



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍAS DE LA INDIA

Śamkara y los caminos para la liberación en el *Vākyavritti*

Héctor Sevilla Godínez¹

Resumen

Las intenciones fundamentales del presente texto consisten en: a) mostrar la base central de la gnoseología de Śamkara a partir de los postulados del *Vākyavritti*; b) esclarecer las

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Cd. de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Ha publicado siete libros, entre los que destacan *Contemplar la Nada*, *Pasión Filosófica*, *El vacío de Dios*, *Apología del Vacío* y el libro colectivo *Analogías alternantes de la nada*. Sus líneas de investigación son el nihilismo, la mística y la metafísica.

implicaciones filosóficas de la sentencia “Tú eres *Eso*”; c) esbozar las condiciones necesarias, fundamentadas por el *advaita*, para la contemplación de lo llamado *Eso*. La metodología implícita para el logro de cada una de estas intenciones es la hermenéutica de los textos de Śaṅkara y la correlación entre los postulados metafísicos contenidos principalmente en el *Vākyavritti*. El fin último, concerniente a este estudio, consiste en proporcionar aspectos centrales para entrever la posibilidad de consolidar el vínculo entre racionalidad y espiritualidad, en función del ánimo por la búsqueda de libertad.

Palabras Clave: Realidad, Śaṅkara, Brahman, Ilusión, Libertad.

Abstract

The fundamental intentions of this text consist in: a) demonstrating the central basis of Śaṅkara’s gnoseology parting from *Vākyavritti*’s postulates; b) clarifying the philosophical implications of the sentence, “You are *That*”; c) sketching the necessary conditions, based on the *Advaita*, for the contemplation of the so-called *That*. The implied methodology for the achievement of each one of these intentions is the hermeneutic from Śaṅkara’s texts and the correlation between the metaphysical postulates contained mainly in the *Vākyavritti*. The final purpose, concerning this study, consists in providing central aspects to glimpsing the possibility of consolidating the possible link between rationality and spirituality, as a function of the animus for the search for liberty.

Key words: Reality, Śaṅkara, Brahman, Illusion, Liberty

La condición del hombre

Adi Śaṅkara, también conocido como Shankara, Sankara, Samkarākārya, nació en el año 788 y murió alrededor del 820. Su importancia es reconocida con tal magnitud que es ubicado como el máximo representante del pensamiento *vedanta*, particularmente en su dimensión más filosófica, es decir, la *advaita*.

El texto del *Vākyavritti* consiste en la exposición que Śaṅkara realizó de la sentencia “Tú eres *Eso*”, volviendo a la frase un apartado filosófico particular del pensamiento de la India. El ser, en el mundo de lo nouménico, comparte el mismo ámbito con *Eso*. A lo que está vivo le corresponde una existencia que, a su vez, está situada en las entrañas de *Eso*, lo cual es conocido como la Unidad sin segundo, aquello que es innombrable e incognoscible.

Entre otras cosas, el pensamiento de Śaṅkara en el *Vākyavritti* clarifica y señala que el mundo está sumergido en la distorsión y que, por ello, lo que surge de él, o al menos las apreciaciones que del mismo se tienen, están permeadas por la confusión. De tal modo, lo que existe es una representación distorsionada de *Eso* que no comparte con lo existente la categoría de lo espacio-temporal. Lo viviente está sujeto a la apariencia, la ilusión, la fantasía. Los fenómenos están situados en el plano de lo no real, en el ámbito que procede de la visión del existente y que no puede ser un *algo* por sí mismo. Las opiniones, delimitadas por la percepción, están incluidas en el plano de lo contingente.

La condición del hombre, consistente en habitar un mundo sobre el cual se depositan fantasías, lo provee de una irrenunciable ignorancia y esclavitud; ambas

conforman la inherente herencia derivada de habitar el mundo y de transcurrir en el tiempo y la finitud. Según el *Vākyavritti*, buscamos proveernos de certidumbres que no están sujetas por veracidad ni solidez; no obstante, al haber sido educados para aborrecer a la incertidumbre, labor que facilita la transmisión de la cultura, difícilmente objetamos sobre los fundamentos de lo aprendido o las razones por las que nos fue enseñado.

