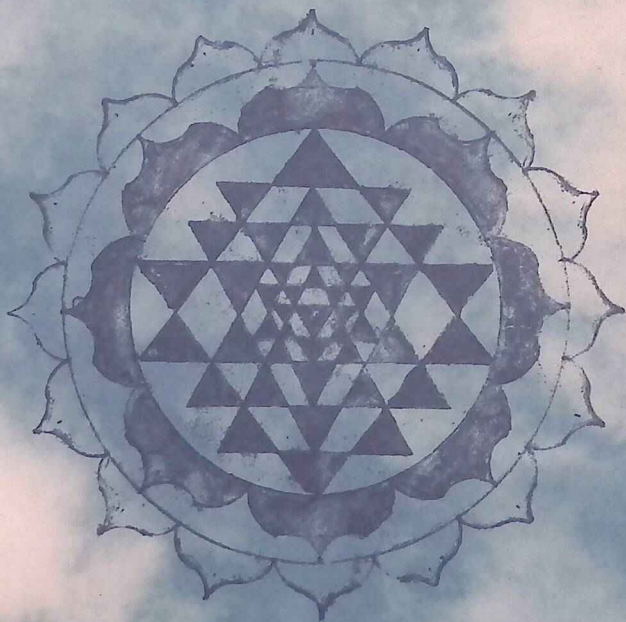


JUAN ARNAU

ĀTMAN

PRESENCIA DEL ORIGEN



ATALANTA



MEMORIA MUNDI

ATALANTA

173





JUAN ARNAU

ĀTMAN

PRESENCIA DEL ORIGEN



ATALANTA

2026

En cubierta: Sri Yantra sobre fondo de nubes
(imagen del cielo: freepik)
En guardas: cabeza de Buda, siglos XII a XIII

Dirección y diseño: Jacobo Siruela

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Todos los derechos reservados

© 2026, Juan Arnau
© EDICIONES ATALANTA, S. L.
Mas Pou. Vilaür 17483. Girona. España
Teléfono: 972 79 58 05 Fax: 972 79 58 34
atalantaweb.com

ISBN: 978-84-129986-0-3
Depósito Legal: GI 229-2026

Índice

PRELUDIO

15

La peculiaridad india

20

Cosmos y Sí mismo

28

Mente y consciencia

34

Los dos yoes

40

LA DERIVA OCCIDENTAL

47

Voluntad y representación

56

Sueños, pesadillas y abismos

63

Intuición

71

La materia como experiencia mental

77

Ningún objeto sin sujeto

84

LA SOLUCIÓN INDIA

93

El poder de la ilusión

98

La magia de la unidad

101

El gurú interior	107
La radicalidad del vedānta	109
La ilusión y el olvido	115
Integración y subordinación	122
El Dios del vedānta	125
La vía del conocimiento	128
La vía de la devoción	133
La creación del mundo	136
La ilusión del mundo	139
Filiaciones budistas	143
Modelos de universo	146
Amor (bhakti)	149
Destino, belleza, moral	151
El poder de la mente	158
La ilusión fecunda	161
Ser es liberación	167

LA INDAGACIÓN DEL YO

173

Una propuesta singular

175

Una teología negativa

179

¿Quién indaga?

185

Las dos caras de la mente

189

Yo pensante y yo vivencial

194

Autoironía

202

Sueño profundo

209

Conocer sin pensamiento

217

¿Quién?

222

Renacer: el baile de máscaras de los egos

224

Modos de estar en el Sí mismo

229

MÉTODOS

231

Fluir con el Ser

233

Ascesis

237

La meditación tradicional

240

El océano y la burbuja	242
Otros yogas	244
Mente, altruismo, erudición, corazón	247
Samādhi: inmersión en la Fuente	252
Regreso al origen	255
Poderes psíquicos y otros enredos	258
Ego y moral: la cuestión del sufrimiento	263
Dios, individuo, mundo	267

EPÍLOGO

	271
Consideraciones finales	282
La meditación soleada	287

APÉNDICE

Enéada de la meditación soleada	293
---------------------------------	-----

Notas	295
-------	-----

Índice onomástico	309
-------------------	-----

Ātman
Presencia del origen

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

En general, se ha evitado poner en cursiva las palabras sánscritas, salvo en los títulos de obras y en los contextos metalingüísticos. También se ha evitado en estos casos la -s como marca del plural, ya que el español dispone del artículo para indicar el número.

Saberse ser sin ser nada en particular. Ese es todo el secreto.

NISARGADATTA

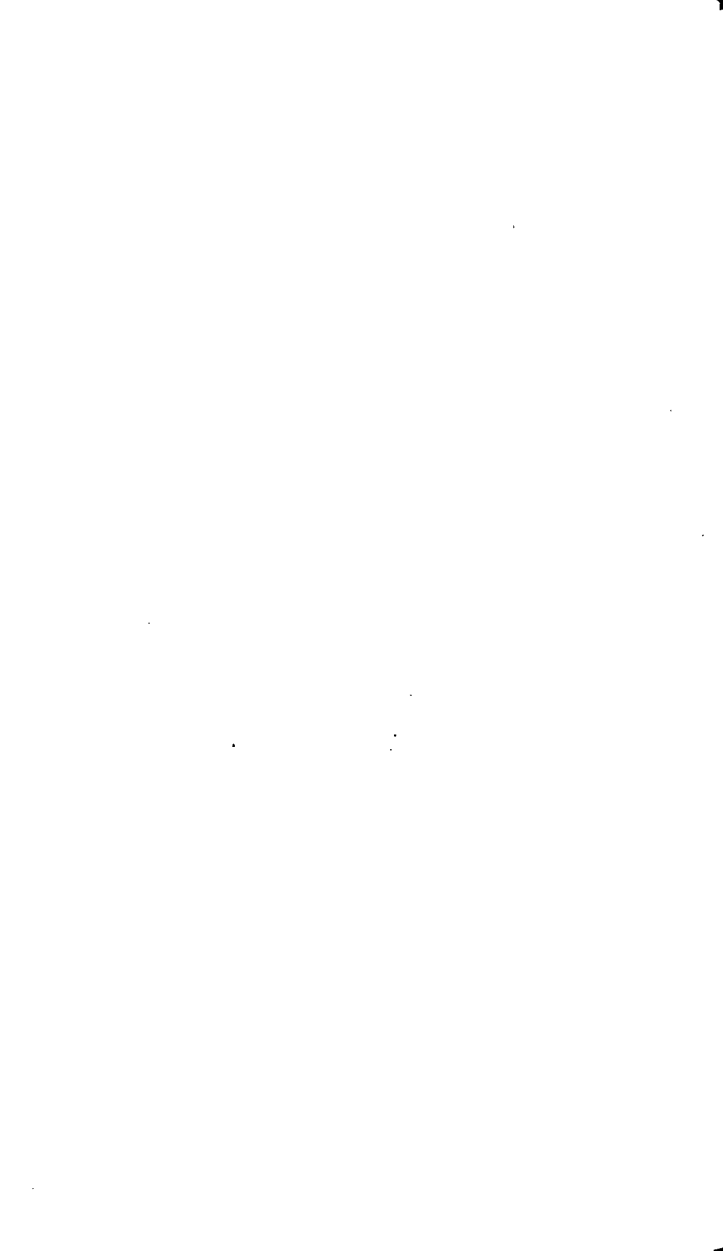
Los hindúes, primer pueblo que en bloque parece responder a lo esencial, que busca en lo esencial la satisfacción, en fin, un pueblo que merece ser distinguido de los demás.

Estas ideas no son ideas para pensar, son ideas para participar en el Ser.

Los que abandonan este mundo sin haber descubierto el ātman no serán libres en ningún mundo.

Las religiones hindúes no extraen la debilidad del hombre, sino su fuerza. La recitación y la meditación son ejercicios de fuerza.

HENRI MICHAUX



Preludio

El origen está siempre presente. Esa es la solución india. Honrar el presente, que es la sede del origen. El ahora es lo divino. La nostalgia del pasado y el proyecto de futuro, el logro y la frustración, lo eclipsan. Impiden sumergirse en la presencia viva del ahora. Pero lo divino está siempre ahí, discreto, a la espera de reconocimiento. Una presencia unificadora y creativa, que se recrea con nuestra atención, que mantiene la ilusión cósmica, el pulso del mundo, el juego de la existencia. No somos todavía individuos. Lo seremos cuando nos unamos a esa presencia infinita que nos lleva y cuyo principio fundamental es el amor. Noticia admirable, divina compañía. El sentimiento de presencia es quizá el mayor logro de la contemplación. Una atención que, paradójicamente, es causa y efecto, principio y fin.

La palabra *ātman* tiene su origen en las palabras sánscritas para «aliento» y para «corazón». Puede significar «esencia», «naturaleza», «carácter». En las upaniṣad pasa a significar el espíritu inmanente: el Sí mismo, que reside en el interior de cada ser. El *ātman* es el núcleo de la persona,

aunque no puede identificarse con el cuerpo ni con la mente. El ātman no se ve afectado por el placer ni por el dolor, tampoco por el pecado o la virtud, la alegría o la tristeza. El ātman no es ni siquiera el alma, que es la que disfruta o carga con los efectos de las acciones pasadas. El ātman está ahí, y, aunque no es posible conocerlo, sí se puede vivenciar. Esa es la respuesta india al enigma de la existencia. Los sabios hindúes creen en la identificación plena con lo divino. Los esclarecidos védicos mostraron el camino, y ese camino sigue abierto en la India de hoy. Aunque es inefable, los que lo han vivenciado han tratado de describirlo. Un espíritu inmanente que está en todas las cosas. Un espíritu envolvente que las abraza (y entonces se llama *bráhma*). Las upaniṣad enseñan la identidad última de ātman y bráhma. Bráhma trasciende la noción de ser y no ser, de mente y materia. Śaṅkara lo describió con palabras eternas: es la consciencia no dual e incondicionada, lo único plenamente real, consciencia pura y sin imperfecciones, dichosa, sin principio ni fin. Participar del ātman es gozo interminable, eterno, feliz, más allá de las distinciones de lo manifiesto, innombrable, imperecedero, indiviso, más allá de la elucubración mental. Es la luz que se ilumina a sí misma e ilumina el resto de las cosas. No está en el séptimo cielo ni en un lugar lejano. El ātman está en el ahora. Y la vida se nos escapa sin reconocerlo.

La India aspira a liberar la mente y alcanzar un estado de consciencia serena y sin ataduras. Un estado de pureza, sabiduría y paz interior que permita unirse con el ātman y participar plenamente de él. Según una creencia antigua del yoga, solo podemos conocer lo falso. Lo que solemos llamar «conocimiento» no son sino imaginaciones. Imaginaciones útiles, imaginaciones humanas, representaciones que crean la ilusión del significado. La palabra sánscrita que da cuenta de ese tipo de conocimiento es *vikalpa*. Un tér-

mino esencial que puede significar: (1) «opción, alternativa»; (2) «variedad, multiplicidad»; (3) «duda, indecisión»; (4) «conceptualización, pensamiento, elucubración, construcción mental»; (5) «imaginación». Para el yoga, vikalpa es un proceso mental que no tiene correlato real y depende del lenguaje que utilicemos. Apunta a algo que no existe y, sin embargo, es fundamental para cualquier disciplina de conocimiento. El tiempo mismo es vikalpa, como lo son el espacio o la causalidad; también las matemáticas o la filosofía, ciencias creadoras de conceptos. Vikalpa establece diferencias donde, en el fondo, no las hay. Es la magia del lenguaje. Todas las ciencias viven de esa magia.

Dicen los físicos que un *quark* no puede vivir aislado. Pero ¿hay algo que pueda hacerlo? Hoy vivimos una nueva fe, la creencia en la literalidad de las ciencias. Se considera que lo que las ciencias descubren no son híbridos «naturaleza-cultura», como diría Latour, sino que existe un correlato real (natural) con sus enunciados (cultura). Para el sentido común moderno, decir que las ciencias son imaginaciones sería un disparate. Ese es el mito en que vivimos. Pero la noción de vikalpa (como advirtieron Schopenhauer, Niels Bohr y Bruno Latour) apunta a una idea esencial de este libro: cada teoría crea su propia base empírica. Y esa base la sostiene. He ahí la magia circular de las ciencias, que se construyen, por así decir, desde el tejado. Ese tejado es la imaginación. De la imaginación a la teoría, de la teoría a los datos empíricos (yendo hacia abajo) y de los datos empíricos a la teoría (yendo hacia arriba). El círculo perfecto.

Los sabios hindúes llevan siglos ejercitándose en una contemplación sin vikalpa. Donde la ciencia y el arte, hijas de la imaginación, no estén presentes. Y no porque estas no sean valiosas, sino por la aspiración de vivenciar aquello que las ha hecho posibles. De esa búsqueda habla este libro.

La peculiaridad india

La solución india nos desconcierta. No es de extrañar. La India ya lo ha pensado todo, pero nosotros debemos seguir nuestro propio camino. Eso decía Borges. Otro poeta, T. S. Eliot, tuvo una intuición parecida. La tradición es un organismo vivo y mutante. El arte despierta emociones, y muchos creen que estas se originan en las experiencias o la personalidad del artista. Se equivocan. Hay un efecto pernicioso en la emoción: nubla la vista. Ahora bien, solo quienes tienen personalidad y emociones pueden liberarse de ellas. Eliot habla como un hindú cuando dice que el arte es un despojarse de la emoción, y entonces «la experiencia personal se amplía y consume en lo impersonal». El Sí mismo está en todas las cosas (individualidad), pero todas las cosas están en el Sí mismo (incorporación al Uno). Eliot pasa dos años estudiando sánscrito en Harvard y un tercero dedicado a los *Aforismos del yoga*, de Patañjali. Queda en un estado de «iluminada perplejidad». Buena parte del esfuerzo por entender ese otro mundo, explicará más tarde, consiste en deshacerse de las categorías del pensamiento

occidental. Por eso el conocimiento de la filosofía europea es un obstáculo. Además, la influencia védica en Schopenhauer, Hartmann y Deussen se ha dado a través del malentendido romántico. Penetrar en ese mundo supone dejar de «pensar y sentir como europeo y americano». Un paso que, por razones prácticas y sentimentales, Eliot no está dispuesto a dar. Como en el caso de Octavio Paz (otro americano europeo), el vértigo y la lealtad le obligan a hacerse a un lado. Sin embargo, las ideas de la literatura sánscrita seguirán nutriendo la poética de Eliot. El presente desnudo exige distanciarse de las propias emociones. Las emociones pertenecen al ego (al alma, si se quiere), pero el espíritu es capaz de verlas desde fuera. Esa es la médula de la enseñanza de Kṛṣṇa a Arjuna. Eliot lo sabe sin saberlo, y lo menciona en «The Dry Salvages». No se trata tan solo de actuar en cada momento sin pensar en el futuro (de buscar un presente sin deudas con el pasado), sino de que «ser consciente es no estar en el tiempo». Pero, y esto no hay que olvidarlo, «solo en el tiempo puede crecer la rosa» («Burnt Norton»). El espíritu (fuera del tiempo) no es la naturaleza (el tiempo), pero se mantiene atraído por ella. Lo eterno cae en el tiempo (por Amor) para salir de nuevo de él. La atención consciente al instante permite liberarse tanto del pasado como del futuro. Una idea que reaparece en uno de sus versos favoritos de la *Divina comedia*: «Hora tras hora, me enseñabais cómo el hombre se hace eterno», dice Dante en el «Infierno» a su maestro Brunetto Latini.

