

La filosofía de la India

Luis Villoro

Luis Villoro falleció el pasado 5 de marzo dejando tras de sí una obra reflexiva que lo mismo tocó los territorios de la historia de México que los de la ética y el conocimiento, con un enfoque que confiaba en el pensamiento como vía de transformación de la realidad. Recuperamos un ensayo suyo publicado en estas páginas en 1959. De igual modo, la doctora Paulette Dieterlen presenta su relectura de la obra de quien, por lo demás, fue director de esta revista entre 1965 y 1966, y Edgar Esquivel establece las coordenadas del filósofo en relación con las de Octavio Paz.

Por su complejidad y riqueza, la filosofía de la India podría compararse a la filosofía griega. Comienza aun antes que ésta, cuando muchos hombres, cansados de las guerras y ansiosos de liberarse del estrecho ritualismo de la religión heredada, abandonan las ciudades y se internan en la selva para buscar por sí mismos la verdad. Por ello son los primeros filósofos: liberados de muchas convenciones, osan ir tras la verdad con su libre pensamiento. El resultado de sus meditaciones son los *Upanishads*, el más antiguo de los cuales podría remontarse al siglo IX antes de Cristo. Los *Upanishads* forman el venero principal de toda la filosofía posterior, aun de la más moderna. Después de ellos, viene la época clásica, con la paulatina formación de los cinco sistemas ortodoxos hindúes y el mensaje rebelde de los grandes reformadores: Buda y Jina. Más tarde, los imperios de los Kush y

de los Gupta ven la floración de las grandes escuelas metafísicas budistas. Luego, entramos en la llamada Edad Media india, desde el siglo V de nuestra era: los sistemas se fijan en Escuelas; como en Occidente en una época semejante, priva el comentario, el desarrollo de la tradición, la fijación de la ortodoxia. Por fin, el renacimiento de la filosofía india en los dos últimos siglos, con el fascinante intento de asimilar las enseñanzas de Occidente a la tradición propia.

Esta breve enumeración bastaría para comprender cuán temerario sería pretender exponer con justeza la filosofía india en un ensayo como éste. Queda quizás una salida; y por ella tomaremos: fijarnos en unas cuantas ideas centrales, suficientes para comprender no tanto las doctrinas cuanto su peculiar estilo de pensamiento. Pues toda tradición filosófica tiene un clima común,



Brahma con Shiva

revelable en algunos temas típicos. Y tal vez ayude a la exposición una referencia a las ideas correspondientes de otro estilo de pensar más conocido de nosotros: el griego. Comencemos pues nuestro cotejo.

Se ha dicho a menudo que la griega es, ante todo, una filosofía visual. Filósofo es el hombre nuevo que ya no se contenta con escuchar relatos (*mythoi* en griego) y desea verlo todo por sus propios ojos. La vista es el sentido privilegiado, piensa Aristóteles; ¿y qué es la inteligencia sino una visión de lo inteligible? El lenguaje técnico conserva sus raíces visuales: *theoria* quiere decir, originalmente, “visión” y es el nombre que emplea Creso para designar en Solón su calidad de filósofo. Decir de alguien que es un “teórico” vale tanto como llamarle un “mirón” que anda metido a curiosear todas las cosas o, para decirlo de modo más elegante, un hombre dedicado a la “vida contemplativa”.

Verdad se dice en griego *a-letheia*, esto es, a la letra: “des-cubrimiento”, “des-velación”. Verdadero es aquello que se hace patente, de latente que era: verdad es mostrar a la luz. Y “juicio” es *apofansis*, palabra que aún conserva una raíz que significa “mostrar”, dar a luz. Juicio es afirmación de lo que se muestra a la mirada intelectual, aserto de lo patente.

En una filosofía de lo patente, no podía fácilmente prosperar el primer intento por poner el principio de

todo en lo indeterminado, intento que aparece claro en Anaximandro. Ante la visión se destaca un mundo de entes con nítidos perfiles, un mundo de estructuras y órdenes, un mundo de *formas*. La noción de “forma” tiene en la filosofía griega un lugar capital. Ya el primer pitagorismo iba en pos de ese concepto. Para Platón sólo tiene verdadero ser el *eidos*, que no quiere decir en su acepción más pura “idea”, sino “forma inteligible”, estructura permanente en que un ente se muestra. Y es bien sabido, por fin, el rango preminente que tienen en la filosofía de Aristóteles las nociones de forma y estructura. Que el griego, pueblo plástico y realista, siempre tuvo horror a lo indeterminado e informe. Indeterminada es, por ejemplo, la “materia prima” y, por ello, linda con el no ser absoluto. Indeterminado es lo imperfecto, lo carente: la potencia frente al acto, la materia frente a la forma. De ahí que la noción de infinito fuera tan difícil de concebir para un griego. De Parménides a Aristóteles, la perfección implica lo contrario de la infinitud. Pues ésta sólo puede concebirse como un angustioso vacío, carente de toda cualidad y de toda forma. Sólo en la finitud hay límite y, por tanto, orden y armonía. La imagen griega del cosmos es la esfera finita, equilibrada en todos sus puntos, perfectamente acabada.

