se marcha, se lleva con él estas seis fuerzas o funciones que estaban alojadas en el receptáculo* [el corazón] y *sigue su camino, como el viento se lleva las fragancias de los lugares por donde pasa. Gobernando el oído, la vista, el tacto y el sentido del olfato así como la mente, experimenta los objetos de los sentidos. La gente, engañada por la ignorancia, no lo percibe cuando sale del cuerpo o cuando se queda*

[141] La mónada vital se llama así porque es una chispa de la pura luz divina trascendente. *Īśvara* significa "el potente, todopoderoso y soberano"; fundamentalmente, la mónada vital participa de la omnipotencia de la Divina Esencia.

dentro de él unido a los guṇa *y experimentando los objetos de los sentidos; sin embargo lo perciben quienes poseen el ojo de la sabiduría*[142].
El Señor (Īʼśvara)[143] *habita en la región cardíaca de todas las criaturas perecederas y con su divino poder de ilusión,* (māyā) *hace que todos los seres giren* (bhrāʼmayant) *como si estuvieran montados en una máquina* (yantrāruḍha) [por ejemplo en una rueda provista de cangilones para regar un campo de arroz][144] (…). *Este Poseedor del Cuerpo, que habita los cuerpos de todos los seres, es eternamente indestructible; por lo tanto, no debes afligirte por ninguna criatura*[145].
Como hemos dicho, la doctrina especial de la *Bhágavad-Gītā* es el *Karma-Yoga*, el desinteresado cumplimiento de la tarea terrenal que tenemos que realizar; pero ése no es el único camino que lleva a la libertad y soberanía del Yo divino. Kṛṣṇa, encarnación guerrera del Ser Supremo, reconoce muchos caminos, correspondientes a las diversas tendencias y capacidades de los diferentes tipos humanos. *Algunos* -declara el dios- *por la concentración, por la visualización interior, a través de su yo y en él, perciben el Yo divino*[146]*; otros* [lo perciben o realizan] *mediante la técnica de Yoga relativa al sistema Sāṅkhya del Conocimiento Enumerativo*[147]*; y otros mediante el Yoga de la acción desinteresada*[148]*. Finalmente, otros que no conocen* [estas vías esotéricas de autodisciplina introvertida y de transformación] *Me adoran tal como se les ha enseñado a hacerlo de acuerdo con la tradición oral ortodoxa, pero también éstos pasan más allá de la muerte, aunque se dediquen exclusivamente a la revelación comunicada en los Veda*[149].
Hacía mucho tiempo que habían pasado las rutinas externas de los sacrificios védicos cuando surgió la *Bhágavad-Gītā. El* ceremonioso estilo sacerdotal con el cual se rendía culto a los seres divinos ya no predominaba. Sin embargo, todavía se reconocía el valor de esos ejercicios como camino secundario para alcanzar la meta. La tradición siguió santificándolo durante mucho tiempo, pero era una vía incómoda y anticuada. La gente que no estaba al día en sus ideas filosóficas -los parientes del campo, los *pagani*- continuaron practicando estas curiosas rutinas y, desde luego, experimentaron sus usuales y bien comprobados efectos favorables; pero los verdaderos aventureros y héroes de la suprema empresa del espíritu humano preferían seguir el camino directo, mucho más

[142] *Bhágavad-Gītā* 15. 7-10.
[143] Aquí se acentúa el aspecto universal.
[144] Ib. 18.61.
[145] Ib. 2. 30.
[146] Este es el camino del *dhyāna* o "contemplación".
[147] El *Yoga* de Patáñjali; cf. supra, págs. 227 sigs.
[148] Camino específico de la *Bhágavad-Gītā.*
[149] *Bhágavad-Gītā* 13. 24-25.

intenso, rápido, seguro, interior y psicológico, de la nueva revelación esotérica.