El último ejemplo es Henri Michaux. De muy joven hace una estancia en la India, de la que saldrá un breve y certero volumen: *Un bárbaro en Asia*. Michaux, que tiene la visión afilada del poeta, comprende enseguida qué es un brahmán. En Calcuta, ciudad de clérigos, tiene un gurú. Tiempo después, en una de sus breves autobiografías, escribe: «Los hin-

dúes, primer pueblo que en bloque parece responder a lo esencial, que busca en lo esencial la satisfacción, en fin, un pueblo que merece ser distinguido de los demás». Michaux tampoco realiza ningún tipo de «conversión», pero su experiencia india estará siempre tanto en su arte como en sus experiencias psicodélicas, ampliamente documentadas. La experiencia con psicoactivos proporciona dos enseñanzas fundamentales: por un lado, la muerte del ego, a cuya descomposición asiste horrorizado el psiconauta; por otro, la unidad de todas las cosas. Ambos aspectos son esenciales en el pensamiento hindú, y no sería muy atrevido decir que de la mayoría de las sociedades indígenas.

¿Qué distingue la filosofía india del resto de las filosofías del mundo, incluidas las del Lejano Oriente? Diría que la distinción entre mente y consciencia. Para ser más precisos, la posibilidad de distinguirlas y separarlas. La mente en la India no es una propiedad de la materia. Mente y materia forman un continuo. Y la mente se encuentra en un nivel ontológico superior al de la materia, que puede entenderse como un sedimento de la actividad mental. La mente se crea un cuerpo, dirá después Leibniz. Pero lo decisivo no es esto. Lo decisivo es que la consciencia no es una propiedad de la mente ni de la materia. La consciencia no solo no emana del cerebro, como consideran las corrientes dominantes de la neurociencia actual, sino que disfruta de una vida independiente a la vida mental. De hecho, la consciencia permite que haya vida mental y puede existir sin esta. Mientras que la mente depende de la consciencia para desarrollar su actividad representativa e ilusionante, la consciencia es independiente de la mente (aunque ambas existan en continuidad). La vivencia directa de la consciencia pura es la salida hacia lo Real. Eso que los hindúes llaman *mokṣa*, la «liberación definitiva».

En general, la filosofía occidental desde Descartes considera que la consciencia no existe como algo separado de los objetos representados en ella. Es decir, el pensamiento occidental admite la realidad de la consciencia, pero no reconoce la posibilidad de experimentar una consciencia sin objetos. La consciencia va siempre acompañada de su objeto. De ahí que Husserl definiera su naturaleza como «intencional». El gran descubrimiento, o mejor, la gran aportación del pensamiento indio al pensamiento universal es la idea o aspiración (corroborada por sabios antiguos y modernos) de que la consciencia puede experimentarse en estado puro, es decir, desprovista de objetos e intenciones, desprovista del sujeto. Y de que esa consciencia pura es el fundamento de lo Real. Lo que llamamos «individuo», «mundo» o «Dios» no son sino representaciones de la actividad mental (de la mente del mundo). Y esa actividad mental, aunque solo es posible gracias a la luminosidad de la consciencia, no debe identificarse con ella. Distinguir la mente de la consciencia, aislar la consciencia en su pureza, es el objetivo último de la sabiduría india. Un objetivo solo accesible a un número ínfimo de sabios: aquellos que han trazado los diversos mapas de acceso a dicha experiencia, de acuerdo con los diversos temperamentos con los que se expresa la condición humana.

El nirvikalpa samādhi es para el vedānta la realización suprema, el grado máximo de identificación o participación de lo divino. Entonces, y solo entonces, se cumple eso que nos suena tan vanidoso de «yo soy bráhma» (aham brahmāsmi), la célebre frase de las upaniṣad. Quien habla del nirvikalpa sin haberlo probado es un necio o un charlatán. Los que nos encontramos todavía lejos de ese estado hemos de conformarnos con la meditación soleada (de la que nos ocuparemos en los capítulos finales).

La mente es vivencia intencional. Y lo es gracias a la consciencia. Pero no debemos identificar mente y consciencia. Las vivencias intencionales no pueden existir sin la consciencia, pero ella sí puede existir sin las vivencias intencionales, es decir, sin la mente. La tradición védica discrimina dos yoes: el yo pensante y el yo vivencial, estableciendo una jerarquía ontológica entre ambos. Esa es una de las ideas esenciales de la propuesta india al enigma de los dos yoes, que iremos desgranando en este libro.

Nos interesa la interfecundación de Oriente y Occidente. No nos interesa la conversión; no podemos renunciar a quienes somos, a nuestro emplazamiento en la historia, la cultura y la geografía humanas. La filosofía occidental moderna se ha centrado en el yo pensante y no ha sabido diferenciarlo del yo vivencial. De ahí la importancia de que Occidente atienda a la gran aportación del pensamiento indio a la filosofía universal: la distinción entre mente y consciencia. Y, sobre todo, a la prioridad ontológica de la consciencia sobre la mente. Sostener que la consciencia es un epifenómeno del cerebro, como hacen las corrientes dominantes de las neurociencias, es no entender el término *epifenómeno*.

Un epifenómeno es un fenómeno de un fenómeno. ¿Y qué es un fenómeno? Un fenómeno es aquello que se le aparece a la consciencia. El término *fenómeno* forma parte de una polaridad, no puede entenderse sin una consciencia que lo advierta o experimente. Son términos correspondientes, como *expansión y contracción, bueno y malo*. Del mismo modo que no se puede hablar del perímetro de una circunferencia sin tener en cuenta el radio (está implícito en él), tampoco se puede hablar de fenómenos sin hablar de la consciencia. De ahí que la solución de la modernidad al problema de la consciencia sea un mero artificio verbal.

Una retórica que revela una profunda ignorancia de la terminología filosófica. Que las neurociencias quieran prescindir de la filosofía me parece una opción legítima, pero entonces deberían evitar el uso de conceptos filosóficos.

La filosofía moderna occidental descubre con Descartes que el sujeto sirve de base a la representación o vivencia intencional. Pero llega a ese mismo sujeto desde la propia representación. De modo que queda encerrada en el círculo vicioso de lo mental. La mente se explica por la mente. Dos cosas (sujeto y representación) se explican una por la otra, recíprocamente, y ambas quedan sin explicación. La solución india para escapar de esa circularidad, de ese *samsara* filosófico, es distinguir mente de consciencia. El sujeto mental es un yo, pero por debajo de ese yo hay otro, más fundamental e independiente, que hace posible el yo mental. Ese otro yo es consciencia pura y, paradójicamente, como veremos, no es un yo. Es el Uno, que, a pesar de no ser un número, hace posible todos los números, toda la diversidad mental, temperamental y material de eso que llamamos «universo».

Esa consciencia fundamental carece de forma y no puede ser descrita mediante la actividad mental, intelectual o simbólica. De hecho, la propia mente es un obstáculo para percibirla. Para intuir-la, lo primero que hay que hacer es distinguir «pensar» de «conocer». Distinguir al sujeto pensante del sujeto cognoscente. Todo lo que la filosofía occidental puede decir del sujeto pensante es ya algo pensado (véase la circularidad). De ahí que la mente necesite tener como fundamento algo que no es mente. Y ese algo, al no poder ser observado directamente por la mente, debe ser «experimentado», *anubhava*. Término este que hace referencia al conocimiento inmediato y a la percepción directa. Un conocimiento que se opone a la memoria, que frente a esta es

mera «ilusión». Esa es la palabra clave de la solución india. El verdadero conocimiento no es teoría, sistema filosófico o experimento de laboratorio. El verdadero conocimiento es una experiencia con uno mismo.

La consciencia no puede ser pensada, ha de ser vivida. No podemos aproximarnos a la consciencia desde el pensamiento, que es su efecto y la eclipsa. No sirven aquí las inferencias. Cualquier tipo de representación que nos formemos de ella constituirá un producto más de la mente, un conocimiento mediato. Pero eso no quiere decir que no exista o que no pueda experimentarse. De hecho, es lo más real que existe, lo único que conocemos de un modo directo e inmediato. Es así como el pensamiento hindú soluciona el problema mente-cuerpo. Estableciendo tres niveles ontológicos en una unidad que se despliega como un continuo: consciencia-mente-materia. Y la salida hacia lo real está en el origen de esta tríada, que coincide precisamente con el presente.

Hablar de ese otro yo que conoce (que no es un yo mental) y escribir un libro como este es ya dejarse enredar por los conceptos, los símbolos y las palabras. Pero si tenemos siempre presente que el mapa no es el territorio, puede ser de alguna utilidad. La diferencia entre mente y consciencia, establecida inicialmente como hipótesis, podrá suscitar una distinción experiencial, para lo cual se precisan métodos y prácticas meditativas que hagan posible la experiencia de la consciencia despojada de las formas mentales que habitualmente la acompañan. Es lo que la tradición llama *kaivalya*: el «aislamiento» de la consciencia.

Esos métodos y prácticas son múltiples, pero pueden agruparse en cuatro grandes categorías:

(1) La vía devocional. La más sencilla y frecuentada, consiste en la entrega sincera y absoluta a lo divino (Ísvara),

lo que debería conducir al desmantelamiento del yo pensante y activo. Es la vía que han seguido los grandes místicos devocionales de todas las épocas y lugares.

(2) La vía de la acción. Consiste en actuar plenamente en el mundo desprendiéndose de los frutos de esa misma acción, sin atribuirse uno mismo lo que hace. Esta vía se describe en profundidad en la *Bhagavadgītā*.

(3) La vía del yoga. Se trata de un camino óctuple detallado por Patañjali en una obra clásica: los *Yogasūtra*.

(4) La vía del «conocimiento» (jñāna), que consiste en deconstruir la mente con la propia mente. Es decir, entender la mente tal cual es y no quedar atrapado por sus hechizos e ilusiones. Intuir la realidad condicionada y vacía de la mente, observarla desde el «yo vivencial», ātman. A esta última vía, denominada «indagación del ātman» (ātma-vicāra) por el sabio tamil Ramana Maharshi (1879-1950), se dedica gran parte de este libro.¹

Cosmos y Sí mismo

El mundo de la vigilia y del ensueño es objeto de percepción y pensamiento, siendo ambas actividades de índole mental. Si no hubiera actividades como el pensamiento de la vigilia o del ensueño, no habría percepción y no sacaríamos la conclusión de que ahí fuera existe un mundo. En el sueño profundo es diferente. No hay mundo. No hay objetos del mundo. De esta distinción, algunos sabios infieren que la «realidad» del mundo la crea el propio ego cuando emerge del sueño profundo y se disolverá de nuevo cuando el ego se abandone otra vez al sueño profundo. Lo que garantiza la continuidad entre estos dos tipos de experiencias tan heterogéneas, con mundo y sin mundo, es el Sí mismo. La emergencia y la desaparición del mundo son como la araña que produce su tela y después la recoge. La araña, aquí, subyace a los tres estados (vigilia, ensueño y sueño profundo). Esa araña se llama *ātman*.

El Sí mismo burla las configuraciones del espacio y el tiempo. Es lo que hay detrás de esas configuraciones. Pero el término puede confundir, pues hace referencia a una lo-

calización. El Sí mismo no se encuentra atrapado ni en el tejido del espacio-tiempo ni fuera de él. Respecto al espacio, asume una posición paradójica. Está en todas las cosas, y, al mismo tiempo, todas las cosas están en él. Esa es la relación entre el todo y las partes. El célebre círculo hermenéutico. Una relación que es geométrica y no visualizable, pero que se puede experimentar. Respecto al tiempo, el Sí mismo es el eterno aquí y ahora; corta verticalmente el transcurso horizontal del tiempo. Lo corta como un rayo que cae del cielo y lo fecunda. De ahí la evolución creadora, el parto continuo que es el cosmos, fecundado a cada instante por lo eterno. Ya lo dijo Blake: la eternidad se enamora de las producciones del tiempo. Por eso el cambio, la transformación, la ilusión del mundo, es también real. Unidad en la diversidad. Los filósofos del vedānta llaman a esta postura «no dualismo cualificado» (viśiṣṭa-advaita). Lo Real, el Sí mismo, bráhmaṇ, es la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad. Por eso hay cosmos, es decir, manifestación. Pero quizá la cuestión más importante sea cómo experimentamos ese algo: ¿lo experimentamos directamente (sin mediación) o a través de las representaciones que la mente elabora (con mediación)? Para comprender las implicaciones de tal reflexión, la tradición india profundizó en la dinámica entre mente y consciencia, y elaboró una respuesta sorprendente para el mundo occidental.

Todas las percepciones, tanto las toscas de la vigilia como las sutiles del ensueño, no serían posibles sin el sustrato del Sí mismo. Ni siquiera el olvido del yo que es el sueño profundo sería posible sin dicho fundamento. De ahí que carezca de sentido identificar el Sí mismo con el cuerpo o con la mente. Tanto el materialismo como el idealismo son, desde esta perspectiva, falsificaciones de la realidad. La propuesta es radical.

A veces se dice que solo es posible ver los objetos (como algo diferente de nosotros mismos y como algo que está ahí fuera) si olvidamos el Sí mismo, si hacemos como si no estuviera. Si uno se mantiene en el Sí mismo, no verá el mundo objetivo. O, mejor, su visión no objetivará el mundo. En este sentido, el bebé y el sabio son similares. En el primero no hay todavía una objetivación del mundo. Vive todavía como sumergido en su placenta y, poco a poco, irá saliendo de esa inmersión. Además, al niño solo le interesan los fenómenos mientras duran. Una vez que han pasado, deja de pensar en ellos. No dejan ninguna impresión en él. Lo mismo le ocurre al sabio.

El mundo no es externo. El mundo es mente extendida, de la que participa la mente individual como un remolino en una corriente en perpetua transformación. El mundo solo puede ser conocido por la consciencia. El mundo no dice que él existe. El mundo es su «impresión» (*saṃskāra*). La consciencia, por otro lado, lo dice continuamente. Sin ella no podríamos ver nada. La consciencia es lo más evidente de todo. El conocimiento más directo que podamos tener. Una experiencia que carece de mediador, a diferencia de la experiencia visual o táctil, que necesita la intervención de los sentidos. El sueño profundo es un olvido del mundo; en él, el mundo no es conocido. De ahí que se afirme que el mundo es consecuencia del ego. La fuente del ego y del mundo es el Sí mismo. Una vez que uno se ha establecido en el Sí mismo, el mundo y el ego desaparecen, se convierten en juego, ilusión. El mundo como sacrificio perpetuo. Una antigua idea védica, la de los seres consumidos en el fuego de la respiración. «Todo el mundo es un suicida. El estado natural, eterno y feliz ha sido ocultado por esta vida de ignorancia. La vida presente se debe a la matanza del Ser eterno y prístino.»