Cuanto más determinado sea algo, más completo y perfecto. De ahí, el rango supremo del *logos*, a la vez “razón” y “palabra”. Frente a la pura nada de lo indefinido, la palabra determina, marca límites entre los entes, define. La palabra es formadora de cosmos porque conjura, a partir de lo indeterminado, una estructura. Filosofía de lo patente, de la forma y de la palabra: tres rasgos que caracterizan un estilo de pensar el mundo.

Pues bien, la filosofía de la India parece haber marchado, desde el principio, por un camino distinto: filosofía de lo encubierto, de lo informe y del silencio, podríamos tal vez llamarla.

De modo semejante a los presocráticos, los sabios de los *Upanishads* preguntan por la naturaleza de todas las cosas; buscan, para usar sus mismas palabras, la “urdimbre” y la “trama” en que todo está tejido, “la raíz y el origen”, la “vida” universal, la “morada” en que todo reposa. Las respuestas son variadas. Mas quedan, como las más certeras, dos de ellas. “El ser”, responde el *Chandogya Upanishad*: “Todas estas creaturas, amigo mío, tienen el ser por morada, el ser por fundamento”.¹ La mayoría de los escritos prefiere otra palabra: *Brahma*. Brahma viene de la raíz *brh* que significa “crecer”, “brotar”, “desarrollarse”.² Brahma designa pues, en su origen, el principio de desarrollo que sostiene el mundo en movimiento. Recuerda muy literalmente la acepción de las palabras *fyis* y *genesis* entre

¹ VI, 8, 4. Todas las traducciones de los *Upanishads* citados están tomadas de Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, London, 1953.

² Según Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 52.

los primeros filósofos griegos. Luego, la noción de Brahma se enriquece hasta designar el principio de donde todo surge, en que todo crece y donde todo muere. Las *Vedanta Sūtras* lo definen: “el origen, subsistencia y disolución de este mundo”.³

Se trata pues de fijar la mente en el principio que constituye toda cosa. No en *este* o en *aquel* ente particular, sino en aquello por lo que *es* todo ente. No en la naturaleza de alguna región de objetos, como la materia o el espíritu, la realidad o el ensueño, sino en la naturaleza de que “está hecha” tanto la materia como el espíritu, tanto la realidad como el ensueño. Sin embargo, si en torno mío busco un principio tal, de seguro no habré de encontrarlo. En torno mío sólo puedo ver objetos determinados, cosas separadas unas de otras, imágenes, ideas: entes que puedo nombrar y distinguir según sus formas. ¿Por qué no puedo encontrar ese principio? Acabo de decirlo: por el *nombre* y la *forma*. *Nama* y *rupa* son, para el Vedanta, las determinaciones que impiden ver a Brahma. Al nombrar las cosas, las separo y defino; la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra; a la vez, lo determina. Por su parte, la forma —no sólo, por supuesto, el escorzo espacial, sino todo orden y estructura, real o ideal— permite que unos entes se destaquen frente a otros, establece lindes entre las cosas. Para llegar al Brahma habré de rebasar los nombres y las formas.

Para comprenderlo, se me ocurre una metáfora que, como toda metáfora, no habrá de tomarse demasiado a la letra. Figurémonos una gigantesca procesión de imágenes, de todas formas, diseños y colores, proyectadas sobre alguna pantalla inmensa. La pantalla luminosa es aquello gracias a lo cual toda imagen subsiste; sin ella no habría imagen alguna; más aún, es ella la “sustancia” de que la imagen está hecha; pues el ámbito luminoso que ofrece constituye el espacio en que toda imagen se despliega. No obstante, mientras miramos el fluir de las imágenes, la pantalla misma se oculta tras ellas. Las distintas formas y colores, que nada serían sin el ámbito en que lucen, son justamente las que impiden ver la pantalla. Supongamos ahora que queremos fijar nuestra atención en la pantalla misma. ¿Qué podríamos hacer? Podríamos girar el lente hasta desenfocar la proyección de las imágenes: ahora, los perfiles se desdibujan, los colores se van confundiendo; todo se deslía y, en lugar de las figuras, va apareciendo una luminosidad uniforme. Si lleváramos esa operación al extremo, toda forma desaparecería y sólo quedaría la superficie compacta de la pantalla en luz. Pues bien, igual que las imágenes en la pantalla, todas las cosas de este mundo, reales o irreales, actuales o posibles, han de hallarse en una común “morada”, en una urdimbre compacta que las sus-

tente: tal urdimbre es Brahma. Sin él, no habría cosas con distintas figuras y apelativos; pero son justamente éstos los que lo encubren.