De acuerdo con la concepción hindú, el Ser Supremo no ansía atraer inmediatamente a toda criatura humana a su esfera supramundana mediante la iluminación, ni siquiera propalar a cada uno nociones idénticas y correctas acerca de la naturaleza y función de su divinidad. No es un dios celoso. Por el contrario, permite y hasta cierto punto se complace con todas las ilusiones que persiguen al obnubilado espíritu del *homo sapiens.* Acepta gustoso y comprende toda clase de fe y de credo. Aunque él mismo es amor perfecto y se inclina hacia todos sus devotos, cualquiera sea su grado de entendimiento, al mismo tiempo es también soberanamente indiferente y absolutamente despreocupado, pues él mismo no posee ego. No tiene la naturaleza colérica del Yahvéh del Antiguo Testamento. No tiene pretensiones totalitarias como las del Alá acuñado por Mahoma. No exige que la humanidad pecadora se reconcilie con él mediante un pago tan exorbitante con el del supremo sacrificio del Redentor, el propio hijo de Dios, su *alter ego,* Segunda Persona de la Santísima Trinidad que, encarnado como única víctima adecuada, víctima expiatoria estigmatizada con la marca de los criminales, Cordero que carga con los pecados del mundo, libra a la impura humanidad de su merecida muerte vertiendo su preciosa sangre, colgado en la cruz como la víctima más notable de asesinato jurídico que se haya perpetrado en la historia.

A cualquier devoto que trate de adorar cualquier forma (rūpa), *divina con fe ferviente, yo en verdad hago que esa fe suya sea inconmovible. Él, unido a esa forma por esa fe, la conserva con veneración en su mente y de este modo obtiene sus deseos; los cuales, en realidad, solo yo satisfago. Pero es finito el fruto de aquellos que tienen poco entendimiento: los adoradores de los dioses van a los dioses, pero los que me adoran a Mí vienen a Mí*[150].

Las ideas bien definidas, las nociones y formas bien perfiladas, las diversas personalidades que ocupan el panteón de las divinidades todas ellas son consideradas como otros tantos aspectos o reflejos de los matices de la ignorancia humana. Todos poseen alguna verdad -aproximadamente y con variable grado de imperfección-, pero son partes y efectos del cósmico juego de la *māyā,* y representan su actividad en la esfera de los órganos intelectuales y emocionales. Participan de las cualidades de los *guṇa.* Por ejemplo, las concepciones más puras y espirituales que de las divinidades se forma el hombre se originan cuando predomina el *guṇa sattva* (claridad, bondad, pureza); las concepciones coléricas, irascibles y emocionales de Dios (en las que la divinidad despliega exceso de actividad) surgen de los impulsos del *guṇa rajas;* en tanto que los seres semidivinos de carácter malévolo -los dioses de la muerte, la enfermedad y la destrucción- nacen de

[150] Ib. 7. 21-23.

las tinieblas del *guṇa tamas.* Los aspectos y personificaciones de la esencia divina varían de acuerdo con el predominio de uno u otro *guṇa* en la naturaleza del devoto, y así ocurre que las divínidades de las diferentes razas, períodos culturales y niveles sociales difieren notablemente entre sí. El Ser Supremo, en su absoluto retraimiento con respecto a la interacción de los *guṇa* -aunque él es su fuente-, está lejos de rebajarse a interferir en las propensiones particulares de los diferentes tipos humanos, y más bien alienta y fortifica toda inclinación piadosa, de cualquier clase que sea, pues es la fuerza íntima de todo ser humano.