El universo, según la cosmología hindú, despliega ciclos recurrentes de manifestación y recogimiento. Cuando no se manifiesta, cuando no hay mundo, hay sin embargo algo que lo sostiene, y de ese algo surgirá de nuevo la manifestación (el mundo). Ese algo es el Sí mismo. Cuando dormimos profundamente, tampoco hay mundo y, gracias al Sí mismo, el ego-mundo surge como universo de ese estado inmanifiesto.

En este sentido, puede decirse que la mente es solo la manifestación de lo Real. Y lo mismo vale para el mundo. La mente es un fenómeno extendido, pero se agrupa en torno a un centro individual, que se llama *jīva* («alma»). El alma, o mente individual, no está separada de esa mente extendida, pero se siente a sí misma como individual. Esa es una de las ilusiones del ego. El *jīva* es el centro del desarrollo individual. Esa mente individual está siempre actuando o relacionándose con alguna materia. Mente y materia coexisten. De hecho, coexisten en continuidad, por eso pueden relacionarse.

La destreza védica podría expresarse así: el arte de eliminar la mente y desarrollar la intuición en su lugar. La mente se encuentra perpetuamente embelesada por los objetos del mundo. Lo primero será serenarla, hacer que recupere su quietud original, liberarla de sus distracciones, volverla sobre sí misma. Para ello es recomendable cierta austeridad. Indiferencia por la riqueza, el poder, la fama, el placer y las comodidades. La indagación del ser consiste en averiguar qué es eso que hay detrás de la mente, de la mente de uno mismo y de la mente del mundo (pues son coextensivas). Algunos maestros recomiendan centrarse en el saberse ser. En cuanto tengamos un rato, un breve momento de paz. Saberse ser. Pero no ser algo en particular, sino simplemente ser. Si este método no funciona, la alternativa es la devoción

o el control de la respiración. La ética, la fidelidad al maestro, la acción social o incluso la belleza son otras vías. Depende de los diversos temperamentos (este es el *iṣṭa devatā*, «dios escogido»). Siempre teniendo presente que la paz real es felicidad. De hecho, la cima del gozo se considera tan penosa como la cima del dolor. Ambos se acompañan de respiraciones irregulares. Los placeres no constituyen la felicidad. Llevan en su seno un veneno retardado. Un veneno que hará efecto a distancia.

Hay cosas que no podemos saber. Debemos aceptarlo. Es salud. Es higiene mental. Un breve diálogo con el sabio tamil nos los recuerda: «¿Por qué hay sufrimiento? Porque Dios quiere. ¿Y por qué lo quiere? Eso es inescrutable».² Ni siquiera los sabios lo saben. Y no por ello dejan de ser sabios. Carece de sentido atribuir un motivo al Uno para convertirse en dos, para devenir multiplicidad. «Si la mente se inquieta por el carácter doloroso e insatisfactorio de lo que le acontece, entonces es sabio abandonar el sentido de la responsabilidad y el libre albedrío, y considerarnos instrumentos del omnisciente, para hacer y sufrir cuanto a Él le plazca. Él lleva todas las cargas y nos da la paz.»³ La gracia divina para la realización se otorga al que se ha esforzado en la práctica y la devoción. Al que está dispuesto y preparado para recibirla. Los otros la ven pasar como si no fuera con ellos, y de este modo la desaprovechan.

El *jīva* permanece en el Corazón durante el sueño profundo. La mente se recoge y desaparece, y entonces desaparece el mundo. No ocurre así en el ensueño, donde la mente trabaja con materiales recogidos durante la vigilia o rescatados de la mente colectiva que es el mundo. El Corazón es la sede imaginaria del Sí mismo. Hablar de Corazón es un modo de hablar. El cuerpo entero y el universo entero es Corazón. Imaginarlo en la parte derecha del pecho sirve de

ayuda al practicante. La mente es inquieta por naturaleza. Liberarla de las distracciones y darle paz es el modo de que regrese progresivamente a su fuente. Esa fuente es el Corazón (un lugar imaginario pero práctico). Entrar en el Corazón y sumergirse en él. El Corazón es el lugar de reposo de la mente, su refugio. Cuando la mente se absorbe en el Corazón, se realiza el Sí mismo. «Si el temperamento del aspirante no es adecuado para la “indagación del ser” (vicāra), puede ejercitarse en la devoción a un ideal (que puede ser Dios, el gurú o la humanidad en su conjunto, las leyes éticas e incluso la belleza).»⁴

Mente y consciencia

Es fundamental entender que consciencia y mente no son dos realidades distintas. Hay, como dijimos, una única realidad, un continuo consciencia-mente-cuerpo. La consciencia pura no está dividida. Pero cuando la consciencia imagina objetos deseables y corre tras ellos, la llamamos «mente». Ya no es consciencia pura, sino consciencia fenoménica. De ahí que para entender la «solución india» que se explica a lo largo de estas páginas resulte útil distinguir la consciencia de la mente, como hizo desde antiguo la cosmología del sāmkhya.

Cualquiera que conozca la tradición fenomenológica observará que estos empeños tienen una larga tradición en Europa. La filosofía moderna ha sido también una indagación del yo. Desde Descartes, tanto Hume como Kant, Schopenhauer, Fichte o Husserl se han planteado quién es ese yo que experimenta el mundo, los placeres y las desdichas, las esperanzas y los miedos. Todos ellos han reconocido de algún modo que la manifestación fenoménica se sustenta en un yo pensante. La perspicacia india consiste en

ver que, si se aísla ese yo, si se le deja sin atributos —yo no soy esto o aquello, yo simplemente soy—, entonces ese yo se esfuma y su lugar lo ocupa el Sí mismo, que es el otro yo que lo sostiene. Por tanto, la manifestación fenoménica del mundo desaparece.

¿Quién soy yo? Esa es la primera pregunta. La primera respuesta, la más evidente, la del sentido común moderno, es «yo soy el cuerpo». Pero si observamos detenidamente nuestro propio cuerpo, nuestras manos y brazos, nuestro rostro en el espejo, advertimos que el cuerpo, como el paisaje, es parte del mundo fenoménico que experimenta el yo. De hecho, podemos visualizar nuestro cuerpo como si estuviéramos fuera de él, o abandonarlo en sueños, trances y desmayos, en experiencias meditativas y psicodélicas. En todos esos casos se tiene la sensación de que hay algo que ve el cuerpo desde fuera. Algo que no es el cuerpo. Ahora bien, el cuerpo y la mente son un continuo. Al menos, así lo considera gran parte de la filosofía india. La mente es materia sutil, pero materia al fin y al cabo. Esto quiere decir que, si podemos «desidentificarnos» del cuerpo (que es lo que hacemos en el ensueño, donde podemos tener el cuerpo de un ave o de un pez), también podemos desidentificarnos de la mente (que es lo que hacemos en el sueño profundo, donde la mente y sus inclinaciones desaparecen). Ese yo que observa no sería un yo mental, que es el que corre tras lo deseado y huye de lo repugnante. Sería otro yo, el que la tradición advaita llama «Sí mismo».

Hay entonces aquí dos yoes superpuestos. Una forma de distinguirlos es afirmar que hay un yo pensante, mental, inquieto («la loca de la casa», que decía Teresa de Ávila), y un yo vivencial, irónico, que observa desde la trastienda todo lo que le ocurre a ese yo pensante y que es al que recurrimos cuando meditamos. Pero, insisto, ese yo vivencial

y ese yo pensante existen en continuidad. La sagacidad, en este caso, reside en proponer que el yo pensante, agotado de tanto ir y venir tras los placeres, tras la propiedad o el reconocimiento, huyendo del sufrimiento y la miseria, detenga su frenética actividad y se disuelva en el yo vivencial, que, desde la perspectiva hindú, se encuentra en perfecto reposo, inmerso en una paz dichosa, consciente y duradera.

En la India, la idea de la fuerza mental es distinta a la de Occidente. Una mente fuerte no es una mente dialéctica, poética o persuasiva. Tampoco es aquella que consigue lo que se propone, que logra sus objetivos, o aquella capaz de dominar a los demás, imponer sus ideas o convencer al otro. Todas esas mentes son esclavas de sí mismas, de su propio impulso, del caudal de inclinaciones adquiridas (que configuran una deuda). La fuerza de la mente radica en poder eliminar el apego mundano. Hablamos de una mente ligera, diáfana, que sobrevuela las ambiciones comunes, que las contempla como si de un juego se tratara.

Los libros ayudan solo en el sentido en que hacen ver estas cosas, que la mente es el enemigo, que nos dejamos enredar por las palabras y nos apegamos a ellas. «Los pensamientos deben cesar y la razón desaparecer. La sensación es el factor primordial, no la razón.»¹ No es un asunto de la cabeza, sino del corazón. La restricción del alimento ayuda. El alimento influye en la mente. Y la mente debe mantenerse pura. ¿De dónde surgen los pensamientos? ¿Quién es consciente de los pensamientos? Los pensamientos pueden ser superficiales, espontáneos o analíticos. ¿A quién se le ocurren? Una sensación en la que el sujeto no está separado del objeto. El objeto es irreal, también la mente que lo contempla. Lo son en el sentido de que no existen por sí mismos. Brotan, tanto el objeto como la mente, del suelo del Sí mismo, de la consciencia pura. Ese es el juego cósmico.

Un enredo. Una prueba: ¿Cómo se soluciona el enredo que plantea la existencia? ¿Dónde está la salida del laberinto? En la experiencia directa y plena del Sí mismo, en la suspensión de la actividad mental (un conjunto de deudas). Esa es la «solución india». Una solución inaceptable para el pensamiento occidental, que se ha forjado una poderosa mente a lo largo de los siglos, capaz de dominar el mundo y enriquecerse mediante la explotación de los más vulnerables. El factor económico parece irrelevante, pero no lo es. La austeridad es el modo de defenderse frente a los requisitos continuos del capital, que pretende hacernos creer que es lo único que cuenta. El ascetismo y la mendicidad están en la raíz del pensamiento de la India. Es cierto que algunos credos se hicieron fuertes al ser asimilados por un Estado imperial, pero en el corazón de la libertad humana está siempre la pobreza, la capacidad de vivir con lo mínimo, la autosuficiencia, la vida en el bosque, en una cabaña, una cueva o una ermita. El lado *hippie* y ecológico de estas propuestas no debe olvidarse.

Lo que hay es un objeto frente al sujeto. Percepción. No hay un sujeto (o un objeto) previo que garantice esa relación. Estamos entrelazados. Esa es la tensión esencial, inherente al hecho mismo de vivir. De ahí el estrés del incauto, de ahí la risa del sabio. Pasado, presente y futuro revelan la irrealidad del tiempo. El pasado ya no existe, el futuro no existe todavía. Y el presente es demasiado estrecho: en cuanto tratamos de advertirlo, ya es pasado. No hay forma de asirlo. Es indomable. Esa es su magia. Un cuchillo de luz que corta nuestra sucesión en el tiempo.

La suspensión de la mente significa borrar la distinción entre sujeto y objeto como entidades separadas. El objeto es, en este sentido, irreal. Un híbrido naturaleza-cultura (Latour). En la parte de la cultura estaría el Sí mismo, que

lo sostiene y del que ha surgido. El ego es también un objeto, de modo que es irreal. La fórmula de los sabios es la siguiente: eliminando lo irreal, lo Real se manifestará. La mente es la que crea esa distinción entre sujeto y objeto. La mente es una gran constructora de dualismos. Nos confunde y nos hace creer que el Sí mismo, que la sostiene, forma parte de un dualismo más. Y, sin embargo, la mente es una manifestación de la vida.

Necesitamos de la gracia para obtener la gracia, para vernos a nosotros mismos como dios. «Es por la gracia de Dios por lo que tú piensas en Dios.»⁶ El Sí mismo ilumina al individuo para que vea la luz y la oscuridad, y trascienda ambas. Paradójico. Todos los pensamientos son incongruentes con la Realización. Pues los pensamientos son mente, y la mente es el obstáculo. La Realización es la muerte de la filosofía. O una consideración irónica de la filosofía. Saber que nada se sabe. Que no es posible saber nada. Reemplazar el argumento por la sensación.

El mundo es ilusión. El mundo es la Realidad. ¿En qué quedamos? Ambas afirmaciones son verdaderas. Se refieren a etapas diferentes del desarrollo espiritual. El aspirante empieza con la idea de que lo Real existe siempre y entonces elimina el mundo como irreal, pues cambia y acabará desapareciendo cuando termine el ciclo cósmico. *Neti neti*, «ni esto ni aquello». Finalmente, el buscador alcanza el Sí mismo y ahí encuentra la unidad como el aspecto prevaleciente. «¿Quién soy? Solo el Sí mismo.»⁷ Todo lo demás es excrecencia. ¿También la mente y la filosofía? Así es.

La objetividad es falsa. Solo el sujeto es real ¿Qué sujeto? Desde luego, no el ego, ni el cuerpo, ni el jiva. El Sí mismo, del que surgen el ego y el mundo. El cuerpo es el resultado de los pensamientos. La cara es el espejo del alma. Las acciones no esclavizan, lo que esclaviza es la idea

de que uno es el hacedor. La búsqueda del Sí mismo parece egoísta en medio de tanto sufrimiento. El mar no es consciente de sus olas. El Sí mismo tampoco lo es de los egos. La mente procede del Sí mismo y, si quiere encontrar la paz, debe regresar a su origen.

No se trata de adquirir conocimientos sino de eliminarlos, de quitar obstáculos para dejar la mente diáfana, sin palabras ni conceptos. Uno sueña en su lecho junto al Ganges que está en un lugar lejano de la montaña. La montaña le parece real. El río, cuando despierta, también. En un momento ha estado en la montaña y junto al río al mismo tiempo. Esto prueba que ambos son apariciones. ¿Quién es el sujeto real que ha experimentado estos dos escenarios? El Sí mismo. Al Sí mismo, o consciencia pura, se le aparecen ambas geografías. Incluso la geografía vacía y oscura del sueño profundo. Ese sustrato es el que hay que buscar. A eso se añade que somos simultáneamente muchos personajes. Todo depende de quién tengamos delante. Somos hijo, padre y esposo, profesional, viandante y pasajero, ministro o profesor. A cada momento nacen y mueren muchos yoes. Todos esos escenarios y momentos (todo ese espacio y tiempo) y todos esos personajes ocultan al yo real.

Los dos yoes

Hay dos yoes. Hay un yo que piensa, teme, planea, recuerda. Todos lo conocemos. Pero detrás de ese yo hay otro yo. Un yo singular que, paradójicamente, no es un yo, sino la unidad original que hace posible la diversidad del mundo manifiesto. Encontrar ese otro yo es el fin más noble de la vida humana. Esa es la solución india al problema que plantea la existencia.

La confusión entre ambos yoes (que en el fondo son uno) ha sido un quebradero de cabeza para la filosofía occidental desde Descartes. Hay un «sujeto mental», que «pone» lo que ve, que no puede entenderse sin su propia representación del mundo. Y hay un «sujeto que es». Este último sujeto es testigo de las operaciones del primero, de sus quebraderos de cabeza, de sus cuitas filosóficas, de sus esfuerzos por entender la realidad.

Dos yoes. El socrático «conócete a ti mismo» frente al «conoce al Sí mismo» de las upanişad.