Para comprender al Brahma, el filósofo indio efectúa con el intelecto una operación semejante a la que efectuaba el lente con las imágenes de nuestro ejemplo. Esa operación es la negación. La *vía negativa*, que en Occidente sólo adquiere plena carta de naturalización en la teología de Plotino y del Pseudo-Dionisio, constituye en la India, desde los *Upanishads*, el método filosófico por excelencia.

Del Brahma no podemos afirmar ninguna cualidad, pues cualquier especificación lo convertiría en una cosa definida frente a otras. Aprender al Brahma implica negarle toda determinación que lo limite. El principio de todo no puede ser *esto* ni *aquello*, si ha de ser principio de *esto* y de *aquello*. “*Neti... neti...*”, “ni esto... ni esto otro...”, repiten los *Upanishads*. Un fragmento de uno de los más antiguos, el *Brhad-Aranyaka*, puede servirnos de ejemplo: “Eso... los conocedores de Brahma lo llaman lo imperecedero. No es ni grueso ni delgado, ni corto ni largo, ni semejante al fuego ni parecido al agua. No es sombra ni oscuridad, ni aire ni espacio, desprendido, sin gusto, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, sin brillo, sin aliento, sin boca, sin medida, carece de dentro y de fuera...”.⁴ El principio de todo resulta así “lo otro”, lo distinto por naturaleza de cualquier cosa definida. Porque es propio de todo ente tener una forma precisa y caer bajo determinadas categorías; es propio de Brahma, en cambio, carecer de forma y rebasar los límites de cualquier categoría. De él sólo puedo decir lo que no es. Por ello, Guadapada, llevando la vía negativa hasta su extremo, dirá con un lenguaje paradójico de intento: “Es, no es, es y no es; no es verdad que no sea: es móvil e inmóvil, ni móvil ni inmóvil; este lenguaje lo oculta a los necios”.⁵ Y Shankara preferirá, en lugar de “ser”, llamarlo con la doble negación “no no-ser”, de miedo de determinarlo. El movimiento negativo del pensar llega a su término con esta doble negación: el discurso es incapaz de comprender el principio, porque está sujeto a la alternativa de los conceptos contradictorios; y el principio está en el origen de cualquier alternativa y antes de cualquier contradicción.

Todos los *Upanishads*, cuando quieren hablar de Brahma, emplean términos negativos que sugieren carencia de forma, quietud y apartamiento. Tomemos una cita un poco al azar; en el *Maitri Upanishad* leemos: “Es puro, depurado, vacío, tranquilo, sin aliento, sin naturaleza, infinito”.⁶ El fundamento de toda forma no puede ser, él mismo, forma; ha de ser informe. El fun-

⁴ III, 8. 8.

⁵ *Mandhyukya, Karika*, 4, 8, 3; citado por Otto, *Mystique de l'Orient et Mystique d'Occident*, Payot, Paris, 1951, p. 39.

⁶ VII, 4.

³ *The Vedanta Sūtras*, Clarendon Press, Oxford, 1890; I, 1, 2.

damento de toda determinación no puede ser, él mismo, determinado; ha de estar vacío... *Vacío*. El principio de todo, dirán con fuerza los filósofos budistas, es *eterno vacío*. Vacío que no es la nada; no. Todo lo contrario: vacío que encierra la plenitud de todo; mas una plenitud que —justamente por comprenderlo todo— no es determinable ni calificable como nada concreto. Así como el espacio es el fundamento de todo movimiento determinado y contiene toda trayectoria posible, pues en él han de trazarse todas y, sin embargo, está en continuo reposo; así también el principio es perpetua quietud que hace posible todo movimiento y toda forma.