"A cualquier devoto que trate de adorar cualquier forma *(rūpa)* divina con ferviente fe…" La "forma"(*rūpa*) es la manifestación fenoménica de la divina esencia trascendente bajo el ropaje de una personalidad divina, de una individualidad celeste, y es objeto de adoración porque se acomoda exactamente a la mente y al corazón del adorador. Puede ser una divinidad de la más antigua ortodoxia (como Agni, Indra o Váruṇa), de la religión hindú posterior (Śiva, Viṣṇu, Kālī), o de uno de los sistemas aún más tardíos, que tienden a inmiscuirse en los otros y a enviar misioneros (Alá y Cristo). El Ser Supremo, que con su magia produce el engaño, de todas las criaturas y que a través de los actos de todos despliega su *māyā* universal, está siempre dispuesto a permitir que cada uno siga su propio camino de ignorancia, más o menos oscurecido, que él y su círculo confunden con el conocimiento y la sabiduría. El Ser divino no se inmuta si los peces del mar profundo se aferran a sus dos o tres ideas acerca del mundo y de la vida, si los pájaros que surcan las alturas acarician otras diferentes y si los pobladores de los bosques y de las ciudades humanas tienen esquemas propios. El magnífico capítulo X de la *Bhágavad-Gītā* dice que el Ser divino existe en todas las cosas. *Cualquiera sea el germen* (bīja) *de todas las criaturas, eso soy Yo. No hay criatura, móvil o inmóvil, que pueda existir sin Mí. Yo soy el juego del tramposo, soy el poder del poderoso. Soy la victoria, soy el esfuerzo. Soy la pureza de los puros*[151]. A cada uno se le permite y hasta se lo alienta a producir su propia ilusión mientras pueda seguir creyendo que es verdadera. Pero una vez que se da cuenta de su error, de que el mundo, tal como él lo ve, marcha gracias a la actividad que el sujeto despliega, y sigue actuando simplemente porque él insiste en actuar, aunque siempre está en el mismo lugar -como lo estaría si no hiciera nada-, entonces el hechizo se rompe; viene el deseo y la necesidad de liberarse; y ahora el Ser divino está igualmente dispuesto a abrir el oculto camino que conduce a la esfera allende la ronda de los renacimientos.

El Bienaventurado Señor declaró:

[151] Ib. 10. 39, 36.

"Triple es la vehemente fe o deseo (śraddhā)[152] *de los que Moran en cuerpos, segun sus diferentes naturalezas: sáttvica, rajásica o tamásica. Escucha la exposición de sus especies. La* śraddhā *de cada uno está de acuerdo con su disposición natural, ¡oh Bhā'rata!; en realidad el hombre consiste en su* śraddhā*, él es lo que su* śraddhā *es. Los hombres en quienes prevalece la serena claridad o la bondad* (sattva)*, veneran a los dioses; los hombres en quienes prevalece la actividad violenta y el deseo* (rajas) *veneran a los* yakṣa *y* rā'kasa[153]*; los hombres en quienes prevalece la oscuridad e inercia* (tamas) *sirven a espíritus malignos, fantasmas y espectros*[154]*; en tanto que aquellos que acumulan energía vital o calor* (tapas) *mediante ardientes y feroces austeridades, según procedimientos que no están prescritos por la tradición sagrada, son poseídos de una actitud demoníaca: están llenos de hipocresía y de egoísmo*[155]*; están llenos de deseos sensuales incontrolados, apetitos, pasiones y fuerza animal* (kāma-rāga-bala)*, arrancan y desgarran con violencia no solo los elementos vivos y los seres que habitan sus cuerpos* [como funciones y órganos del proceso vital]*, sino también el divino Yo, el principio divino* [Kṛṣṇa dice sencillamente "Yo"]*, que mora en el interior del cuerpo*[156]*."*

---

[152] *Śraddhā* significa "fe" y también "deseo". Cf. supra, pág. 50.

[153] *Los yakśa* son semidioses de la riqueza y la fertilidad, que en la mitologia se asocian a las colinas y el suelo del lugar; los *rā'kṣasa* son duendes o diablillos, monstruos devoradores que andan de noche, demonios que perturban y desvirtúan la eficacia de los sacrificios ortodoxos ofrecidos a los dioses. Ni que decir tiene que uno puede estar adorando a un dios y, en realidad, sirviendo a algún *yakṣa* o *rā'kṣasa*. En la vida moderna los ejemplos no deben buscarse muy lejos.

[154] Los *Preta* y los *bhūta* son miembros de la hueste de seres demoníacos menores presididos por Śiva, el dios del terror demoníaco y de la destrucción cósmica. Representan las fuerzas de la noche, de la muerte, de la violencia y de la aniquilación.

Según la concepción de la *Bhágavad-Gītā*, un dios celoso y petulante, que tuviera pretensiones de exclusivismos totalitarios, o un dios de completa misericordia y compasión con respecto a sus ovejas perdidas, no representaría a la divina esencia en su serena pureza y alejamiento. Tales formas no son más que nebulosas y deformadas imágenes, reflejadas en las mentes de los devotos, que imaginan a Dios semejante a ellos. El Dios vengativo y agresivo es síntoma de una mezcla de *rajas* y *tamas*, mientras que el ser divino que se sacrifica por abundancia de compasión refleja una mezcla de *sattva* y *rajas*. La cualidad del Dios no nos dice nada de la naturaleza de la Realidad, sino de la del devoto.