Cuando inicia el despertar, aun en su estado más básico, se alimenta el deseo de la liberación. Este afán no procede de la aspiración egoísta de saber o estar informado para ejercer control, sino que está enraizado en la madurez de conciencia, lo cual antecede a la plena disposición para escuchar.

La ignorancia es el candado que nos mantiene en esclavitud; sólo a través del conocimiento se logra desvanecer el candado, no a través de la acción o del arrojado intento de golpear el candado. A cada golpe, el candado se fortalece, pero a través del conocimiento se descubre que el candado es una ilusión. No se trata de un conocimiento de orden intelectual, sino de un conocimiento que es conciencia íntima.

En la comprensión que Raphael realiza de los textos de Śaṅkara se observa que la conciencia íntima es un conocimiento forjado de la identificación con *Brahman*; de tal modo, “la Realización es conocimiento de la Realidad como conciencia efectiva y total de la propia identidad con el *Brahman* no-dual: conocer el *Brahman* es *ser* el *Brahman*, es decir, el Ser uno y sin segundo” (Śaṅkara, 1995, p. 21).

El *jīva*, cuando obtiene el conocimiento-conciencia referido, tiene la capacidad de volver a *ātman*, pues logra comprender que es tal su fuente y que, por ende, está equipado

para volver a la fuente a partir de la voluntad. La barrera que impide que esto sea logrado no es, ni remotamente, una ausencia de voluntad o disposición, sino la ignorancia de tal posibilidad. Esto es similar al caso del hombre que tiene su casa en el bosque y vive apaciblemente en él a pesar de no contar con agua para saciar su sed, para refrescarse o para limpiar su cuerpo; para su desgracia, no ha notado que a unos metros de su casa se encuentra una pequeña laguna detrás de frondosos árboles y una crecida maleza. El hombre tendría voluntad para ir a la laguna, pero no va a ella porque no sabe que existe, no tiene conciencia de que está a su disposición, a pesar de que la necesita. Del mismo modo, cuando *jīva* no recurre a *ātman* es más por ignorancia que por estupidez o falta de voluntad. En concordancia con esto, según Raphael, “para el *Advaita Vedānta* lo que nos aprisiona es el *avidyā* o la ignorancia metafísica; por lo tanto sólo con un conocimiento de orden metafísico se puede vencer la ignorancia sobre la naturaleza del Ser” (Śaṅkara, 1995, p. 49).

Brahman es uno

Cuando se identifica a *Brahman* con el Universo persiste una confusión. A diferencia del Universo o la naturaleza, ambos enriquecidos con la diversidad, en *Brahman* no hay diferencia interna ni está conformado por subconjuntos ni especificaciones. En palabras de García, “el *Brahman* es uno porque carece de diversidad. En este sentido es totalmente diferente del universo y, quien lo conoce, alcanza la liberación, puesto que el verdadero conocimiento se identifica con él” (1994, p. 47). Si *Brahman* no es el Universo, al menos sí puede afirmarse que se relaciona a él; no es él, pero tampoco se encuentra en dualidad u

oposición a él. En tal sentido, aquello que es pero que no puede estar unificado en las diferencias implícitas de todo lo que contiene el Universo, es un tipo de Ser que no contiene el conjunto de cualidad del ser como tal, a saber, la finitud, el cambio, la mutabilidad, la temporalidad y la distorsión; es por esto que la idea de *Brahman*, hasta cierto punto, puede ser equiparada, o al menos vinculada con la de la Nada.

Lograr la conciencia-conocimiento de nuestra identidad con *Brahman* requiere de un proceso de liberación que al llegar a su punto más alto y pleno incluye la noción de que no había necesidad de liberación y que incluso ésta misma ha sido una ilusión. La liberación es tal que el individuo que la logra se desentiende también de la necesidad de liberarse. Esto no debe ser entendido con simpleza, sino con actitud dispuesta y comprometida. El proceso no puede ser iniciado, o al menos no logrará terminarse, si el aprendiz no cuenta con algunos requisitos fundamentales. En el *sloka* 3 del *Vākyavritti* se exponen mínimamente las condiciones del discípulo: que haya sido “quemado por el fuego del triple sufrimiento y desgastado por el profundo padecimiento interior” (Śaṁkara, 1995a, p. 20), además de que será necesario que esté “dotado de la calma mental y de las otras virtudes que son requisitos necesarios [para la liberación]” (Śaṁkara, 1995a, p. 20).