Descartes deriva el existir del pensar. Hume se contenta con no saber. Kant resuelve los problemas que plantea la ra-

zón pura con la razón práctica, con un modo ético de estar en el mundo. Es decir, con una consciencia moral, con una razón sentimental. Fichte propone una «intuición intelectual». Husserl, una fenomenología que ni él mismo acaba de entender. En su genialidad, cada uno de ellos intuye el problema esencial. El sujeto mental no puede ser el fundamento de lo Real. La razón es simple: se encuentra al mismo nivel que aquello que examina. De hecho, no puede distinguirse del objeto que observa, no puede aislarse o separarse de él. Está entrelazado con los objetos. No hay una frontera clara que delimite al sujeto mental de su objeto. Al sujeto mental pertenece lo que el ojo mira y el modo en que lo mira. Lo que escucha o degusta, lo que toca y siente. Ese sujeto mental no puede ser el fundamento de lo Real. No puede sustituir al Ser de Parménides, al Acto puro de Aristóteles ni al Dios medieval.

Gran parte de los problemas filosóficos que plantea la búsqueda del fundamento puede deberse, como se ha sugerido, a la confusión entre «pensar» (*cogitare*) y «conocer» (*noscere*).⁸ Habría un yo que piensa, que es el yo mental, entrelazado con sus objetos de conocimiento. Pero detrás de él, como su fundamento, habría un yo que conoce, que es el genuino sujeto de conocimiento. Una lectura que sigue las líneas de argumentación de una escuela filosófica india, la inaugurada por Gauḍapāda (ca. s. VIII), en concreto por su comentario a la *Māṇḍūkya upaniṣad*, y cuyo culmen se encuentra en Śaṅkara (788-826). También pueden entenderse mediante la distinción entre pensar y ser, siendo en este caso «ser» análogo a «conocer». De ahí que Śaṅkara entendiera el universo como «el conocimiento que se conoce a Sí mismo».⁹

Una cosa es conocer, tomar consciencia de algo, y otra muy distinta pensar. La confusión entre estos dos tipos de

realidad estaría en la raíz de los problemas filosóficos de la modernidad. El pensar es un tipo de acción y corresponde al mundo natural, a la evolución transformadora de prakṛti. Por el contrario, el conocer o ser consciente no sería un tipo de acción, sino más bien la quietud que hace posible el movimiento, lo inmutable que está detrás del cambio. Hay muchas formas de pensar, tantas como épocas o civilizaciones, tantas como seres o configuraciones psicofísicas (cada ámbito de la historia o del cosmos tiene las suyas), pero solo un conocer.

No hacen falta telescopios o microscopios para aproximarse al yo vivencial. Estos instrumentos no ofrecen sino otra experiencia mental, en este caso de color. El modo de acceso ha de ser la introspección. Pero el pensar y el conocer, cuando se practican, se superponen continuamente y cuesta mucho aislar el conocer (o el ser). Aunque pensar no es conocer, cuando se piensa también se conoce. El pensar, sin embargo, puede eclipsar el conocer. De hecho, lo hace habitualmente.

La ilusión del mundo, la irrealdad de lo fenoménico, es en última instancia falsa. La naturaleza, con toda su capacidad creativa, es tan real como el Sí mismo (es la *śakti* de Śiva, que dirían en Cachemira). Concebir los fenómenos como ilusorios es simplemente una propedéutica, un medio hábil (en palabras de los budistas) para atender a lo decisivo, al Sí mismo. El mundo fenoménico es una ilusión, pero no en el sentido de falsedad o engaño, sino en el de una esperanza cuyo cumplimiento resulta atractivo. El mundo nos ilusiona. Las cosas nos hacen ilusión. De ahí también la atracción por el «conocimiento dichoso de lo Real», por la consciencia pura. El mundo fenoménico, que coincide con el mundo pensado (con nuestras representaciones del mundo), no puede ser una «mera ilusión», aunque tampoco

es posible sostener que constituya por sí mismo la Realidad. Pues la Realidad es todo, el Sí mismo y los fenómenos y transformaciones que desfilan ante él. Por eso la tradición habla de un bráhma «con cualidades» (*saguṇa*), no separado de su manifestación. Se expresa mediante la triple actividad gúnica de la naturaleza (llamada *śakti*), que es la energía que sostiene todas las formas de existencia: un bráhma «sin cualidades» (*nirguṇa*). Pues bráhma está ahí incluso cuando el universo no se manifiesta, en el lapso entre un ciclo cósmico y el siguiente. No obstante, lo Real no es doble, sino no dual.

El órgano mental es lo que separa la ilusión del ātman. Y también lo que hace posible el contacto con el ātman. Esa ambigüedad de la mente es la que la vuelve tan poética, profunda y poderosa. La mente participa de las cualidades de la idealidad, espiritualidad y belleza propias de la poesía. Es asimismo profunda, «trascendental» en el sentido kantiano del término, pues a la vez une y separa. Y poderosa, por no estar separada de la śakti. Por ser, de hecho, energía. Pero la mente no existe separada del yo vivencial. Toda su luz se la debe al ātman. Al mismo tiempo, se distrae, se ilusiona con las cosas del mundo. Y entretanto se olvida de su deuda con el ātman. Un motivo de muchos mitos y cuentos populares. Esa es la paradoja de la mente. Custodia la llave de la atadura y la liberación.

La profundidad de la mente asoma en Europa con Berkeley, Hume y Kant. Su asociación contemporánea con el cerebro es una muestra de la desorientación actual. El órgano mental tiene en la tradición del vedānta cuatro aspectos: «sentido del yo» (*ahaṃ-kāra*), «luminosidad» (*buddhi*), «organización sensible» (*manas*) y «memoria» (*citta*). En esta última quedan registradas las «impresiones» (*samskāra*) que el «proceso mental» (*vṛtti*) convierte en «inclinaciones»

(vasanā). La mente hace esa conversión de un modo automático, sin que uno se dé cuenta.

Hay otra palabra clave para lo que venimos llamando la «solución india»: *viveka*. Este término significa «discernir, separar, distinguir». Se trata de distinguir el sujeto mental, el hacedor del ego, del sujeto que hay detrás de él y gracias al cual existe, el Sí mismo. El ego piensa, el Sí mismo conoce. El ego se mueve arrastrado por lo que ve, oye y siente; el Sí mismo está quieto. El ego se cree luminoso, pero su luz la toma prestada. Se la presta el Sí mismo, como el Sol le presta su luz a la Luna. El ego es un reflejo. Ese reflejo puede ser como el de un lago de alta montaña, puro y cristalino, o como el de un charco de fango, impuro y turbio. La luminosidad del Sí mismo no se reflejará por igual en uno u otro. Pero eso no afecta al Sí mismo. Distinguir el yò mental del yo que conoce es lo que el yoga llama «visión o intelección distintiva» (*vivekakhyāti*). Un modo de acabar con la ignorancia. Esa visión intelectual es una función sátvica del intelecto. Dicho en términos del *sāṃkhya*, es una visión capaz de separar el *puruṣa* de su reflejo en la *buddhi* (que es la «inteligencia de la naturaleza») y producir así el «aislamiento» (*kaivalya*) de la «consciencia original» (*puruṣa*). Pero esa intelección distintiva es también un «proceso mental» (*vṛtti*) y, como tal, debe eliminarse. Se abandona la barca una vez que se ha cruzado a la otra orilla. Dejar la barca es difícil. Hemos navegado con ella. Nos ha llevado, le hemos cogido cariño. Ese es el objetivo final del yoga.

La única realidad es *bráhmaṇ*. Pero *bráhmaṇ* posee un poder, la energía llamada *śakti*, que se expresa en una manifestación triple: yo pensante, mundo objetivo y Dios. Ese poder o energía emana de *bráhmaṇ* de un modo espontáneo. No es estrictamente un acto de creación, sino que

constituye la naturaleza misma de bráhma. Por eso, estrictamente hablando, la naturaleza no es una ilusión en el sentido de engaño, sino un poder ilusionante en el sentido de expresión creativa. La propia naturaleza de bráhma se despliega en manifestación. Podríamos ver esta última como la respiración de bráhma. El universo respira en ciclos recurrentes de expansión y contracción, de espiración e inspiración. Vivimos en un universo ilusionante (espiración) e inspirado, en ambos sentidos de la palabra. Por un lado, es brillante, ingenioso y oportuno. Por el otro, inhala, aspira ciertas sustancias, está vivo en cada mente individual. El mundo objetivo y Dios solo son posibles a partir de un yo pensante y activo. La función del yo pensante es la acción; la del yo vivencial, la quietud. El yo pensante es necesariamente distinto del yo vivencial. Este último conoce al primero. Pensar no es conocer. Pensar es una acción inconsciente. El pensamiento solo se vuelve consciente cuando lo observa el yo vivencial.

Hay una multiplicidad de objetos que llamamos «mundo». Por un lado, hay una unidad que subyace a esa multiplicidad y, por otro, una multitud de yoes, cada cual con diferentes aptitudes y ambiciones. La palmera no quiere lo mismo que el tigre, el rey no quiere lo mismo que el asceta. Cada cual llega a este mundo con su propia carga de inclinaciones y deseos. Lo que se propone aquí es advertir esa unidad que subyace a la multiplicidad, ese sujeto único. Se trata del llamado «conocimiento dichoso de lo Real». No es algo que hay que saber, sino algo que hay que experimentar. Las palabras, esto es, el conocimiento intelectual, libresco, serían la barca, que finalmente debemos abandonar. De igual modo que debemos dejar de escribir libros como este. Aunque no sea el territorio, un libro puede ser un mapa.



La deriva occidentale

La filosofía europea es la apuesta por el *logos* y, al mismo tiempo, su confusión con el *noûs*. Aristóteles los distinguía, pero las traducciones y comentarios medievales acabaron por confundirlos. *Logos* es razonamiento discursivo, lenguaje. *Noûs* es consciencia, esa «parte» o «facultad» del alma mortal que es eterna. Y así es como el *noûs*, tan valioso para algunos presocráticos, termina por convertirse en intelecto. Con Descartes y su *cogito ergo sum*, el pensamiento europeo se distancia definitivamente del oriental. Newton, primer ilustrado e inventor de la física moderna, configura un pensamiento que domina todo el proyecto científico hasta el siglo xx (todas las ciencias, incluida la antropología o la psicología, imitan a la física y abrazan la matematización del mundo).

Todo empieza cuando Newton quiere explicar el movimiento. Para ello, postula la existencia de un espacio y un tiempo absolutos. Obtiene así su regla de medir. Y mediante esa cuadrícula —que, recordémoslo, es solo un axioma— puede desarrollar la mecánica y las leyes del movimiento.

Con Einstein, la propia física desmentirá ese postulado, pero será demasiado tarde. Antes hay una figura que marca el destino del pensamiento ilustrado: Kant, que asume el axioma de Newton como una realidad. Y eso a pesar de que Euler, el gran matemático, confiese que no sabemos, lo cual carece de importancia, si el tiempo y el espacio absolutos existen, pues los debemos tomar como meras herramientas o marcos para poder calcular y medir. Euler aborda el tema en sus *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo*, donde señala que los conceptos de espacio y tiempo podrían considerarse como auxiliares (idealidades útiles) más que como realidades metafísicas seguras. Pero Newton, con su audaz movimiento, afianza un ideal abstracto, matemático y, en cierto modo, imaginario de exactitud y control de las variables. Y no solo eso, pues se trata de una realidad inherente al hecho mismo de conocer. Espacio y tiempo son formas *a priori* del sujeto. No son subjetivas ni objetivas. Se quedan en una tierra de nadie, y Kant las llama «trascendentales». Lo que era una mera hipótesis para calcular el movimiento se convierte en algo trascendental. En una forma *a priori* del conocimiento.

Antes de Kant, Leibniz había dividido los juicios en dos clases. Por un lado, los juicios analíticos, cuya verdad puede ser afirmada independientemente de la experiencia y son siempre verdaderos ($2 + 2 = 4$). Tienen una validez universal y necesaria, como las tautologías. Por otro lado, los juicios sintéticos, que pueden ser o no verdaderos por constituir juicios de experiencia (por ejemplo, «el gato está debajo de la mesa»). Los primeros son *a priori*; los segundos, *a posteriori*. Pues bien, Kant considera que las nociones de espacio y tiempo son una mezcla de ambos y los llama «juicios sintéticos *a priori*», que es como decir juicios *a priori* y *a posteriori*. En los juicios sintéticos *a priori*, el predicado no

está incluido en la noción del *sujeto*; es decir, dicho juicio no se puede deducir de la propia definición del sujeto sobre el que se predica (a diferencia del juicio analítico, donde del predicado «es un polígono de tres lados» se deduce el sujeto «el triángulo»). Los juicios sintéticos *a priori* no están ni en el objeto ni en el sujeto. Tampoco están ni completamente dentro ni completamente fuera del tiempo. De ahí que Kant los llame «trascendentales».

Kant se pregunta cómo se las arregla la persona, encerrada en su propio pensamiento, para conocer la realidad. Apoyándose en la distinción entre fenómeno y «cosa en sí», y entre categorías *a priori* del entendimiento (juicio analítico) e impresiones sensibles (juicio sintético), Kant concluye que, mientras que los juicios analíticos no aportan conocimiento (pues lo dicho en el predicado ya está contenido en el sujeto) y los juicios sintéticos tampoco aportan conocimiento (pues no permiten extraer una conclusión universal), podemos realizar lo que él llamó «juicios sintéticos *a priori*» combinando los datos que recibimos de los sentidos con las categorías *a priori* del entendimiento. De modo que estos juicios sí que aportarían conocimiento, como, por ejemplo, en la frase «todo hecho tiene una causa».

Para Kant, los juicios sintéticos *a priori* son fundamentales para la física (que se basa en la experiencia) y las matemáticas (que dependen de las categorías de espacio y tiempo en la geometría y la aritmética respectivamente). Pero véase la trampa que tiende lo analítico. Se encuentra en su misma definición: lo analítico es «una verdad al margen de la experiencia». Supuestamente, los juicios *a priori* provienen de las categorías *a priori* del entendimiento, mientras que los juicios *a posteriori* provienen de las impresiones sensibles. Sin embargo, para formular la verdad analítica ha sido necesaria una experiencia y una codificación lingüística y una

abstracción de esta, es decir, una elevación de la experiencia al ámbito abstracto. De ahí la falacia de distinguir «verdades de hecho» de «verdades de experiencia». Para el empirista radical, todas las formulaciones de la verdad, por muy abstractas que sean, son verdades de experiencia. Pues en la experiencia han tenido su origen.