[155] Que adoptan la actitud de santos desapegados, pero que en realidad están llenos de exigente arrogancia.

[156] *Bhágavad-Gītā* 17. 2-6.

La práctica del *tapas* pertenece a la tradición prearia, no védica, del ascetismo indio arcaico. Constituye uno de los elementos no brahmánicos más del viejo *Yoga* indio. Es una técnica para adquirir un completo dominio de sí mismo mediante una serie sostenida de sufrimientos hasta el máximo límite de intensidad y de tiempo; también es el modo de conquistar los poderes del universo mismo, el macrocosmos, sometiendo completamente su reflejo en el microcosmos: el propio organismo. Es expresión de una extrema voluntad de poderío, del deseo de conjurar las ilimitadas energías ocultas almacenadas en la parte vital inconsciente de la naturaleza humana.

Sin embargo, los dioses que los hombres adoran no son los únicos síntomas de sus *guṇa*. *También el alimento que a cada una de ellos le gusta es de tres clases*[157].

Los *guṇa*, por ser los componentes de la sustancia del mundo que evoluciona a partir de su estado primordial de indiferenciación perfectamente equilibrada, son inherentes a los alimentos, lo mismo que a todo lo demás. *Los alimentos suaves, jugosos y sabrosos, sólidos y agradables son preferidos por los hombres en quienes predomina el* sattva. *Los alimentos agrios, amargos, picantes, ácidos, salados, fuertes, ásperos y muy calientes, los platos que queman* (vidāhin [como el *curry* caliente]) *son preferidos por las personas en quienes predomina el* rajas. *Esta dieta produce dolor, angustia y enfermedades* [en tanto que la comida sáttvica produce longevidad, vigor, fuerza, bienestar, placer y buena salud]. *La comida rancia, desabrida, maloliente, pasada, sobrante* [de otras comidas] *y ritualmente impura, gusta a las personas de disposición tamásica*[158].

La actitud llena de *sattva* no pide recompensa *(phala)* y realiza los ritos de acuerdo con lo prescrito: el devoto sólo piensa que "hay que hacer ofrendas". Pero cuando con el ceremonial se persigue alguna recompensa o resultado, o se lo realiza con hipócrita arrogancia *(dambha)* a fin de pasar por persona santa y perfecta, la actitud corresponde al *rajas.* El *rajas* produce egotismo y ambición. En cambio, con las ceremonias que no están de acuerdo con las prescripciones ortodoxas (es decir, que no están incluidas en la tradición brahmánica, sino que se las dirige a demonios malignos o a seres extraños al panteón tradicional) o cuando las comidas ofrecidas no son distribuidas después a personas dignas (sacerdotes o brahmanes, por lo general; en una palabra, cualquier rito que ignore a los brahmanes y a su costoso auxilio), se muestra una actitud, según el juicio de los sacerdotes, en la cual prevalece el *tamas*[159].

Las proporciones de *sattva, rajas* y *tamas* pueden determinarse en todos los detalles de la vida y de la conducta humanas. Aun en las rigurosas

---

Se dice que esta práctica es demoníaca porque sigue el camino de los antidioses o titanes. En la mitología hindú los titanes aparecen, una y otra vez, practicando terribles austeridades de esta clase, a fin de adquirir poderes suficientes para derrocar a los dioses y usurpar sus sedes de gobierno universal.

El *tapas* de esta clase representa ambición y egoísmo en una escala gigantesca. Está lleno de violenta actividad *(rajas)* y de la tiniebla de la ignorancia *(tamas),* aferrándose con máxima tenacidad a la esfera fenoménica del ego.

Este tipo de austeridad es criticado y rechazado por el jainismo (cf. supra, págs. 162-164, así como por la *Bhágavad-Gītā*. La queja de que estos hombres "destrozan y desgarran con violencia los elementos y organismos vivos que habitan sus organismos" refleja el temor jaina de dañar a los átomos de los elementos (cf. supra, págs. 221-222). En ambas tradiciones se considera que el exceso de tapas constituye una falta grave.

[157] *Bhágavad-Gītā* 17.7.