El principio vacío, lejos de ser una nada, es aquello en que todo, sin excepción, subsiste. Tiene pues la perfección de todo lo posible. Y se manifiesta en todo lo posible. Así como la pantalla de nuestra metáfora permanecía encubierta por las imágenes pero a la vez cobraba luz y color en ellas, así también el mundo entero de los fenómenos es a la vez el velo que oculta a Brahma y su manifestación en formas finitas. Brahma, que en sí mismo es no-manifiesto, se explaya en la multiplicidad de las creaturas. “Es indivisible y parece dividido entre los entes”, dice el *Bhagavat Gita*.⁷ Y un texto mucho más primitivo: “Quien lo ve, ve el Todo: el Todo lo penetra por todos lados; es uno y se convierte en tres, cinco, siete y nueve. Se le llama once y ciento once, y también veinte mil”.⁸

La pluralidad del mundo es la auto-manifestación de Brahma. Pero es ilusoria. Cuando en Grecia se quiere dar un nombre al poder de lo Uno para prestar orden y forma a la materia, suelen emplearse los términos *Nus* (Intelecto) o *Logos* (Palabra); sólo la razón y el verbo pueden determinar la materia para constituir un cosmos según reglas. La tradición india también conoce esa función de la palabra, pero la imagería religiosa suele emplear otro símbolo más concorde con la sensibilidad hindú: el gesto silencioso. El mundo surge del ademán mágico del Dios: Danza Shiva, el Dios creador, y cada uno de sus gestos va trenzando la ilusión de la forma y del movimiento. El universo entero es una procesión de imágenes que en el vacío dibuja la línea silenciosa de su danza. El mundo, antes que artificio de la razón, es fruto del poder de un gran ilusionista. No podemos decir, sin duda, que no sea nada; mas tampoco que posea verdadera realidad; pues se esfuma en cada instante sin dejar huella, como las frágiles figuras de la danza.

El mundo del nombre y de la forma es un intermedio entre el ser y la nada. “El mundo ni es ni no es —dice Shankara—; su naturaleza es indescriptible”.⁹ En efec-

to, *es* en la medida en que es igual a Brahma; *no es* en la medida en que aparece como un conjunto de cosas particulares distintas al principio. En este sentido su ser es irrealidad, ensueño, mentira; o con la palabra justa: *maya*, es decir: ilusión mágica. El *Maitri Upanishad* compara lo Absoluto con una chispa de fuego que gira hasta formar un aparente círculo: el círculo es real en la medida en que es la chispa, es irreal en la medida en que aparecen como una curva ilusoria. Así, la manifestación de Brahma es engaño en la medida en que no es el mismo Brahma.

Al igual que, en el ejemplo anterior, la chispa de fuego y el círculo que traza no son *dos* cosas distintas, sino dos aspectos de *una* misma cosa, así también el mundo manifiesto y el principio encubierto no son *dos* mundos, sino distintos niveles de ser de *este* mismo mundo. Se trata de dos facetas de una unidad, que se presentan, una u otra, según nuestro modo de contemplarla. En la vida cotidiana vivimos inmersos en los entes, cuyo conjunto tomamos por lo real, sin preguntarnos nunca por lo que hace que el ente sea. La filosofía nos obliga a cambiar de actitud y a ver esos mismos entes por otra faceta: a la luz del principio unitario que les da ser, sobre el cual todo ente se manifiesta. Puedo ver un tejido de dos maneras: puedo fijar mi intención en las figuras y colores que muestra y tomar esas figuras por su verdadera urdimbre; o bien, en un cambio radical de actitud, puedo contemplar cómo todas ellas son apariencias de una sola y uniforme trama. Las figuras se presentan entonces en su verdadera realidad: son la forma en que la trama se manifiesta, mas nada serían sin ella. Así es Brahma: para comprenderlo es menester una conversión radical de nuestro modo de contemplar el mundo; es menester buscar en los fenómenos el permanente revés de su trama. La filosofía india no enseña a ver otro mundo; enseña a ver éste mismo con ojos distintos.

De allí que encontremos en ella un concepto de la verdad distinto del griego. En griego, verdad es lo que se presenta, lo que surge a la luz desde lo oculto, lo que se hace patente. Para el indio, en cambio, el conocimiento verdadero consiste en abolir, negándola, la diversidad aparente, hasta llegar a lo encubierto por ella. Porque la verdad está oculta detrás de lo manifiesto. El *Chandogya Upanishad* la compara a un tesoro escondido bajo la superficie de la tierra.¹⁰ El *Isa Upanishad* habla de una cubierta de no-verdad que nos impide verla: “La faz de la verdad está cubierta por un disco de oro. Descúbrela, oh dios, para que yo, que amo la verdad, pueda verla”.¹¹ Shankara, el gran escolástico, define el conocimiento verdadero de modo negativo: es el conocimiento que ha logrado superar la “falsa discriminación”, es decir la

⁷ XIII, 19; seguimos la traducción de Radhakrishnan, Harper, New York.