De lo anterior se deriva que la auténtica pasión por la pregunta, el anhelo ardiente por el conocimiento o el deseo de sabiduría no se sustentan en la vanagloria o la superficialidad, sino en un dolor interior que se deriva de la ausencia de respuestas, de la falta de caminos precisos y de la incertidumbre que emana de los saberes previos. La oscuridad es antecedente a la búsqueda de luz. El discípulo debe estar cierto en que la respuesta está siendo velada para él, por eso es capaz de dirigirse a su Maestro con la

siguiente expresión del *sloka* 4: “¡Oh Señor, mediante Vuestra Benevolencia, reveladme concisamente aquello por lo que yo pueda liberarme inmediatamente de la esclavitud de la existencia!” (Śaṅkara, 1995a, p. 20). En otras palabras, la enseñanza debe ser merecida, no es solamente un derecho que se obtiene por estar vivo.

La respuesta a la petición del aprendiz está contenida en forma precisa y sintética en el *sloka* 6: “El conocimiento que mana de sentencias como “Tú eres *Eso*” y otras, que concierne a la identidad del Sí mismo *jīvaico* con el Sí mismo supremo, constituye el [único] medio de liberación” (Śaṅkara, 1995a, p. 21). Concretamente, el reconocimiento de la presencia de *Eso* en nosotros es un primer paso para después consumir la búsqueda en el reconocimiento de que *Eso* somos nosotros, lo cual incluye la sentencia de “Tú eres *Eso*” y “*Eso* soy yo”. Un escalón necesario para forjar los cimientos de semejante altura es desaprender la noción de que somos el cuerpo.

En palabras de Śaṅkara: “Después de apartar la falsa noción de que el Sí mismo se identifica con el cuerpo, date cuenta a través del conocimiento, de que siempre eres el Sí mismo, la Unidad de Conciencia-Conocimiento que tiene la naturaleza de la Existencia y de la Beatitud absolutas, y es testigo del intelecto” (Śaṅkara, 12, 1995a, p. 25). Clarificar la distinción existente entre *Kārya* o cuerpo físico y *Nityab*, que es lo permanente y eterno, es una posible derivación de la *Nyāsa*, que debe ser entendida como renunciación o abandono del anhelo hacia los efectos de los actos. Puede practicarse la *Nyāsa* sin que se logre la preferencia de *Nityab* sobre *Kārya*, pero esto no puede ser logrado si no sucedió antes una auténtica práctica del *Nyāsa*.

La conciencia de lo que no somos

Para lograr saber lo que somos es menester inicial conocer lo que no somos. En esto abunda Śaṅkara en diferentes secciones del *Vākyavritti*, tal como en el *sloka* 13: “(...) el cuerpo burdo no puede ser el Sí mismo” (Śaṅkara, 1995a, p. 25); el *sloka* 16: “(...) yo no soy ni la mente ni el intelecto, ni tampoco la fuerza vital” (Śaṅkara, 1995a, p. 27); o el *sloka* 17: “(...) el Testigo-Vidente es distinto de todo lo que es objeto de percepción” (Śaṅkara, 1995a, p. 27). Consecuentemente, si no se es el cuerpo no se puede ser lo que depende del funcionamiento del mismo, a saber, la mente y, en ella, los objetos de percepción. El hombre no es aquello que pueda ver, pues lo que se ve guarda una condición de diferencia con el vidente. Por más que observemos el espejo, no estamos en él.

En correspondencia con lo dicho, si no somos aquello que hemos creído que somos a partir de la comparación, ni lo que hemos visto de nosotros mediante la percepción, ni el cuerpo que tocamos y sentimos a través de la sensorialidad, lo que resta es que seamos *Eso* que no vemos, ni tocamos, ni sentimos, ni logramos identificar en forma rotunda, pero que podemos intuir penetrando la Conciencia-Conocimiento. Śaṅkara lo refiere así: “Yo soy Aquel que por naturaleza carente de todo cambio y siendo el interior [de todo], impulsa el intelecto y las demás funciones al movimiento igual que un imán a las piezas de hierro” (1995a, p. 28). Esto último es similar a la idea del Motor Inmóvil aristotélico en cuanto su carácter de dínamo, pero notoriamente distinto en función de la fijación del estagirita por la separación entre lo que se mueve y el motor que impulsa el movimiento. La noción de

Brahman en el *advaita* no está centrada en la separación, sino, justamente, en la no-dualidad. Nuevamente, el *Eso* de lo que poco puede decirse está en el mismo plano metafísico que la Nada.