La mente puede verse como algo material (como se hace actualmente al equipararla con el cerebro) o como un haz de pensamientos o una colección de ideas e inclinaciones (como hacen el budismo, Hume y, en ocasiones, Kant). En el primer caso, la mente estaría dentro del cerebro; en el segundo, el cerebro sería parte de la mente (su descubrimiento en cuanto experiencia mental). Mientras que la solución india ya tomó partido, nosotros seguimos preguntándonos qué es la mente. Para Kant, espacio y tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad del sujeto (no una experiencia de la percepción y de la memoria-intención, respectivamente, como lo es para el empirismo radical). Espacio y tiempo son, como lo fueron para Newton, axiomas que no necesitan explicación o fundamento previo. Están ya ahí, formando la sensibilidad, que es la primera capa de la mente. Según Kant, espacio y tiempo son formas axiomáticas de conocimiento. No proceden de la experiencia. Esa es la petición de principio que plantea Kant. Pues si espacio y tiempo no proceden de la experiencia, ¿de dónde proceden? Kant responde de un modo poco claro: son propiedades formales del sujeto. Una respuesta insuficiente que será blanco de las críticas de Schopenhauer. Retrospectivamente, mostrando que el tiempo es más una cuestión mental que de relojes, Berkeley ya había iniciado una crítica audaz del espacio y el tiempo newtonianos. Podríamos decir que Berkeley neutralizó el proyecto kantiano antes de que este lo hubiera llevado a cabo. Pero, desgraciadamente, Kant,

que fue un gran lector de Hume, nunca leyó las lúcidas objeciones de Berkeley a Newton.

Kant justifica la afirmación de que el espacio no es un concepto empírico extraído de la experiencia aduciendo lo siguiente: «El espacio sirve para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (con algo que ocupa un lugar que yo no ocupo) y para poder representármelas fuera de mí y como distintas, situadas en diferentes lugares. Pero para ello debo presuponer de antemano la representación del espacio». Es decir, suponemos el espacio para relacionar ciertas sensaciones con algo exterior a nosotros mismos. Al hacerlo, sin embargo, estamos también presuponiendo que hay «algo exterior». Pues las sensaciones no requerirían en principio de ningún espacio. Veamos la circularidad del razonamiento. Por un lado, necesitamos el espacio para representarnos los objetos como algo exterior; por otro, partimos de «lo exterior» para representarnos el espacio. ¿Cómo oculta Kant esa circularidad? Con cierta ambigüedad en los conceptos. Utilizando unas veces el término *objeto* como «representación mental» y otras como «cosa en sí» que está «ahí fuera». Es decir, obviando su distinción fundamental entre fenómeno y cosa en sí, que es el eje de su filosofía. Kant se salta su propia teoría, como hizo Einstein cuando intentó refutar a Bohr en el Congreso de Solvay de 1927.

Berkeley había enseñado en su *Ensayo de una nueva teoría de la visión* que el espacio es una deducción que hacemos a partir de nuestra experiencia del color. El espacio lo «crean» el hábito de ver, oír y tocar, y la mente, que es el más sofisticado de los órganos de la sensibilidad (según la tradición india, la mente es el sexto sentido). El espacio no es un *a priori* de la experiencia, sino una destilación de la experiencia misma. Una idea que recogería Hume, pero

que Kant reformuló distanciándose del irlandés. Tan cierto es que sin el espacio no nos podemos representar objetos como que sin objetos (cosas en sí) no nos podemos representar el espacio. Aquí no hay *a priori* que valga. Ambos, espacio y cosa en sí, espacio y objeto, están interrelacionados. Uno se refleja en el otro, uno «crea» al otro, como había dicho Nāgārjuna en su epistemología: los medios de conocimiento del sujeto (percepción, inferencia y lenguaje) hacen al objeto en igual medida que el objeto hace a los medios de conocimiento (es decir, al sujeto). No hay forma de entender unos sin el otro. El desacierto de Kant fue someter el objeto al sujeto, a las formas *a priori* de su sensibilidad espaciotemporal, reforzando indirectamente los argumentos filosóficos del proyecto de sometimiento de la naturaleza.

El espacio no es, pues, un fundamento *a priori* de nuestro conocimiento sensible, sino que lo suponemos para poder ver objetos externos y simultáneos. Kant considera que esta es la razón por la que no vemos el espacio pero sabemos que está ahí. Berkeley diría que lo deducimos de la experiencia del color y la forma, así como de nuestro movimiento. El sentido de la vista, un sentido mediador, no inmediato, facilita, cuando nos acercamos al objeto, la experiencia del tacto, un sentido inmediato, que confirma la «exterioridad» del objeto. Pero ese objeto no deja de ser una experiencia mental (si entendemos la mente como lo que gobierna los sentidos). El espacio tridimensional al que Kant se refiere es una representación *a posteriori*, fruto de la experiencia y la convención. No puede ser algo apodíctico (incondicionalmente cierto), como se demostrará más tarde con las geometrías no euclidianas. Cada sujeto posee su propia geometría, destilada por su propia experiencia, sin que ello excluya una geometría convencional, aceptada por los miembros de una comunidad. El espacio es una idea

destilada por la experiencia, no un *a priori* que hace posible la experiencia.

Nadie puede negar la existencia de las sensaciones. El espacio no es una intuición pura, sino una inferencia derivada de la vista que nos muestra objetos, que nos sugiere «cosas en sí». Schopenhauer lo advirtió: Kant nunca llegó a entender cabalmente a Berkeley. El gran descubrimiento del irlandés fue que edificamos el espacio a partir de la experiencia del color y el sonido. La relación entre estos dos y el tacto produce la distancia, que se mide en pulgadas o pasos (ambos táctiles). El espacio como prolongación del cuerpo, como extensión de lo táctil. Probablemente Kant temió que se apresuraran a desacreditarlo, como le ocurrió a Berkeley. El espacio no es un *a priori* que garantiza una realidad extramental, sino que esa «exterioridad» la ponemos nosotros, la edificamos. No hay objetos sin espacio, no hay espacio sin objetos. En la primera proposición estamos hablando de objetos representados; en la segunda, de cosas en sí. Esas cosas en sí son producto de la imaginación.

Para que exista el espacio es necesario el campo magnético que crean el sujeto y el objeto. Debe haber objetos múltiples y coexistentes con el sujeto. De ahí que quepa decirse que no puede haber espacio sin mente (una mente extendida). Pues es la mente la que supone objetos distintos y separados. El espacio es una realidad mental, como lo es el tiempo, algo que veremos a continuación.

Voluntad y representación

El mundo es mi representación. Ciertamente. Entendemos el mundo desde la mente, y la mente es dual. Utiliza opuestos, polaridades, comparaciones. De esa tensión extrae la mente su fuerza intelectual. Podemos conocer el mundo, pero no al espectador que asiste a esa representación. Hay una voluntad que mi representación intuye. La voluntad es el principio fundamental de la naturaleza. En la naturaleza todo es deseo, aspiración, fruto. Pero alguien observa a la naturaleza. No desde un más allá trascendente, sino desde el interior de cada ser vivo.

Nos descubrimos a nosotros mismos en cuanto conocemos. No somos objeto de conocimiento, somos conocedores, el ojo ve el sol y es como el sol, el oído oye el trueno y es como el trueno. El conocimiento del afuera regresa. El mundo funciona como un espejo. A través del árbol y la nube vemos quienes somos. Se trata de empirismo, pero de un empirismo puro, llevado hasta sus últimas consecuencias, a la raíz de los fenómenos. William James lo llamó «empirismo radical».

El empirismo radical no considera la percepción, la memoria, la intención y el lenguaje como «conceptos», sino como experiencia pura. A partir de esta elaboramos los conceptos. Con esas cuatro vivencias venimos al mundo, son el fundamento de todos los conceptos. Incluso de los que creemos más fundamentales, como espacio, tiempo, causalidad o materia. Así se erigen las filosofías. Tanto el materialista como el idealista son empiristas radicales que no saben que lo son. Olvidan por dónde empezaron. Cuentan la historia al revés. No importa mucho. Cada perspectiva es un mundo. Y aunque hay tantas tramas y representaciones como culturas e individuos, el teatro es uno. Cuando decimos «teatro», no debemos pensar solo en los personajes, el escenario y la tramoya, sino también en el patio de butacas, donde el espectador observa con atención el desarrollo del argumento.

Todo lo que existe para el conocimiento solo es objeto cuando se pone en relación con el sujeto. El objetivismo sin sujeto no solo es una ingenuidad; es una contradicción. No se trata de negar la materia, su solidez e impenetrabilidad, lo cual sería absurdo. Se trata de corregir la noción habitual de «materia». La materia no es algo que esté ahí fuera. La materia es una experiencia mental, del tacto y de la vista fundamentalmente, tal y como afirmaba Berkeley, pero también del oído, el gusto y el olfato. La materia no es independiente de la sensibilidad. Y la sensibilidad es siempre un asunto mental. Existencia y percepción son términos intercambiables: esa fue la gran intuición del filósofo irlandés.

Desde esta perspectiva, el universo es una escala de sensibilidades, no un conjunto de cosas materiales. El objeto en sí es una ensoñación absurda, una conjetura, un fuego fatuo para la filosofía, un punto de partida arbitrario. En cierto modo, es una consecuencia —legítima, si se quiere— del ansia

de conocer, medir y controlar. Una marca en un laberinto circular cuya salida no se halla mediante la elucubración mental, sino renunciando a esta.

Permítanme insistir: la mente es solo un haz de pensamientos. Hume lo advirtió leyendo a Berkeley. Todos los pensamientos arraigan en un pensamiento particular: el «pensamiento yo». Cuanto existe está solo ahí para el sujeto. Pero eso que llamamos tan pomposamente «sujeto», o «individuo», o «ciudadano» (y al que atribuimos derechos y obligaciones), es solo un pensamiento, el «pensamiento yo». Esa es la gran intuición de Ramana. El cuerpo es un objeto entre los objetos para ese «pensamiento yo», aunque sea un objeto inmediato. El cuerpo es percepción y se encuentra en todas las formas de conocer, en el espacio, el tiempo y la causalidad, que viene a continuación. Kant contó la historia al revés. Colocó antes lo que venía después. Espacio y tiempo eran para él *a priori*, cuando es evidente que son deducciones de la experiencia de la percepción, sedimentos de la actividad perceptiva, de la memoria y la intención, articulados mediante un lenguaje.

No podemos conocer el «pensamiento yo». Cuando intentamos delimitarlo, desactivarlo, desaparece. No podemos afirmar que el «pensamiento yo» se halla en el espacio o en el tiempo. Al aislarlo, el mundo se desvanece. Eso dicen los sabios hindúes.

Hay una voluntad primigenia de manifestación. Por eso hay mundo, por eso hay algo en lugar de nada. Pero el mundo no lo es todo. Mientras vive, el mundo sueña sus propias representaciones. Pero el mundo, tras cumplirse el ciclo cósmico, se reabsorbe y descansa en un sueño profundo, sin sueños, como hacemos nosotros cada noche. Nuestra vida psíquica reproduce el modelo de la vida cósmica. Pues nuestra vida es también voluntad. Cuando decimos «volun-

tad», podríamos decir «recuerdo y deseo». O, dicho más filosóficamente, «memoria e intención».

Para Schopenhauer, la cosa en sí, que Nāgārjuna niega, es la voluntad. Desde la perspectiva hindú, se trata, sin embargo, de un error. La voluntad es demasiado dramática, impositiva. Una fuerza natural de ímpetu inagotable, ilimitado e imperecedero. Como si la manifestación fuera una necesidad ineludible. Para la mentalidad india, la manifestación es un juego, una ilusión, en los dos sentidos de la palabra. No nos apremia en exceso, aunque puede hacerlo. De hecho, la sabiduría consiste en hacer que no nos apremie, en tomar cierta distancia respecto a ella. Schopenhauer vive el asunto al modo occidental, trágicamente, aunque su filosofía se inspira en muchas intuiciones hindúes. De hecho, cree firmemente que el pensamiento indio debe fecundar a la filosofía europea.

No es posible alcanzar la cosa en sí mediante silogismos, ni mediante ningún tipo de razonamiento. El lenguaje no puede dar cuenta de ella. Hay que ensimismarse, meterse en uno mismo. El universo no es en última instancia mecánico. Schopenhauer lo aclara con una pregunta retórica: «¿Acaso comprende uno mejor el movimiento de una bola provocado por un golpe que su propio movimiento basado en cierto motivo?».

Cada deseo satisfecho engendra un nuevo deseo. El primero es un engaño conocido; el segundo, un engaño por conocer. ¿Era esto? Mientras seamos el sujeto del querer, no abandonaremos el juego del asno y la zanahoria. Entregarse al apremio de los deseos es entregarse al esperar y el temer, en definitiva, al desesperar. No importa si perseguimos o huimos. Ahí no puede haber una paz duradera. Los griegos crearon mitos para explicarlo. Sísifo acarrea una piedra hasta la cima de una montaña. Una vez depositada arriba, la

piedra descende la ladera. Sísifo debe reanudar su penoso trabajo. Las danaides son condenadas en el averno a llenar de agua un tonel que carece de fondo. Los indios idearon la rueda de la vida que llaman «samsara», el engarce sin fin de los renacimientos. La repetición exaspera. El tedio invita a salir por la tangente y abandonar la rueda. El movimiento continuo de la rueda tiene su razón de ser en la voluntad de vivir de la que hablaba Schopenhauer, o en ese perseverar en el ser postulado por Spinoza. Para Schopenhauer, los fenómenos son solo el espejo de la voluntad. La voluntad acompaña la vida como al cuerpo lo acompaña la sombra.

Neutralizar el querer es una de las estrategias para desembarazarse del apremio de los deseos. Al margen de las técnicas clásicas del yoga, se puede ejercitar mediante dos vías más afines a la sensibilidad occidental. La primera sería el deseo irónico: verse a uno mismo desear. Desde fuera, como si fuera otro el que deseara a través nuestro. La segunda vía es la experiencia estética. El goce de lo bello supone una liberación de las exigencias de la voluntad. Esa complacencia nos permite sumirnos en un estado de pura contemplación. Quedamos exonerados de todo querer. Como si nos libráramos de nosotros mismos. La música es el mejor ejemplo (la música como historia secreta de la voluntad, una crónica que narra sus más escondidos deseos), pero también valen el cine, la literatura o las artes plásticas.

El ser humano puede verse de dos maneras. Como un ente espectral, pasajero, cargado de deudas y sufrimientos, tan efímero como un sueño o una sombra. O como un ser originario e indestructible, destinado a ser eterno, que se objetiva en cuanto existe y es. Y que puede decir al Sí mismo, sin dudarlo, «soy, todo lo que ha sido, es y será».¹⁰ La primera es la perspectiva del «pensamiento yo», que efectivamente se parece a una sombra cuando se reifica. La segunda es la

perspectiva del Sí mismo, que es la fuente de la que emana el «pensamiento yo».

Cada vez que dormimos, nuestra voluntad individual se disuelve y queda sumergida en la voluntad cósmica: «En medio del sueño se ve suprimido el conocimiento, pero no la voluntad, que viene a expandirse durante la vigilia —diástole— y se contrae de nuevo mientras uno duerme —sístole—. Así sucede con la vida y la muerte».¹¹ Schopenhauer invierte los términos. Esa voluntad sería, en la versión hindú, el Sí mismo: lo que permanece durante el sueño profundo, o lo que queda una vez que el universo se ha disuelto al final de un ciclo cósmico. Sin embargo, para los hindúes, la voluntad, en esencia un poder deseante, eterno y cósmico, es la característica fundamental de lo manifiesto, del mundo natural, de lo que los filósofos del sāmkhya llaman *prakṛti*. Por su parte, la representación, que es lo que hacemos los seres conscientes, solo sería posible gracias al espectador, el *puruṣa*.