⁸ *Chandogya Upanishad*, VII, 26, 2.

⁹ Comentario a las *Vedanta Sutras*, Clarendon Press, Oxford, 1890, II, 1, 14.

¹⁰ VIII, 3, 2.

¹¹ II, 15.

tendencia natural a distinguir entre cosas que en verdad son una. El conocimiento verdadero consiste en la liberación de la pluralidad fenoménica y en la comprensión de la no-dualidad que ella encubre. *A-dvaita*, “no-dualidad”, es justamente el nombre de una de las Escuelas hindúes más importantes. El objeto del verdadero conocimiento son los fenómenos tal como son “en su principio”, no tal como aparecen. Pues, en verdad, la pluralidad no es más que unidad encubierta: “Todos los fenómenos son en su principio como el espacio, sin comienzo — dice la *Mandhyukya Karika*—... Tranquilos desde el origen, portadores de indiferencia, todos los fenómenos son inseparables: eternidad, igualdad. Mas la sabiduría no existe para quienes caminan en medio de la diversidad... En cambio, quienes estén fundados en lo eterno, en lo idéntico, poseerán el mundo, el alto saber; y esto el mundo lo ignora. Después de comprender la no-pluralidad misteriosa, profunda, eterna, igual, sabia, esplendente, rindámosle homenaje según nuestras fuerzas”.¹²

El conocimiento verdadero no tiene por vehículo de expresión a la palabra, al menos a la palabra discursiva. Ésta determina y define: lo contrario del movimiento negativo que conduce a la verdad. El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio. Porque, así como el fundamento de la forma es el principio informe, así también el fundamento de toda palabra es el silencio del cual surge y en el cual se revierte. Nada sería el verbo si no irrumpiera en el vacío del silencio; no existiría el habla sin la pausa que marca su ritmo; ni significaría el lenguaje si no pudiera conjurar la presencia no-verbal de los objetos que designa. El lenguaje no es más que un intermedio entre dos silencios. Por eso la verdad es anterior a la palabra: la verdad es silencio. En un *Upanishad* que sólo conocemos por referencias, un joven pregunta a su maestro por la naturaleza de Brahma; éste calla. El discípulo insiste; idéntica respuesta. Por tercera vez ruega: “¡Maestro, por gracia, enseñadme!”. Entonces el maestro: “Te estoy enseñando lo que es Brahma, contesto, mas tú no entiendes: el principio es silencio”.¹³

Detrás del mundo manifiesto de la forma y la armonía, detrás del cosmos racional que la palabra determina, quiso el indio alcanzar el fondo oscuro sobre el cual toda forma se dibuja y toda palabra se destaca. Y ese fondo es quietud, vacío, silencio.

Pero pasemos a otra característica. Una filosofía visual como la griega, es, por fuerza, extrovertida. En Grecia, el conocimiento empieza dirigido a los objetos, comienza hablando de cosas de la naturaleza y sólo por un giro posterior habla de sí mismo. El hombre no preten-

de ser, primero, más que un ente entre otros, pequeña partícula perdida en el vasto mundo. Es tal vez el más maravilloso de los entes, pero al cabo un elemento englobado en el universo, un fragmento del cosmos o del Intelecto, que contribuye con su presencia a la armonía del todo. Tendrán que pasar muchos siglos para que Occidente adquiriera conciencia de que el hombre es, además, un sujeto puro capaz de tener al todo por objeto.

En la India, en cambio, esta idea nace con la primera especulación filosófica. Porque una filosofía de lo informe y encubierto suele ser también introvertida. El *Katha Upanishad* liga la sabiduría con una conversión radical de la mirada: desde su natural dirección hacia los objetos, ha de volverse hacia sí misma: “Solemos mirar hacia afuera y no en nosotros mismos. Algunos sabios empero, por buscar la vida eterna, vueltos los ojos hacia adentro, vieron su *atman*”...¹⁴ Ver el *atman*. *Atman*

¹⁴ II, 1, 1.



El Buda Vajradhara

¹² *Mandhyuka Karikya*, citado por Otto, *op. cit.*

¹³ Citado por Shankara, comentario a las *Vedanta Sutras*, III, 2, 17.

quiere decir, primero, “soplo” o “alma”. Pero en los *Upanishads* tiene ya un sentido mucho más rico. Aún significa “alma”, más en la acepción en que decimos de una vara que tiene un “alma de hierro”; con ello queremos significar lo más entrañable, el centro y eje de algo, su íntima y verdadera naturaleza. Por eso, los ingleses suelen traducir *atman* por *self*, el “sí mismo”, la *ipseidad* de cada quien, su verdadero ser.