[158] I.b. 17. 8-10.

[159] I.b. 17. 11-13.

austeridades ascéticas *(tapas)* de los tradicionales bosquecillos de ermitaños puede distinguirse fácilmente la acción de los tres *guṇa.* En efecto: *El* sattva *prevalece cuando el* tapas *se cumple por el* tapas *mismo, sin vistas a ninguna recompensa. El* rajas *prevalece cuando el* tapas *se realiza por reverencia* [a una divinidad] *y teniendo en cuenta el propósito del culto, o con hipócrita arrogancia* (dambha). *La austeridad de esta clase es inconstante e inestable. Pero el* tamas *domina cuando las prácticas se realizan en nombre de alguna idea alocada o errónea, con gran dolor y sufrimiento para el que la pone en práctica, o con vistas a destruir a alguna otra persona* [por ejemplo, al servicio de las fuerzas destructivas de la muerte y de las tinieblas][160].

Del mismo modo, son tres las actitudes hacia la caridad *(dāna),* el acto de hacer dádivas. La dádiva es sáttvica cuando los dones son conferidos a gente digna que no puede corresponder (gente pobre, huérfanos, viudas, mendigos, religiosos mendicantes, santos, etcétera), en el momento y en el lugar oportunos y con la sola idea de que uno tiene que hacer dádivas. La caridad es rajásica cuando se la dispensa esperando ser correspondido o con el propósito de obtener alguna recompensa de los dioses o del destino de acuerdo con la ley del *karman (phala:* fruto), o cuando la donación se hace de mala gana, o cuando el don está en malas condiciones, gastado o deteriorado. La donación tamásica es aquella en la cual se concede el don en un lugar o momento inadecuado, por motivos indecorosos o perversos, o con desprecio[161].

Árjuna dijo:

"Pero ¿bajo qué coerción, ¡oh, Kṛṣṇa!, un hombre comete pecado aun contra su voluntad, impelido, como quien dice, por la f uerza?"

El Bienaventurado Señor replicó:

"El deseo (kāma), *esta furiosa e iracunda pasión* (krodha) *que nace del* guṇa *de la acción violenta, es el gran mal, el gran apetito. Sabe que en este mundo éste es el pérfido enemigo*[162].

Como el fuego está envuelto por el humo, un espejo por el polvo, y el feto en el vientre materno por los tegumentos que rodean el embrión, así también el entendimiento está rodeado por el deseo. La inteligencia superior (jñāna) *del hombre -que se halla intrínsecamente dotado de intuición perfecta* (jñānin)- *está rodeada por este eterno enemigo, el Deseo, que asume todas las formas posibles a voluntad y es un incendio insaciable. Las fuerzas sensoriales* (índriya), *la mente* (manas) y la *facultad*

[160] I.b. 17. 17-19.

[161] I.b. 17. 20-22.

[162] *Kāma,* el Deseo, en el papel del espíritu maligno, el Malo, figura exactamente en el mismo sentido en la leyenda del Buddha. Un hermoso joven que lleva un laúd aparece como tentador, "el Peor" (*pāpīyās*), para seducir al futuro Buddha, primero mediante el atractivo encanto de sus tres hijas y luego por la violencia (cf. supra, págs. 168-169).

de la conciencia intuitiva (buddhi), *todas ellas se dice que son su morada. Mediante ellas aturde y confunde al Poseedor del Cuerpo, velando su entendimiento superior. Por lo tanto, comienza por refrenar los órganos de los sentidos y matar a este Maligno, el destructor de la sabiduría* (jñāna) *y de la realización* (vijñāna)[163]. *Las fuerzas sensoriales son superiores* [al cuerpo físico]; *la mente es superior a los sentidos; y, por otra parte, el entendimiento intuitivo es superior a la mente; superior al entendimiento intuitivo es Él* (sa [el Poseedor del Cuerpo, el Yo]).

Por lo tanto, habiendo tú despertado al hecho de que Él está más allá y por encima de la esfera del entendimiento intuitivo, aquieta firmemente al Yo por medio del Yo [o: *a tí mismo por medio del Yo*], *y mata al enemigo que tiene la forma del deseo* [o: *que toma la forma que le Place*] *y que es difícil de vencer*[164]".