La voluntad cósmica es el gran sueño que sueña el Uno. Un sueño en el que nosotros somos meros personajes. Pero lo sueña de tal modo que todos y cada uno de los personajes sueñan con él. El sujeto del gran sueño de la vida es la voluntad originaria que se manifiesta a través nuestro. Siguiendo a Calderón en *La vida es sueño* y a Shakespeare en *La tempestad*, Schopenhauer afirma: «Cada individuo, cada rostro humano y su transcurso vital, no es más que un breve sueño más del espíritu infinito de la naturaleza, solo es un efímero retoque que dicha voluntad traza lúdicamente sobre su lienzo infinito».¹² El resplandor de la consciencia nos impide ver desde nuestra individualidad esa voluntad cósmica, que es donde reside nuestra esencia.

Borges es sensible a esta idea y la reformula: «Si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora

está soñándonos que sueña la historia del universo, como es doctrina de la escuela idealista, la aniquilación de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras la mente siga soñando, nada se habrá perdido. La convicción de esta verdad, que parece fantástica, hizo que Schopenhauer [...] comparara la historia a un caleidoscopio en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio, a una eterna y confusa tragicomedia en la que cambian los papeles y máscaras, pero no los actores». ¹³ En un sentido hindú: las «cualidades» (guṇa) no cambian, cambian sus configuraciones. Thomas Mann lo advirtió: la esencia de la voluntad es el erotismo.

Sueños, pesadillas y abismos

Es asombroso, nos dice Borges, que cada mañana nos despertemos cuerdos, o relativamente cuerdos, después de haber vivido extravagantes aventuras oníricas.¹⁴ Después de haber estado un tiempo sin el cuerpo, como ocurre en el ensueño, y sin la mente, con sus manías e inclinaciones, como ocurre en el sueño profundo. Esas travesías nos enseñan al menos dos cosas. Una es que la mente no es individual (en el ensueño experimentamos una mente extendida, colectiva, capaz de sorprendernos, de jugar con nuestra mente individual, y también de aterrorizarnos). La otra, fundamental, es que «somos» sin el cuerpo y sin la mente. Es decir, que hay algo, llamémoslo «el Ser», que está ahí como sustrato de nuestro cuerpo y de nuestra mente. Que, al fin y a la postre, identificarnos con el cuerpo y con la mente es un reduccionismo, una pérdida, un error.

Boecio planteó el problema en aquella formidable *Consolación de la filosofía*. Un espectador asiste a una carrera de cuadrigas. Observa, desde su palco y en orden sucesivo, la salida, las vicisitudes de la competición, la llegada a la

meta. Pero es posible imaginar otro espectador que observa al primero y observa también la carrera. Otro yo único, el espectador del espectador. Pero esa contemplación ya no es sucesiva, sino instantánea. Ese Uno, ese otro espectador, lo observa todo de un solo vistazo, en su instantánea eternidad. Un desdoblamiento que permite el libre albedrío y el destino. Ese otro espectador que está detrás del espectador ya conoce nuestro destino. La historia es para él un juego, un *display*, una demostración. Pues bien, la propuesta india es que lo Real se reduce a ese otro espectador, único, que las upanişad llaman *ātman*. Y que se parece a un sueño profundo despierto, donde no hay mente, donde no existe la inquietud esencial de la mente, donde no hay cambio, donde todo es instante eterno, ahora. En el estado de sueño profundo, somos. Al despertar, sin embargo, la mente nos reclama y hace que olvidemos esa dicha supramental. Por eso nos levantamos malhumorados cuando hemos caído en un sueño muy profundo, sabedores de que hemos perdido aquella honda paz.

Solo hay un soñador cósmico, nos dice Schopenhauer. Alguien nos sueña. Y, cuando soñamos, nos confundimos parcialmente con él. De ahí la sospecha oriental de que la vida es sueño. Hay dos posibilidades. La de nuestro sentido común moderno, según el cual la vigilia es lo real y, dentro de esa realidad, hay un fenómeno extravagante llamado «sueño». O bien la idea de que la vigilia no es más que un sueño: un sueño creado por la mente. De acuerdo con esta perspectiva, es un error creer que la vigilia es real y el ensueño ficticio. Ambos son imaginarios, con ambos la mente construye la fábula de la existencia.

El laberinto y el espejo fueron sueños recurrentes en Borges. El primero plantea el enigma de la existencia: cómo escapar del ciclo interminable del renacer, marcado por el

sufrimiento. El segundo sugiere una solución planteando la existencia de dos yoes. Uno es la fuente; el otro, su reflejo en la mente. La mente es la que construye el ego, y el ego hace posible una visión del mundo. Mente, ego y mundo, desde esta perspectiva, serían equivalentes.

Los sueños son una expresión estética, quizá la más antigua. La imaginación como país de las almas, como fuente del mundo fenoménico. Una idea que explotará la mística del islam. En los sueños, la imaginación es teatro, espectador, actores, trama y decorados. ¿Quién imagina? Desde luego, no el individuo de la vigilia, que es quien «experimenta» los sueños. En el sueño somos todos los personajes, y otro tanto sucede en la vigilia, aunque es más difícil advertirlo. «Tú eres eso», dicen las upanişad. De ahí que haya sueños proféticos o que en sueños se puedan solucionar ciertos problemas intelectuales. Arquímedes, Ramanujan y Niels Bohr son buenos ejemplos.

Schopenhauer confunde el ātman con la voluntad eterna. Un desliz metafísico de importancia. La voluntad abandona por un instante la eterna noche inconsciente y se manifiesta en universo. Despierta a la vida en todos los seres individuales, para retornar después, tras ese penoso y efímero sueño, a la inconsciencia originaria. La voluntad es para él la cosa en sí, lo que hay detrás del fenómeno, detrás del mundo visible. La voluntad sigue al fenómeno como el cuerpo a su sombra. Desde esta perspectiva, el bien supremo es la negación de la voluntad, que se obra en la experiencia estética y en la experiencia extática de la contemplación pura. Hay una tercera vía: el deseo irónico. Contemplación pura de uno mismo, disociación del yo. Pero Schopenhauer no la considera. Apuesta por otra vía, la filosófica. Con ella puede sobrepasar el fenómeno para llegar a lo que se oculta tras la manifestación fenoménica:

la voluntad. Schopenhauer parece convencido de haber descifrado el enigma de la existencia y de haberlo hecho filosóficamente (que es lo mismo que decir «con un relato conceptual»). La «solución india» difiere (también nosotros). Lo inmediato, la cosa en sí, no es la voluntad. Lo inmediato es la consciencia, el saberse ser; la voluntad viene después.

Al margen de la experiencia del sujeto, el tiempo carece de sentido. Decir que los fenómenos podrían desaparecer, pero el tiempo no puede hacerlo, es un contrasentido. Kant asegura que la idea del movimiento, la idea del cambio y la transformación, solo es posible mediante la representación en el tiempo. Podemos intuirnos a nosotros mismos. El sujeto puede conocerse a Sí mismo como fenómeno. Pero ¿quién es el que conoce en este caso? ¿Es el sujeto la condición del tiempo o el tiempo la condición del sujeto? ¿Hay un sujeto fuera del tiempo y del espacio? De haberlo, habría que postular dos yoes: el sujeto empírico, que es fenómeno, y el sujeto trascendental, que permite abstraerse del fenómeno, que está fuera del espacio y del tiempo, como sostenía Novalis. Si aceptamos esto, el tiempo (como el espacio) ya no es una «intuición *a priori*», sino una inferencia derivada del «sujeto en sí», que es el sujeto trascendental, fruto de la abstracción del sujeto fenoménico. En todo caso, la dependencia mutua es evidente. Los dos yoes están en perpetuo diálogo. Un diálogo amoroso (o, al menos, debería serlo). Por eso podemos reírnos de nosotros mismos. Sin esta autoironía, toda filosofía es presuntuosa. Un no saber estar, un no aceptar nuestro lugar en el cosmos. Somos el centro del universo y, a la vez, un fenómeno fugaz e insignificante. Esos son nuestros yoes. Esa es la razón por la que hay déspotas y ególatras, y también humildes y discretos. Cada uno de ellos se decanta por uno de los yoes.

La sabiduría es llevarlos a la par, mantenerlos en equilibrio. Pero por encima de esa sabiduría hay otra: advertir que el yo central del universo no es «nuestro», sino que participamos de él. De hecho, no es un yo, es la unidad de todas las cosas. Está tanto en mí como en ti. Es tanto yo como tú: «Tú eres eso».

Lo que garantiza la frágil unidad del yo fenoménico no es que yo recuerde episodios del pasado, sino que los recuerde como si me hubieran sucedido «a mí». Así se erige y hace fuerte el «pensamiento yo», en la creencia (falsa) de que soy el mismo aquel al que le sucedió aquello. El «sujeto en sí» es solo un sujeto pensado, objetivo y, por tanto, sometido al tiempo que la propia mente ha creado para explicar los pensamientos discontinuos de la reflexión. Tanto el «sujeto en sí» como el tiempo son construcciones de la mente. De ahí partimos. La mente ha surgido del Sí mismo, dice la solución india. Y, con ella, el ego, el mundo. Pero ese surgimiento es dependencia. El Sí mismo quiso manifestarse y alumbró la mente. Pero el padre hace al hijo tanto como el hijo hace al padre. Ese es el relacionismo radical de Nāgārjuna. Esa es la revolución budista que emerge en el seno de la sociedad brahmánica. El hijo hace al padre. Consideración del hijo. Y de sus sufrimientos. De ahí al cristianismo hay un solo paso.

El tiempo no es un *a priori*, sino una inferencia de nuestra idea del «sujeto en sí» individual, una idea de la mente. Para la tradición india, la mente es el escollo. Cualquier concepción que tengamos de ella es una construcción mental. Es decir, exige lo que en filosofía se llama «petición de principio»: un consenso, un aceptar ciertas reglas de juego. La mente necesita de otras mentes para construir el mundo. Con ellas se erige una representación del mundo. Por eso la mente tiene una naturaleza extendida. No es nada por

sí misma. Lo que ha ocurrido con la filosofía moderna es que ha sustituido el Ser de los antiguos por el «conocer» de Kant o el «representar» de Schopenhauer.

No siempre fue así. Algunos filósofos europeos intuyeron el complejo enigma de la naturaleza de la mente. Hume optó por la solución budista, que funde el sujeto de conocimiento con el sujeto en sí, la consciencia con la mente (por decirlo según la terminología del *sāṃkhya*). La tarea, entonces, es hacerse una mente fuerte: compasiva, ecuánime, amorosa y simpática. Berkeley eligió una cultura mental de la percepción, que no resuelve el problema pero hace posible una convivencia lúdica. Kant barajó la idea de dos yoes, uno empírico y otro trascendental. Novalis intuyó que vivimos al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza, que lo eterno corta verticalmente la sucesión horizontal del tiempo, creando la encrucijada del ahora.

El verdadero problema del cambio no es que los objetos surjan y desaparezcan, sino que bajo ese continuo cambio debe haber algo que permanezca. Lo mudable no puede entenderse sin lo inmutable. Debajo del fenómeno debe haber una «cosa en sí», que es la reformulación kantiana del concepto de «sustancia». Hume niega que haya sustancias, como el budismo niega el *ātman*. No hay nada inmutable. Todo es cambio. Pero esa afirmación es un contrasentido. Para hablar de cambio necesitamos algo que no cambie. La mente no tiene una idea de sustancia. Lo que tiene es una colección de cualidades particulares. La idea del cambio, junto con sus auxiliares, la causa y el efecto, depende enteramente del concepto de sustancia. Y la sustancia, para la mente, es una petición de principio. El pez que se muerde la cola.

Para escapar del dualismo platónico, lo mejor es recurrir al tres. Los tres mundos de Kant: el mundo de las repre-

sentaciones (en el tiempo), intuitivo y experimentado como real; el mundo de las cosas en sí (en el espacio), trascendente e incognoscible; y el mundo de los fenómenos, sometidos a una regla, a la causalidad, o principio de razón (en el tiempo y en el espacio). Para salvar el realismo y no ser tachado de idealista, Kant propone su «idealismo trascendental», que concilia el primer mundo con el segundo mediante un tercer mundo, el de los fenómenos, puente entre las representaciones y las cosas en sí. El mundo de los fenómenos es real e independiente de nuestras representaciones. Kant quiere conservar, como Einstein frente a Bohr, la realidad objetiva del mundo, algo que Hume había negado. Pero ese mundo triple solo vale para la vigilia. En el ensueño, el fenómeno y la representación se confunden. El sujeto se integra con los objetos oníricos y los vive como si estuviera despierto. En el sueño profundo desaparece la «cosa en sí». Kant hace un gran esfuerzo para superar a Hume, que es, junto con Berkeley, el más budista de los pensadores modernos. Schopenhauer volverá a unificar el primer mundo y el tercero (las representaciones y los fenómenos), en un regreso al dualismo. El principio de razón, el espacio, el tiempo y la causalidad son funciones mentales que regulan las relaciones entre el sujeto y el objeto. Pero cuando tratamos de analizarlos, de objetivarlos, solo podemos hacerlo desde la razón misma. La mente no puede salir de sí misma y verse desde fuera. ¿O sí puede? En ese caso habría dos yoes: un «yo mental» y un «yo» que contempla al «yo mental».

La realidad, la cosa en sí, es inaccesible para la razón pura. Pero no lo es para la moral. Kant recurre a la libertad de hacer el bien, al imperativo categórico. La filosofía genuina no es la metafísica (las representaciones mentales no pueden escapar de sí mismas), sino la razón práctica. Kant recoge aquí toda la tradición luterana (en la que no

cree). La moral acude al rescate de la metafísica. En cierto sentido, es un giro análogo al que llevará a cabo el budismo. El discernimiento de la vacuidad se resuelve en compasión, en identificación afectiva, en ayuda de aquellos que sufren.

Esos tres mundos de la filosofía moderna toman en el budismo otra forma: el mundo sensible, que está regido por el deseo, por el tacto, el gusto y el olfato; el mundo de la materia sutil, hecho de representaciones, que es el bardo del budismo tibetano, el *barzaj* de los sufíes, un mundo donde se ve y se oye (los dos sentidos mediadores); y el mundo inmaterial, que en Platón sería el de los significados, pero aquí se corresponde con los estados meditativos más elevados, con el «resto arquetípico» que queda tras la disolución cósmica y prepara la nueva manifestación. Los tres mundos están aquí y ahora. Los tres configuran nuestra vida psicofísica. O, mejor, los tres son esa misma vida psicofísica.

Intuición

Kant se asoma en ocasiones a la idea de los dos yoes. A la idea de que la «consciencia empírica» está en contacto permanente con una «consciencia trascendental» (que precede a toda experiencia), con el yo como experiencia del origen. La «consciencia empírica» hace posible la síntesis de lo diverso en la intuición (de la que surgen las leyes de la naturaleza), mientras que la «consciencia trascendental» es su fundamento. En un pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma: «No importa si la representación de la consciencia trascendental es clara u oscura, ni siquiera si existe».¹⁵ En todo caso, hay que contar con ella, al margen de que se puedan percibir con claridad las dos consciencias o ambas se confundan en una sola. La imaginación establece la unidad de lo diverso en la intuición por medio de los conceptos. Los conceptos brotan del sedimento de la imaginación, pero su nutriente es la intuición.