¿Cómo llegar a conocerme a mí mismo? Una vez más, la negación será el camino. En la vida cotidiana, perdida en negocios y deseos, vivo engañado acerca de mí mismo; porque me identifico con los aspectos de mi ser más externos y pasajeros. Si me preguntan quién soy, podré tal vez señalar mi cuerpo, una cosa natural como las otras. Pero es obvio que no soy tal; pues mi cuerpo *yo* lo veo, *yo* lo toco, *yo* actúo sobre él; mi cuerpo es *mi* objeto o *mi* instrumento; es un haz de fenómenos que se me enfrenta y cambia ante mi conciencia; y *yo* soy propiamente aquel sujeto frente al cual cambia mi cuerpo. Tal vez, en una segunda respuesta, señale mi perso-

na social, es decir, este hombre definido por una profesión, relaciones familiares, un nombre de bautismo y que presenta muchas facetas ante la opinión propia o ajena. Pero esa persona social, si bien miramos, es también un objeto al que *yo* puedo juzgar, apreciar o condenar; no pasa de ser un papel que *yo* represento ante los demás y que podría, en un momento dado, repudiar. No; tampoco puedo identificarme con el conjunto de máscaras que revisto en la farsa. ¿Seré entonces, más hondamente, la corriente de mi vida psíquica? ¿Será mi verdadero ser el conjunto de datos cambiantes de mi conciencia? Tampoco; pues el río de mi conciencia también puedo verlo *yo*, por introspección; y si puedo ver mis estados de conciencia, no soy esos estados sino quien los contempla; soy el sujeto fijo ante el cual pasa, instante tras instante, el río de mis vivencias. Por otra parte, mis datos de conciencia son múltiples y están en perpetuo cambio; sin embargo hay algo unitario que permanece en todos ellos: el sujeto común de todo cambio. Frente a éste fluyen los estados de conciencia; él es la pura *presencia* consciente de esos estados. “Conozco lo que está presente —describe Shankara—; conocí (antes) lo pasado...: conoceré (después) lo futuro. Aquí el objeto de conocimiento cambia, según sea pasado, presente o futuro; pero el sujeto cognoscente no cambia, pues su naturaleza es eterna presencia”.¹⁵ Tal es, por fin, mi *atman*.

En suma, buscando mi ser, me he ido negando a identificarlo con cualquier *objeto* ni físico, ni social, ni psíquico; a la vez, me he ido quedando con el puro *sujeto* de todos esos objetos. El sujeto frente al cual se presenta mi cuerpo, mi persona social con sus luchas y sus odios, mi vida psíquica entera con sus ansias y deseos; ese sujeto capaz de mirarme a mí mismo como un personaje más del gran espectáculo: ese es mi *atman*.

Y es evidente que el *atman* no podrá nunca ser objeto. Hablemos en imágenes para mejor explicarnos. Todo objeto, en cuanto tal, se presenta ante una mirada; esa mirada permite que el objeto se presente, mas no se presenta ella misma; no se ve a sí misma, ve lo otro, el objeto. Supongamos ahora que, en un segundo acto, queremos ver nuestra propia mirada, e imaginemos que ello es posible; tendremos que admitir, entonces, una segunda mirada que permita que la primera se haga presente y que, ella misma, no sea vista. Y así sucesivamente. Yo puedo ver mis ojos en un espejo y convertirlos en objeto; pero entonces *yo* no soy esos ojos sino la mirada ante la cual se presentan; y esa mirada es sujeto de visión, no objeto visto. Así llegamos forzosamente, piensa el Advaita, a un último sujeto que ve sin ser visto y que, por lo tanto, no puede ser un objeto como los demás. Al no poder ser objeto, no puede ser mirado, ni



Samvara

¹⁵ *Brhad-Aranyaka Upanishad*, III, 5, 1.

pensado, ni comprendido como las cosas. De él dice un antiguo *Upanishad*: “No puedes ver el vidente de la visión, no puedes oír el oyente de la audición, no puedes pensar a quien piensa el pensamiento, no puedes comprender a quien comprende con la comprensión. Él es tu atman y está en todo”.¹⁶

Mi verdadero ser es ese principio. Frente a él desplégase el mundo como procesión de objetos, entre los cuales se encuentra el objeto que lleva mi nombre. El atman no es cosa entre cosas, sino el “testigo universal” de toda cosa. A la vez, es el principio que permite que toda cosa sea conocida, mirada o comprendida. Sin él nada se haría manifiesto en una conciencia. El atman no puede ser objeto de conocimiento y, a la par, es el fundamento que hace posible todo objeto de conocimiento. El *Kena Upanishad* lo llama: “Lo que no es pensado por la mente y gracias a lo cual la mente piensa”.¹⁷ El atman es la mirada abierta ante la cual todo ente se presenta.