Contemplando los objetos sensibles internamente, analizándolos y meditando sobre ellos, creamos el apego a los objetos; del apego viene el deseo; del deseo, la furia, la pasión violenta; de la pasión violenta, el aturdimiento, la confusión; del aturdimiento, la pérdida de la memoria y del autodominio consciente; de esta perturbación o ruina del autocontrol viene la desaparición del entendimiento intuitivo; y de la ruina del entendimiento intuitivo viene la ruina del hombre mismo[165].

La técnica de desapego enseñada por el Bienaventurado Kṛṣṇa a lo largo de la *Gītā* es una especie de "vía media". Por una parte, su devoto debe evitar el extremo de adherirse a la esfera de la acción y a sus frutos (de vivir de una manera egoísta, persiguiendo fines de interés personal, por afán de adquisición y posesión), y por otra parte, con igual cuidado, debe tratar de no caer en el extremo negativo de la estéril abstinencia de toda clase de acción. El primer error es el del comportamiento normal del ser mundanamente ingenuo, inclinado a actuar y ansioso por los resultados. Esto sólo lleva a continuar el infierno de la ronda de renacimientos: nuestra usual, precipitada y vana participación en los inevitables sufrimientos que acompañan al hecho de ser un ego. En cambio, el error opuesto es el de la abstención neurótica; el error de los ascetas absolutos -como los monjes jaina y *ājī'vika*[166]- que acarician la vana esperanza de que uno pueda librarse de los influjos kármicos mediante la simple mortificación de la carne, deteniendo todos los procesos mentales y emocionales y matando de

[163] *Vijñāna*: el supremo conocimiento discriminador que capta al Yo como completamente distinto de la personalidad con todos sus anhelos, sufrimientos y apegos.

[164] *Bhágavad-Gītā* 3. 36-43.

[165] Ib. 2. 62-63.

[166] Cf. supra, págs. 152-168. Aunque los jaina rechazaban las dolorosas austeridades atribuidas -en la leyenda narrada anteriormente- a los titánicos adversarios de Pārśvanātha, su ascetismo, como hemos visto, tenía por finalidad eliminar todo proceso vital y, así, culminar en la muerte.

hambre la envoltura corporal. Contra estos monjes, la *Bhágavad-Gītā*[167] introduce un punto de vista más moderno, más espiritual y más psicológico: ¡Actúa, porque en realidad actuarás cualquiera sea la actividad que adoptes, pero consigue desapegarte de los frutos! ¡Disuelve así la autopreocupación de tu ego, y de ese modo descubrirás el Yo! El Yo no se preocupa ni por la individualidad interior (*jīva, púruṣa*) ni por el mundo exterior *(a- jīva, prákṛti).*

Sin embargo, esta fórmula del *Karma-Yoga* no es el único medio: puede ser auxiliada y suplementada por los procedimientos tradicionales de *Bhakti-Yoga,* el camino de la fervorosa devoción a alguna encarnación, imagen, nombre o personificación del dios preferido. En verdad, resulta más fácil desapegarse de los frutos de las actividades ineludibles si se adopta esa actitud de entrega a la voluntad del Dios personal que, a su vez, no es más que un reflejo del mismo Yo que mora en el corazón de cada ser. *Todo lo que hagas, todo lo que comas, todo lo que ofrezcas en oblación de sacrificio, todo lo que des* [como caridad], *toda austeridad que practiques, realízalo como una ofrenda a Mí* [el Ser divino][168]; es decir, renuncia a ello, pásalo a otro, junto con sus frutos. Todo lo que se haga debe ser considerado como una voluntaria ofrenda al Señor.

Hay así, al parecer, dos clases de *Karma-Yoga,* concurrentes a la misma finalidad: 1) una disciplina primordialmente mental, basada en el *Saṅkhya* y realizada según el modelo de esta filosofía, por la cual se cobra conciencia de la distinción entre los *guṇa* y el Yo; y 2) una disciplina emocional y devocional de entrega al Señor *(Īśvara).* Este último es un estudio elemental, más popular, preliminar, que debe continuarse hasta que uno ha tomado conciencia del carácter fenoménico del Señor mismo, así como del ego que le rinde culto. Ambos (el Señor y el ego), en cuanto que dos, son aniquilados en el *Brahman-Ātman,* que carece de forma, de nombre, de personalidad y de los suaves movimientos del corazón.