El enredo de Kant se debe a que concibe el ser que existe como un ser en el espacio-tiempo, como «cosa en sí». El yo es inalcanzable. Solo puedo ser objeto para mí mismo en

el tiempo, o, dicho de otro modo, solo puedo ser para mí mismo una imaginación o un pensamiento de mí mismo. He aquí la confusión. La araña no puede quedar enredada en la tela que ella misma proyecta. La mente no puede abandonar su propia sombra. El problema que plantea Hume («busco al yo y no lo encuentro») parece irresoluble. Pero Kant no quiere caer en el idealismo escéptico de Hume, tampoco en el místico de Berkeley.

Kant considera exterior lo representado en el espacio e interior lo representado en el tiempo. Ahora bien, espacio y tiempo son formas *a priori* de la mente, están en nosotros. Lo que distingue las percepciones internas (representaciones) de los fenómenos es solamente el espacio. Las percepciones se hallan en el tiempo; los fenómenos, en el espacio. Para Kant, sin embargo, el espacio no es más que una forma mental, por lo que existir en el espacio no es existir externamente, sino estar alojado en la forma mental que llamamos «espacio». Mientras que el idealista empírico cree que el espacio es una forma externa a la mente, el idealista trascendental admite que el espacio es una forma mental. Lo que hace Kant es introducir el espacio en la mente: «El yo, representado por el sentido interno del tiempo, y los objetos en el espacio, fuera de mí, constituyen fenómenos específicamente distintos, pero no por ello son pensados como cosas distintas. El objeto trascendental (cosa en sí) que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el sujeto en sí que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento desconocido para nosotros que sirve de fundamento a la cosa en sí y al sujeto en sí». Un fundamento desconocido. Abre así la puerta, como hizo Einstein, a las variables ocultas. Solo podemos estar seguros de que hay pensamiento, de que hay algo que piensa. Como cuando decimos «llueve». La natu-

raleza del yo pensante es inaccesible. No se puede conocer «todavía». Ese «todavía» es una referencia a la «razón práctica» que solucionará las carencias de la razón pura.

Se puede establecer contacto con ese fundamento inaccesible mediante la intuición intelectual. Eso nos dice Fichte. Lo importante es no confundir conocimiento y realidad. El llamado «mundo sensible» es una creación del conocimiento. La realidad está más allá de la mera representación. En vano la encontraremos mediante el conocimiento. Pero hay un órgano para ello. Debemos despertarlo y vivificarlo para que ese contacto sea posible. El conocimiento no da el ser. El conocimiento es mediación, condicionamiento. Es necesario que el yo se vuelva sobre el Sí mismo. Que se «ensimisme». Esa intuición intelectual no está sujeta a las formas *a priori* del espacio y el tiempo: Actuar viéndose actuar. Sin adherirse al propósito de la acción. Sin tratar de comprender. Simplemente vivir.

Yoidad e individualidad son diferentes. El que actúa no es un ser individual, sino un foco o remolino de la mente del mundo. El que actúa no es un «individuo», como supone el realismo dogmático. El actuar en el que se afana el yo, y que solo se hace presente mediante la intuición intelectual, no coincide con el individuo. Desatender el objeto exterior y dirigir la atención al propio actuar. Percibirse percibir.

El yo que conoce no puede conocerse a sí mismo. Pero sí el yo que actúa si se ve actuar desde fuera. El yo que conoce es diferente del yo que es. Uno piensa y rige los mecanismos mentales, otro es consciente de los resultados de esos mecanismos. Solo se puede conocer al sujeto lógico en la medida en que no nos identificamos con él. Ese yo que mantiene la distancia es el fundamento.

Hay filosofías para las que la intuición es el modo primario y esencial del conocimiento. La intuición, en estos

casos, sería una visión o conocimiento directo, sin intermedios. Y esa intuición se contrapone al pensar discursivo, en el que median las palabras. Hay dos palabras sánscritas que dan cuenta de este tipo de conocimiento, *prajñā* y *pratyakṣa*. La primera se refiere al discernimiento, una facultad superior y perfectamente desarrollada mediante la cual uno reconoce lo que es cierto y lo que no lo es. En el contexto del budismo mādhyamika, es el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas y el reconocimiento de que ni surgen ni cesan. Una idea fundamental de Nāgārjuna que anticipa el fluir y la espontaneidad del taoísmo (todo está bien como está, no hay que apurarse). Es la capacidad de reconocer la vacuidad de las cosas y de darse cuenta de que todas ellas tienen la serenidad del nirvana, donde no hay inquietud posible. Lo contrario de *prajñā* no es la ignorancia iletrada, sino la ignorancia letrada, representada por el término *prapañca*, que significa «especular, elucubrar, imaginar sin mucho fundamento». Un término que en los textos pali se usa con el sentido de «divagación» o «verborrea». En sánscrito clásico, significa «elocuencia retórica, exagerada», con implicaciones peyorativas, y hace referencia al manierismo en el que suele caer el pensamiento excesivamente sofisticado. Pero hay un aspecto más general en el mahāyāna que alude a la ponderación, a la elección de dualidades. Una actividad que nutre el apego, la aversión y la duda. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que nos impide acceder a lo real. La mente y la fabricación mental como obstáculos. Se reconocen en el lenguaje tanto capacidades reveladoras como encubridoras.

La otra palabra para esa intuición directa, *pratyakṣa*, hace referencia en un sentido lato a lo que está presente, a lo que es visible y perceptible. Pero también a lo que es patente

y claro, evidente e inmediato. Alude a la percepción como uno de los cuatro medios de conocimiento válidos (según la lógica del nyāya), que nace del contacto de uno de los sentidos con su objeto, pero a veces se utiliza para designar cualquier forma de conocimiento inmediato, directo. Para que ese conocimiento sea posible, el «Sí mismo» (ātman) debe estar en contacto con la mente, la mente con el sentido y el sentido con su objeto.

En general, el pensamiento indio sitúa la intuición por encima de cualquier tipo de conocimiento verbal. Las filosofías «científicas» sospechan de la intuición (la consideran fuente de numerosas falacias) y tratan de sustituirla siempre que tienen ocasión por el razonamiento discursivo. Las filosofías «artísticas» (Schopenhauer, William James, Bergson), por el contrario, se apoyan en ella de un modo explícito. La clave de estas últimas filosofías es la destreza en transformar el flujo de la intuición en expresión: Sus defensores, en general, no sostienen que la intuición sea una operación indisolublemente ligada a la expresión, sino que esta última traiciona de algún modo a la intuición. No obstante, desde la perspectiva de la física más avanzada, la intuición es fundamental y previa a la matematización que acaba erigiendo una teoría. Los grandes descubrimientos en física en las primeras décadas del siglo xx fueron precedidos de grandes intuiciones que luego se revistieron del consiguiente formalismo matemático. Einstein y Bohr serían buenos ejemplos. Primero intuición (intuición es visión), luego abstracción. La intuición sería entonces pura inteligencia. Justo al revés de lo que ocurre con la abstracción, que permite conocer una cosa por la similitud, como la causa por el efecto. La originalidad de Schopenhauer, en sintonía con algunas corrientes del pensamiento indio, radica en derivar lo abstracto y discursivo de la intuición. Una po-

sición rechazada por la filosofía moderna pero confirmada posteriormente por la física.

La lógica, «nudas reglas para el trasiego de juicios», solo sirve para el escolástico, cuya manía es disputar y cuyo arte es el de la persuasión. Utilizar la lógica para la vida equivale a preguntar a la mecánica cómo dar un paseo. La pasión sigue siendo el agente más poderoso del mundo. Y la pasión es generalmente sinrazón.

Borges, ese gran irónico, veía en Schopenhauer al mejor de los filósofos: «Es aventurado pensar que una coordinación de palabras (otra cosa no son las filosofías) pueda parecerse mucho al Universo. También es aventurado pensar que de esas coordinaciones ilustres, alguna —siquiera de modo infinitesimal— no se parezca un poco más que otras. He examinado las que gozan de cierto crédito; me atrevo a asegurar que solo en la que formuló Schopenhauer he reconocido algún rasgo del Universo. Según esa doctrina, el mundo es una fábrica de la voluntad».¹⁶ Y en conversación con Giménez Zapiola: «Yo leí muchos libros de filosofía, y creo que si tuviera que atenerme a un libro ese libro sería *El mundo como voluntad y como representación*. Desde luego, el Universo sigue siendo misterioso, pero me parece que, de todas las doctrinas filosóficas, la de Schopenhauer es la que más se parece a una solución. Desde luego que no hay solución. Y si la hay, lo más probable es que no pueda ser dicha con palabras humanas. El Universo es tan complejo que no hay ninguna razón para que pueda ser expresado, sobre todo por algo tan casual como el lenguaje».¹⁷

La materia como experiencia mental

La materia es una experiencia de la sensibilidad. La mente es la que coordina la experiencia sensible, por lo que puede decirse que la materia es una experiencia mental. Pongamos un ejemplo. Esta mesa de madera. La veo mientras escribo. Si extendiendo las manos, puedo tocar su superficie pulida, sentir su dureza, golpearla con los nudillos y escuchar el sonido del impacto. Si me alejo veré que disminuye de tamaño. Si dejo que pase mucho tiempo, observaré el deterioro y la descomposición de la madera. La mesa ha sido primero una experiencia de la vista, el tacto y el oído. Una experiencia de la mente, que es el sexto sentido. Luego, conforme me he alejado de ella, la espacialidad y la temporalidad (que también son una experiencia mental) la han ido desdibujando. Tendemos a creer que la mesa está ahí cuando nos hemos ido. Ese es el legado de Newton. Las cosas existen en un entramado de espacio y tiempo, como en una jaula. Sin embargo, esa fue una suposición útil pero falaz. Un axioma que necesitaba Newton para explicar el movimiento. Esa retícula fija y absoluta ha sido desmentida

por la física posterior. Pero el sentido común no ha logrado todavía deshacerse de ella.

Si de la mesa pasamos a la partícula elemental, entonces vemos acentuarse la «mentalidad de la materia». La partícula elemental, que nadie ha visto, que se sustrae a nuestra sensibilidad, es captada por un contador Geiger o por una cámara de burbujas. Para construir estos dispositivos, estos ojos nuestros en el mundo subatómico, para poder medir las características de esa entidad llamada «electrón», necesitamos un instrumento de medida. Y para construirlo necesitamos una teoría. Una teoría elaborada y consensuada por los físicos teóricos más brillantes. Una teoría que procederá de la imaginación humana. El electrón es, en última instancia, un producto de la imaginación humana. Un híbrido, si se quiere, «naturaleza-cultura», como diría Latour. El electrón no es algo que esté ahí fuera, fuera de la mente, sino que forma parte de un constructo mental. Es algo que ha incorporado nuestra mente y en ella se mueve. Como la mesa, pero de un modo más elusivo y abstracto.

En lugar de aferrarnos a lo que existe, nos aferramos a lo que no existe. El problema es que no sabemos qué es real y qué no lo es. Nos preocupamos por el pasado y el futuro, sin darnos cuenta de la verdad del presente. No debería importarnos cuál fue el principio (*big bang*, Neolítico) o cuál será el fin (muerte térmica, Juicio Final). Tenemos el ahora. Ese ahora es la única certeza. Estamos vivos. Desde esta perspectiva, ni siquiera la muerte es segura. Los sabios sugieren que, si encontramos la verdad del ahora, conoceremos el principio y el fin. Por eso se dice que el principio y el fin son también una experiencia mental. Cualquier genealogía o profecía lo es.

Algunos párrafos de Berkeley y de Hume parecen extraídos de la literatura filosófica de la India. El más célebre,

de Hume, dice así: «En lo que a mí respecta, cuando pene- tro íntimamente en lo que llamo “yo mismo”, siempre tro- piezo con una u otra percepción particular, de frío o calor, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a “mí mismo” sin encontrar una percep- ción, y nunca observo nada más que la percepción».¹⁸ Im- plícitamente, se admite que hay un «pensamiento yo» que es como todos los demás, salvo en que a él se refieren todas las impresiones, todas las apropiaciones, todas las identi- ficaciones que ese «pensamiento yo» lleva a cabo en el pro- ceso mismo del vivir. ¿De qué impresión o percepción se deriva el «pensamiento yo»? «Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro “yo” es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que [...] sa- bemos con certeza de su perfecta unidad y simplicidad. [...], ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? [...] Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida [...]. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. [...] Y, en consecuencia, no existe tal idea.» Hume está afirmando que no hay ninguna impresión que sea un «pensamiento yo», que ese supuesto yo no es una realidad sustantiva. Aun así, ni siquiera él mismo, do- rado de un fino sentido para la autoironía, estaba seguro de esta radical afirmación. Nada hay más evidente que el yo, dirá en otro lugar, y, sin embargo, qué difícil resulta en- contrarlo y estabilizarlo. Resulta casi más fácil percibir las cosas, los objetos del mundo, en su circunstancia y limita- ción, que percibir al yo. Pero, al mismo tiempo, es lo más íntimo y evidente. De hecho, la percepción de los objetos del mundo (de la que se apropia continuamente el «pen- samiento yo») se engarza en el mismo «pensamiento yo»,

que no podría entenderse sin tal percepción. ¿Acaso podría haber yo sin experiencias? ¿Y qué es la experiencia sino un movimiento de apropiación o identificación del yo hacia la cosa? Cuesta entender el «pensamiento yo» sin los objetos supuestamente exteriores con los que se identifica o a los que se adapta. Pues bien, aislar el «pensamiento yo» es uno de los métodos de introspección que propone la cultura mental hindú. Una vez hecho esto, dicen lo sabios, se constatará su irrealdad. Y lo Real, el Sí mismo, ocupará su lugar. La deconstrucción del «pensamiento yo» equivale a la realización espiritual.

«No somos sino un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden con increíble rapidez y están en perpetuo flujo y movimiento.»¹⁹ Más adelante compara la mente con un teatro en cuyo escenario se representan sin cesar escenas que se mezclan y luego se desvanecen. La mente está hecha de imágenes, pero desconocemos el lugar donde se representan, o los materiales que las constituyen. De modo que la identidad que atribuimos a la mente es ficticia. Resulta de la unión de diversas impresiones que, cuando reflexionamos sobre ellas, se combinan con la imaginación. La memoria es la que establece la continuidad de la mente. Sobre ella se funda su supuesta identidad. Pero, si observamos bien la memoria, constatamos que no es del todo particular. Julio Cortázar da cuenta de esta intuición: «Jamás deberíamos hablar de nuestra memoria, porque si algo tiene es que no es nuestra; trabaja por su cuenta, nos ayuda engañándonos o quizá nos engaña para ayudarnos».²⁰

Memoria y reflexión constituyen el «pensamiento yo», que hay que diferenciar de la percepción objetiva. Una cosa es el hecho mismo de percibir y otra la sensación de que esa percepción es «nuestra». El yo es un producto de la imaginación que solo aparece cuando reflexionamos sobre

las percepciones, cuando el acto de consciencia ha pasado. Generalmente, no se produce al mismo tiempo que la percepción, sino en una reflexión posterior. La meditación soleada consiste en hacer coincidir el yo y la percepción, el ser consciente y el movimiento de reflexión que crea el «pensamiento yo», desentendiéndose de la agencia del hecho mismo de percibir. Como si fuera otro el que percibe a través nuestro.