Reducido el mundo a mi espectáculo, mi más profundo ser no representa ningún papel en el drama. No se identifica con ninguna cosa de las que contempla. Desprendido de todo, deja de reconocerse incluso en las formas externas en que el yo aparece. Pues las figuras que revisto ante los otros, las funciones que me valen su alabanza o su desprecio, mi propia persona que tanto admiro o compadezco, no son más que apariencias externas de mi ser, máscaras que ocultan mi verdadero rostro. Esas formas gesticulan, se duelen o alegran, luchan en el estrado del mundo; pero mi verdadero ser no gesticula con ellas; permanece quieto, callado, secreto. Yo no soy el comediante que parezco; no soy ese individuo que los demás clasifican a su antojo y la sociedad registra en sus ficheros; tampoco soy esa persona llena de temores y deseos en torno a la cual gira mi cuidado cotidiano. El sabio hindú, identificado con su verdadero ser, se desprende para siempre de su persona individual. Ya nada le importa. Pueden herirla o humillarla, puede padecer dolor o muerte; en nada le afecta; pues quien padece es un objeto más en el espectáculo que el atman contempla.

Así como la pluralidad de formas impedía ver al Brahma, así la multiformidad de mi persona individual y mi entrañable apego a ella me impiden ver mi propia naturaleza. Conocerme implica olvidar ese individuo multiforme: renunciar a mí mismo; o, mejor dicho, renunciar a hacer mía la causa de ese ente individual y cambiante que lleva mi nombre. Sólo al negarme a mí mismo conozco mi verdadero ser. Pero entonces no me conozco como un ente determinado sino como el ámbito en que todo ente se da a conocer. Tal es el privile-

gio del hombre: ser a la vez un ente y el “espacio abierto” en que todo ente se manifiesta.

¿Y no se asemeja el atman, en este modo de ser, a las características que mostramos en Brahma? Ni uno ni otro son objeto. Ni uno ni otro pueden determinarse. Ambos son vacíos de cualidades; ambos se alcanzan por negación de lo que los encubre. Uno y otro son fundamento latente que hace posible que algo se manifieste... Y aquí es donde escuchamos la palabra más difícil de la India: *el fondo de mi ser y el principio de todo son una y la misma cosa*.

“Eso eres tú” no se cansan de repetir los *Upanishads*. Es decir: ese principio de que todo surge y en que todo muere no es algo lejano, está en el fondo de ti mismo; más aún, *es* el fondo de ti mismo. O, en otras palabras: tu verdadero ser no es este pequeño personaje que tanto te preocupa; tu verdadero ser es lo más excelso, el “Brahma supremo y sin segundo”. De tal modo que preguntar por Brahma, la Deidad, y preguntar por mi verdadera naturaleza es una y la misma pregunta. Cuanto más ahonde en mí, más me acercaré a Brahma, y sólo al llegar al principio supremo habré hecho fondo en mí mismo. Que el vacío de la Deidad y el vacío de mí mismo son uno y el mismo abismo.

Muchos argumentos sutiles y escolásticas distinciones son necesarios, por supuesto, para exponer y comprender esa proposición en todas sus implicaciones. En ellos abunda la literatura filosófica del Medioevo hindú. Nosotros no podemos aquí estudiarlos. Pero la unión de atman y Brahma no depende, en realidad, del resultado de esos argumentos. Porque no pretende ser una proposición deducida racionalmente, sino un dato de experiencia; de una experiencia que presupone, naturalmente, en el experimentador un nivel de conocimiento muy distinto al de la experiencia sensible y un cambio radical en su manera natural de contemplarlo todo.

La filosofía hindú quiere enseñar precisamente el cambio de actitud que permita comprender esa única verdad: la unidad de atman y Brahma. Podemos decir, sin exagerar, que toda ella está al servicio de un sólo fin: hacer posible esa experiencia suprema, y comprenderla debidamente. Porque para ello es menester pasar por un largo y difícil camino. Sólo quien se ha liberado de la ilusión de lo múltiple y ha comprendido que todo es, en verdad, no-dual; sólo quien es capaz de ver continuamente todas las cosas en Brahma y a Brahma en todas las cosas; sólo quien ha comprendido que su ser es distinto del que aparece; sólo quien, tras dura ascesis y prolongada meditación, puede negarse totalmente a sí mismo y vivir ajeno a la suerte de su propia persona; sólo ése es capaz de llegar a experimentar realmente su identidad con el principio único y supremo. Tal sucede en el acto final al que prepara la filosofía hindú: el *samadhi* o “unión contemplativa”.