Transfiere mentalmente todas tus actividades a Mí. Tomándome como meta suprema, recurre a la práctica del Yoga de la conciencia interior (buddhi-yoga)[169] *y mantén la mente siempre fija en Mí*[170].

Para todos los seres, Yo soy el mismo. Para Mí no hay nadie odioso ni querido. Pero todos los que se dedican [y entregan] *a Mí con total devoción* (bhakti), *ellos están en Mí, y yo también estoy, en ellos*[171].

---

[167] Como también el Budismo; cf. infra, págs. 366 y sigs.

[168] *Bhágavad-Gītā* 9. 27.

El ofrecer a Dios todos nuestros actos es corriente en la Iglesia Católica, en la que ocupan un lugar importante los ejercicios de ascetismo y de amor espiritual (*Karma-Yoga y Bhakti Yoga*)

[169] En lugar del *Yoga* de la penitencia corporal, propio del jainísmo, o de las demoníacas concentraciones de energía para ganar el poder universal tratadas supra, págs. 314-315.

[170] *Bhágavad-Gītā* 18.57.

[171] Ib. 9. 29.

La consoladora e iluminadora sabiduría de Kṛṣṇa queda bien resumida en la frase *mattaḥ sárvaṁ pravártate* "de Mí todo surge"[172]. Todos los sentimientos, pesares, alegrías, calamidades y éxitos provienen de Dios. Por lo tanto, ¡entrégalos de nuevo a Él en tu mente, por medio de la *bhakti,* y logra la paz! En comparación con la perdurable realidad del Ser Divino, tus alegrías y calamidades no son más que sombras pasajeras. *Entonces, en Él sólo, refúgiate con todo tu ser y por Su gracia alcanzarás la Paz suprema y la Morada perdurable*[173].

Así, en la *Bhágavad-Gītā* la antigua vía brahmánica del "camino del sacrificio" *(karma-mārga)* védico, queda muy atrás. La magia de los complicados ritos y ofrendas del sacrificio es clara y explícitamente desacreditada en favor del ritualismo puramente mental y psíquico del "camino del conocimiento" (*jñāna-mārga*). Y se alaba con los términos más elevados la fuerza redentora de este conocimiento. *El rito de sacrificio que consiste en el conocimiento es superior al sacrificio hecho con ofrendas materiales*[174] *porque toda actividad* [tal como se despliega en los complicados ritos del sacrificio tradicional] *alcanza su consumación en el conocimiento*[175] *(…) Aun si eres el más pecador de todos los pecadores, con solo la almadía del conocimiento cruzarás toda maldad. Así como el fuego totalmente encendido reduce el combustible a cenizas, así también el fuego del conocimiento reduce a cenizas todas las clases de* karman. *Porque aquí* [en este mundo] *no existe nada tan purificador como el conocimiento. Cuando, a su tiempo, uno alcanza la perfección en el Yoga, uno mismo descubre ese conocimiento en el propio Yo*[176].

Esto se aproxima mucho a la fórmula de los *Yoga-sūtra* de Patáñjali. El rasgo magistral de la *Bhágavad-Gītā,* como hemos visto, consiste en yuxtaponer y coordinar *todas* las disciplinas fundamentales de la compleja tradición religiosa de la India. El *Sāṅkhya,* forma brahmanizada del antiguo dualismo preario de la vida y la materia, era esencialmente algo muy distinto de la monista afirmación universal de la tradición védica; con todo, ésta, una vez madurada e introvertida por los sabios contemplativos del período de las *Upániṣad,* era también un camino de *jñana.* De aquí que ambos puedieran ser reunidos. La *Bhágavad-Gītā* realiza esa reunión: la concepción del *Sāṅkhya* sobre el pluralismo de las mónadas vitales es aceptada como una concepción preliminar, que representa el punto de vista del mundo manifiesto.

Pero el teísmo de los *Veda* también se conserva como un útil apoyo de la mente en las primeras etapas de su difícil progreso hacia el desapego: en

---

[172] Ib. 10. 8.

[173] Ib. 18. 62.