Si somos *Eso*, podríamos confundirnos al creer que lo somos exactamente desde ahora, en este plano de lo percedero. *Eso* no parece, nosotros sí; de tal suerte, somos *Eso* con la excepción de que nuestra identidad como *Eso* no implica igualdad desde la condición de temporalidad que ahora guardamos y en la que estamos contenidos. No obstante, en el plano de lo nouménico, la similitud se vuelve igualdad y Unidad. Śaṅkara refiere en el *sloka* 42 y 43 lo siguiente al respecto: “<Tú eres *Eso*> está establecido indirectamente a través de las dos palabras <Tú> y <Eso>, pero la sentencia misma, al abandonar el sentido directo de los dos términos revela su significado verdadero [de unidad-identidad]” (1995a, p. 39).

A la vez, no hay manera de conocer directamente a *Eso* porque *lo somos* y no hay forma de que se observe como objeto de conocimiento aquello que está siendo también el sujeto cognoscente. Esto se comprende si se advierte que “*Eso* está definido como omnisciente, y al tener la naturaleza del verdadero Ser, sólo puede ser señalado indirectamente” (Śaṅkara, 45, 1995a, p. 40). Sería absurda la definición de una mesa diciendo “la mesa es una mesa”, tal como es aparentemente inoperante la señalización de que *Brahman* es *Brahman* o *Eso* es *Eso*; no obstante, debido a que radicamos en el plano de la distorsión o la etiqueta, se comprenden las cosas desde el ámbito de la temporalidad y la diferencia, por tanto deviene óptimo el señalamiento de “Tú eres *Eso*”. Contrariamente, en el plano de la no-dualidad, la afirmación “Una rosa es una rosa es una rosa” de Gertrude

Stein, proveniente del poema *Sacred Emily*, desvela, queriéndolo o no, el contenido central del *advaita*: *jīva* es *ātman* es *Brahman* es *Eso*.

Es recurrente el uso de ejemplos y metáforas en los escritos derivados del pensamiento *advaita*, uno de los más conocidos es el del jarrón. Śaṅkara distingue que “(...) de la misma manera en que el que ve un jarrón es distinto del jarrón mismo, y de ninguna manera se identifica con él, así yo que veo el cuerpo burdo no soy este cuerpo” (15, 1995a, p. 27). También utiliza el mismo utensilio el vedantín Raphael para explicar el vínculo entre *Jīva* y *Eso*: “La conciencia individuada (Tú) o auto-conciencia *jīvaica* no es distinta de la pura Conciencia brahmánica (*Eso*), así como el espacio contenido en la jarra no difiere del espacio total y carente de partes” (Śaṅkara, 1995, p. 40). Ejemplos similares podrían conjeturarse si se señala que un globo que contiene aire no produce diferencia entre el aire contenido en el globo y el aire en que el globo flota; o si se visualiza a un hombre que viajando en una balsa utiliza una bolsa de plástico para contener un poco de agua del mar, sin lograr que esta agua sea diferente a la del resto del mar.

En las tres analogías puede observarse que el contenedor no cambia lo contenido, ya sea que se trate de una jarra, un globo o una bolsa; de manera similar, el cuerpo, cualquiera que éste sea, no modifica lo que en el cuerpo está contenido, a la vez que *eso* que está contenido no contiene diferencia con *Eso* que está fuera del cuerpo. Comprender esto a cabalidad, en la plataforma de un Conocimiento-Conciencia transliteral, es equivalente a lo que se denomina como *Turiya*, el cuarto estado de conciencia, consistente en asumir la no-dualidad y emprender la asimilación de la realidad, *siéndola*.

Referencias

García, F. (1994). "Sankara y lo Absoluto: el Brahman y la caracterización Sat-Jñâna-Ânanda hasta la síntesis del Upadesasâhasrî". *Fragmentos de filosofía*, Núm. 4, pp. 35-58.

Raphael, (1995). "Presentación"; en: Śamkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 7-11.

Śamkara (1995). "Vākyavritti"; en: Śamkara, *La esencia del Vedānta*. Barcelona: Kairós, pp. 19-43.