¹⁶ I, 8.

¹⁷ Comentario a las *Vedanta Sutras*, II, 3, 7.



Caroopanasamy

En él, la identidad de atman y Brahma no se comprende como un postulado racional; es un descubrimiento que aturde y maravilla por su inesperada grandeza. En uno de los poemas metafísicos de Shankara percibiremos el eco de ese descubrimiento. Oigamos algunas estrofas:

...Lo que de todo cambio carece. Lo que por naturaleza nunca deja de ser. Lo que posee la serenidad del océano que ninguna onda agita. Lo para siempre libre. Aquello cuya esencia es homogeneidad perfecta: eso es Brahma... ¡y ese Brahma eres tú! Sobre él medita en el loto de tu corazón...

Aquello fuera de lo cual nada es. Lo que resplandece alende de la ilusión: el todo. La naturaleza oculta en el fondo de cada creatura; la verdadera naturaleza: ser, inteligencia, felicidad absoluta. La naturaleza infinita e inmutable; ¡eso es Brahma y tú eres ese Brahma! Sobre él medita en el loto de tu corazón.¹⁸

Una vez que el sabio se ha percatado de su unidad con Brahma ¿qué otra cosa podría satisfacerle? Sólo an-

sía liberarse de la ilusión de este mundo y fundirse en la oculta quietud. ¡Ah! ¡Quién pudiera levantar el velo de las apariencias y retornar al origen, anterior a todo engaño! Ansia de paz, de silencio; mas también de autenticidad y plenitud. Otro poema de Shankara dirá mejor que todas mis vanas palabras la profunda alegría de un hombre que se sintió por fin liberado. Oigámoslo:

Yo no podría decir en qué consiste la felicidad ilimitada de la unión contemplativa, ni sondear su abismo.

Yo no podría expresar con palabras ni concebir con el espíritu la majestad de ese Brahma supremo,

de ese océano que todo entero traspasa la felicidad de sí mismo, más dulce que el néctar (*soma*).

Como granizo en el mar, fundióse mi mente en una infinitesimal fracción de aquel océano,

y saturado se encuentra ahora de la esencia de la felicidad...

...Ya nada puede afectarme. Estoy en paz. Soy ilimitado. Puro de toda mancha. Soy eterno.

¡Soy la esencia de la pura inteligencia! ¡Soy eterno, indivisible, libre de toda actividad, de todo límite, absolutamente incondicionado... infinito!

¡En verdad soy aquel Brahma, lo Uno sin segundo, sutil como el éter, sin comienzo ni fin!¹⁹

Hemos destacado algunas diferencias entre los estilos griego e indio de filosofar. Más que a diferentes problemas, corresponden a diversas sensibilidades para enfocarlos. Pues en último término toda filosofía pregunta por lo mismo: el ser. Mas los griegos de la época clásica, vocados a la claridad racional, prendados de lucidez y de armonía, parecen más sensibles a uno de los modos del ser: el de la patencia y la forma; su momento "solar", para recordar la metáfora platónica. Los hindúes, en cambio, ansiosos de paz y apartamiento, fueron más afines al otro polo: el de lo encubierto e informe; su momento "nocturno" podríamos decir. Pero ninguna de las dos sensibilidades fue ciega para el momento opuesto. Se trata sólo de una insistencia mayor en uno o en otro aspecto; de perspectivas distintas para comprender el mismo principio. Mas aún, en cada cultura podríamos encontrar formas hermanas de la otra; bastaría, como muestra, recordar por un lado algunos decires de los presocráticos o la filosofía de Plotino; por el otro la lógica Nyaya o el sistema Vaisheshika.

Porque el pensar es uno y su objeto es el mismo. Lo patente y lo encubierto, la lucidez de la forma y la oscuridad de lo informe, la palabra y el silencio, ¿no son acaso dos momentos que en el ser se identifican? Pues, ¿cuál es el ser de la espiga: la luz que circunda su grano o la nocturna tierra en que funde su tallo?

¹⁸ *Viveka-Cuda-Mani*, Maisonneuve, Paris.

¹⁹ *Idem*.