[174] La ofrenda de tortas, manteca, bebidas mezcladas (*mantha*), licor embriagador (*soma*), etcétera.

[175] Ib. 4. 33.

[176] Ib. 4. 36-38.

consecuencia, se enseña el camino de la *bhakti,* aunque ya no necesariamente ligado a los ritos específicos del culto anterior basado en sacrificios materiales, externos. Se desarrolla más bien en su forma más personal e introvertida, tántrica, como observaremos en el último capítulo. Y finalmente, como la meta de todas estas disciplinas es el conocimiento, el sendero directo del *yogin* absolutamente introvertido es aceptado también como un camino efectivo. *Habiendo establecido su asiento en lugar limpio y firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo, hecho de lienzo, de piel y de hierba* kuśa, *arreglada como es debido, allí, sentado en ese asiento, concentrando su mente en un punto y sometiendo la acción de la facultad imaginativa y de los sentidos, que practique el Yoga para purificar el corazón, que sostenga su cuerpo firmemente, cabeza y cuello erectos y quietos, mirando la punta de la nariz y sin mirar alrededor. Con el corazón sereno y sin temores, firme en el voto de continencia, con la mente controlada y siempre pensando en Mí, que se siente, teniéndome por meta suprema*[177]*. Así, manteniendo siempre la mente constante, el yogin cuya mente ha sido sometida alcanza la paz que mora en Mí, la paz que culmina en el Nirvana*[178].

Y en cuanto al estado en que se encuentra en la tierra aquel que ha llegado al *Nirvāṇa,* el texto continúa diciendo:

Quien es igual con amigos y enemigos, igual en hacer frente al honor y al deshonor, igual en el calor y en el frío, en el placer y en el dolor, libre de todo apego [con respecto a la esfera de experiencias contradictorias y a los pares de opuestos], *el que carece de hogar, el que tiene la mente firme y está lleno de devoto autorrenunciamiento, ese hombre Me es caro*[179].

El que está sentado en actitud de indiferencia, no agitado por los guṇa; *aquel que, simplemente, sabe: "estos* guṇa *están actuando por sí mismos girando en torbellino", y permanece inconmovible, sin desviarse, ése se dice que ha pasado más allá de los* guṇa[180].

"Así como la lámpara protegida del viento no vacila…" Tal es el símil que se emplea para describir al yogin que ha sometido su yo, sojuzgándose a sí mismo en el ejercicio yoga de la concentración en el Yo[181] (…) *Quien cede*

---

[177] Compárese con lo que dice Patáñjali: "Sacrificando todo a Ī'śvara viene el *samādhi"* (*Yoga-sūtra* 2. 44). Como hemos visto, un objetivo primordial del *Yoga* es serenar la mente retirando los sentidos de la esfera externa y así haciéndolos reposar. La mente puede concentrarse en un objeto interno -por ejemplo, una fórmula o una visión- y entonces se mantiene fija en él hasta que ese objeto se torna más o menos permanente y se mantiene por sí solo.

[178] *Bhágavad-Gītā* 6. 11. 15.

"La mente dirigida según el vagar y divagar de los sentidos en pos de más objetos quita al hombre la conciencia o intuición *(prajñā)* discriminadoras, como el viento se lleva al bote que anda a la deriva" (ib. 2. 67).

[179] Ib. 12. 18-19.

[180] Ib. 14, 23-25.

[181] Ib. 6.19.

sus actividades al Yo Unversal (brahman), *desapegándose de ellas y de sus resultados, permanece incontaminado por el mal, como la hoja del loto permanece incontaminada por las aguas*[182]. Este símil también es clásico. Del mismo modo que las hojas del loto, a causa de su suave superficie oleosa, no son afectadas por el agua en la cual crecen y permanecen, así también ocurre con el hombre firmemente establecido en el Yo; las olas del mundo en el cual mora no lo destruyen.
Quien ve al Señor Supremo como morador por igual en todos los seres transitorios, al Imperecedero en las cosas que perecen, ése es el que ve verdaderamente. Y cuando ve las múltiples existencias, todas centradas en ese Uno y expandiéndose desde él, entonces se convierte en ese Brahman[183].

[182] Ib. 5.10.
[183] Ib. 13.27.30.