Si consideramos el «pensamiento yo» como fundamento de lo real, entonces sería algo construido e imaginado con la reflexión y la memoria, no algo percibido. Con este giro, Hume despierta a Kant del sueño dogmático: «Dio a mis investigaciones filosóficas una dirección completamente distinta». Si a ello se añade que Hume había caracterizado la causalidad como «creencia» y «hábito», vemos hasta qué punto se tambalea el edificio de la filosofía ilustrada.

Lo que los antiguos llamaban «destino» hoy lo llamamos «leyes de la naturaleza». Pero en un universo donde todo está vivo, donde todo percibe y siente, no puede haber leyes, sino simplemente hábitos, sorpresas, modos de comportamiento. Los escolásticos, sin embargo, seguirán empeñados en sus leyes eternas, lógicas, matemáticas, como si estas no dependieran de nada. Habrá quienes lleven esa imperturbabilidad a la moralidad y sueñen con una ley moral universal. Como si las formas de vida pudieran unificarse, como si las necesidades de un tuareg y un inuit pudieran ser las mismas. Al mundo del fenómeno, que es el mundo de la representación y de las ciencias, le corresponde una relatividad total.

Pues ese mundo, matemático, lógico, procede de la intuición, de la perplejidad misma que brinda la existencia. «Tal como pasamos de la luz directa del Sol a la luz reflejada y prestada de la Luna, pasamos de la representación intuitiva

e inmediata, que se sustenta por sí misma, a la reflexión, a los conceptos abstractos y discursivos de la razón, los cuales solo poseen contenido a partir de aquel conocimiento intuitivo y en relación con él.» Schopenhauer sigue en este punto a Spinoza y anticipa a Kurt Gödel. La intuición no puede ser desmentida, dado que no brinda una opinión. En ella no hay preguntas. Es el movimiento interior que dará lugar a los conceptos abstractos y discursivos de la razón, que solo tienen contenido a partir del conocimiento intuitivo. Como si todas esas representaciones que llamamos «conocimiento», o «pensamiento», o «mente», fueran una emanación de la intuición, certera y penetrante, que los hindúes llaman «Sí mismo»...

Con ese conocimiento abstracto, con esa razón hija de la intuición, entra en el ámbito del conocimiento humano el error (que en la vida moral es la inquietud o el arrepentimiento). «Si en la representación intuitiva la verdad puede deformarse por un instante, en la representación abstracta el *error* puede imperar durante milenios, someter bajo su yugo a pueblos enteros, estrangular las más nobles emociones humanas e incluso hacer encadenar a quienes no se dejan embaucar como sus engañados esclavos. Y cuando las mentes sabias han sabido salir de ese error, su enseñanza se convierte en patrimonio de la humanidad.»

Nadie acierta con la esencia de la razón. Como decía Berkeley, «pocas personas piensan, pero todas quieren albergar opiniones». *Parole, parole, parole...* Una cosa es clara, el lenguaje es el instrumento de la razón. «Por eso en griego y en italiano “lenguaje” y “razón” se designan con la misma palabra: *logos, il discorso*.» También es sensato pensar que los conceptos, tan esenciales para el razonamiento, se encuentran ya en la mente cuando nos disponemos a pensar. Y se encuentran ahí porque los hemos escuchado.

Los conceptos son hijos de la lengua materna. Pero ¿qué hay de la invención de conceptos? ¿De dónde surge el concepto nuevo? Del lenguaje, sí, pero ¿de dónde más? La fuente de los conceptos es la intuición, una intuición imaginativa. Pero ocurre que los conceptos son radicalmente distintos de las representaciones intuitivas (aunque dependen de ellas). Es como si tuvieran dos naturalezas distintas, como si pertenecieran a dos mundos diferentes. La reflexión es una copia, una «reproducción» de un mundo intuitivo original. Esa es la magia del pensamiento, que surjan conceptos a partir de un material heterogéneo, la intuición. Schopenhauer acierta en la descripción: «La razón es de naturaleza femenina: solo puede dar a luz después de haber sido preñada. Por sí misma no tiene nada más que formas huérfanas en su operar».

Al modo hindú se diría: del Sí mismo (la intuición) brota la mente (el concepto). El camino de regreso a la fuente pasa por desarticular el concepto y sumergirse de nuevo en la intuición. Volvemos a encontrar aquí los dos yoes. La fuente es un yo-uno, impersonal; la mente es el yo particular, individual, que llamamos «alma» o «individuo». De ahí que Schopenhauer se acerque a la sensibilidad hindú en su apreciación de la lógica, que es la ciencia de los conceptos y sus relaciones. De ahí que la lógica carezca de utilidad práctica para el filósofo. Nadie se hace filósofo con el estudio de la lógica, como nadie se hace artista con el estudio de la estética, o santo con el estudio de la moral. En los tres casos hace falta la intuición, que es la fuente de la que emana la lógica. Kurt Gödel, un matemático que tenía algo de místico, supo ver que la lógica, la buena lógica, la creativa, está llena de intuiciones.

Ningún objeto sin sujeto

No se puede entender la solución india sin reconocer la dependencia mutua de sujeto y objeto. Las filosofías idealistas parten del sujeto; las filosofías materialistas, del objeto. Ambas yerran. No puede entenderse el sujeto sin el objeto, y viceversa. Postular uno es ya reconocer la presencia del otro.

El principio de razón (espacio, tiempo y causalidad) solo tiene validez para el fenómeno, es decir, para la representación. La filosofía occidental tiende a creer que el principio de razón es una eterna verdad de validez incondicionada que apunta a la realidad de las cosas. Con Kant se advierte que tiene validez solo para el fenómeno, el cual se aparece en el espacio y el tiempo en función de ciertas causas. De hecho, las causas perfilan su pasado y justifican su presencia. La esencia íntima del mundo es otra cosa. Tan equivocado es trasladar la cosa en sí al sujeto, a la manera de Fichte, como trasladarla al objeto, a la manera del materialismo. Veremos que la solución india se acerca a la postura de Fichte, pero con una diferencia esencial: hay dos yoes. El

yo fenoménico no es la cosa en sí, el yo fenoménico no es más que un «pensamiento» en el que se enraízan los demás (esto lo supo ver Hume). Pero detrás de ese yo hay otro yo, que no es personal, sino la fuente o el manantial del que surgen todos los yoes personales. Y ese yo, llamado «Sí mismo», que es trascendente e inmanente al tiempo, es la esencia que subyace a todos los fenómenos, situada en los bastidores de todas las representaciones. La cosa en sí no es la voluntad, como creía Schopenhauer. La voluntad es el motor del mundo, la tramoya y las pasiones que hacen posible el drama de la existencia, pero esa representación no puede entenderse sin alguien que la contemple, que la viva y experimente. Ese alguien no es el ego, sino el puruṣa del sāmkhya o el Sí mismo (ātman) de las upaniṣad. Ese alguien no es ya personal, sino cósmico (bráhmaṇ). La voluntad es el motor del mundo, no su esencia.

La deconstrucción más elegante del materialismo se la debemos a Schopenhauer. Permítanme citarlo en extenso, pues su crítica es tan fina como demoledora: «*Ningún objeto sin sujeto* es el principio que hace para siempre imposible todo materialismo. Soles y planetas sin un ojo que los vea y un entendimiento que los conozca se pueden, ciertamente, expresar con palabras: pero esas palabras representan una contradicción».²¹

«El materialismo establece la materia, y con ella el tiempo y el espacio, como lo que propiamente existe, pasando por alto la relación con el sujeto, aunque solo en ella tiene todo eso su existencia. Además, toma como hilo conductor la ley de la causalidad, por la que pretende avanzar considerándola un orden de las cosas existente por sí mismo, como una *verdad eterna*; pasando, pues, por alto el entendimiento, que es lo único en y para lo cual existe la causalidad. Luego intenta descubrir el estado primero y más

simple de la materia, para desarrollar a partir de él todos los demás, ascendiendo del simple mecanismo a la química, la polaridad, la vegetación, la animalidad: y, en el supuesto de que lo consiguiera, el último eslabón de la cadena sería la sensibilidad animal, el conocimiento, que aparecería, así, como una mera modificación de la materia, un estado de esta producido por la causalidad. Si siguiéramos hasta ahí al materialismo con representaciones intuitivas, al llegar con él a su cumbre experimentaríamos un repentino ataque de la inextinguible risa de los dioses del Olimpo; pues, como al despertar de un sueño, nos daríamos cuenta de que su resultado último, tan fatigosamente buscado, el conocimiento, estaba ya supuesto como condición inexcusable en el primer punto de partida, en la pura materia; con él nos habíamos imaginado que pensábamos la materia, pero de hecho no habíamos pensado nada más que el sujeto que representa la materia, el ojo que la ve, la mano que la siente, el entendimiento que la conoce. Así se descubriría inesperadamente la enorme petición de principio, pues de repente el último miembro se mostraría como el soporte del que pendía ya el primero, la cadena como un círculo.»²²

«El absurdo fundamental del materialismo consiste en que parte de lo *objetivo*, en que toma como fundamento explicativo último un ser *objetivo*, bien sea la *materia* [*Materie*] *in abstracto*, tal como es simplemente *pensada*, o bien ya ingresada en la forma, empíricamente dada, o sea, el *material* [*Stoff*]. [...] Tales cosas las toma como existentes en sí y de forma absoluta, para hacer surgir de ahí la naturaleza orgánica y al final el sujeto cognoscente, explicándolos así completamente; pero en verdad todo lo objetivo, ya en cuanto tal, está condicionado de diversas maneras por el sujeto cognoscente con las formas de su conocer y las tiene como supuesto, por lo que desaparece totalmente si se eli-

mina el sujeto. El materialismo es, pues, el intento de explicarnos lo inmediatamente dado a partir de lo dado de forma mediata. Todo lo que es objetivo, extenso y activo, o sea, todo lo material, que el materialismo considera un fundamento de sus explicaciones tan sólido que la reducción a él no puede dejar nada que desear (sobre todo cuando al final termina en la acción y reacción), todo eso, digo yo, es algo que se da de una forma sumamente mediata y condicionada, y que por lo tanto solo existe de forma relativa, pues ha pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro introduciéndose así en sus formas; tiempo, espacio y causalidad, solo en virtud de las cuales se presenta como extenso en el espacio y activo en el tiempo.»²³

A la aseveración (cuántica) de que al conocer modificamos la materia se contrapone, con igual derecho, lo opuesto: que toda materia es solo una modificación del conocimiento del sujeto en cuanto representación suya. El materialismo resulta entonces, como visión del mundo, algo manifiestamente imposible. «Toda ciencia (todo conocimiento sistemático que sigue el hilo conductor del principio de razón) nunca puede alcanzar la meta última ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria, pues jamás atiende a la esencia más íntima del mundo y no puede ir más allá de la representación. La ciencia solo nos enseña a conocer la relación de una representación con otra.»²⁴

Toda ciencia parte siempre de dos datos principales. Uno de ellos es el principio de razón en cualquiera de sus formas, en cuanto *organon*; el otro, su objeto particular en cuanto problema. La geometría tiene el espacio como problema y la razón de ser en él como *organon*; la aritmética tiene el tiempo como problema y la razón de ser en él como *organon*; la lógica tiene las relaciones entre conceptos como problema y la razón de conocer como *organon*; la historia

tiene los hechos acaecidos como problema y el motivo de esos hechos como *organon*. La ciencia natural tiene la materia como problema y la ley de causalidad como *organon*. «Por eso en ella se enfrentan dos estados extremos: el estado de la materia en el que esta es menos objeto inmediato del sujeto y aquel en el que lo es más: es decir, la materia muerta y bruta, el primer elemento, y luego el organismo humano. La ciencia natural investiga el primero como química y el segundo como fisiología. Pero hasta ahora ninguno de los dos extremos se ha alcanzado y solo se ha conseguido algo intermedio entre ambos. Y la perspectiva es bastante desesperanzadora. Los químicos, bajo el supuesto de que la división cualitativa de la materia no llegará hasta el infinito como la cuantitativa, intentan rebajar cada vez más la cifra de sus elementos, que ahora son aún unos sesenta; y si llegaran hasta dos, querrían reducirlos a uno solo. Pues la ley de la homogeneidad conduce a la hipótesis de un primer estado químico de la materia que ha precedido a todos los demás —los cuales no son esenciales a la materia en cuanto tal, sino solo formas accidentales, cualidades— y que es el único que conviene a la materia como tal. Por otra parte, no se puede comprender cómo ese elemento pudo experimentar un cambio químico, puesto que no existía un segundo elemento para actuar sobre él.»²⁵

Schopenhauer adelanta algunas de las tesis de la filosofía de la ciencia más reciente: «Cada vez se ve con más claridad que lo químico no puede reducirse a lo mecánico, ni lo orgánico a lo químico o a lo eléctrico».²⁶ Al constatar ese hecho, las ciencias se ven obligadas a silenciarlo, avergonzadas, para no perder su crédito. Y para seguir trabajando cada una de ellas en su propio corral.

Las ciencias llevan en sí, desde su nacimiento, su propia ceguera, ya que obvian el sujeto y las formas de conocer.

No hay objeto sin sujeto, insiste Schopenhauer, ese es el principio que hace imposible de una vez por todas el materialismo. Por otro lado, la ley de la causalidad y la investigación de la naturaleza nos llevan a suponer que cada estado organizado de la materia ha evolucionado de uno más simple. Cuarenta años antes de que Darwin publique *El origen de las especies*, Schopenhauer escribe: «Los animales han existido antes que los humanos, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que todos estos y lo inorgánico antes que lo orgánico; la masa originaria ha tenido que atravesar una larga serie de cambios antes de que se pudiera abrir el primer ojo. Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo; porque él es el mediador necesario del conocimiento, solo para él y en él existe el mundo, sin él no podría ni siquiera pensar, pues el mundo es propiamente representación y, en cuanto tal, precisa del sujeto cognoscente como soporte de su existencia; incluso aquella larga serie temporal llena de innumerables cambios y a través de la cual la materia se elevó de forma en forma hasta que finalmente nació el primer animal cognoscente, todo ese tiempo mismo solo es pensable en la identidad de una consciencia; él es su secuencia de representaciones y su forma de conocimiento, y fuera de ella pierde todo significado y no es nada. Así vemos, por un lado, que la existencia de todo el mundo depende necesariamente del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que este pueda ser; por otro lado, ese primer animal cognoscente es con la misma necesidad totalmente dependiente de una larga cadena de causas y efectos que le precede y en la que él mismo aparece como un pequeño eslabón. Este par de perspectivas contradictorias hacia las cuales somos llevados con igual necesidad lo podemos denominar "antinomia

de nuestra facultad cognitiva". Frente a ella, la cuádruple antinomia kantiana es una fantasmagoría infundada». ²⁷ Es cierto que las cuatro antinomias de Kant (que parecen sacadas de la tradición budista) —(1) la limitación del universo con respecto al espacio y el tiempo; (2) la teoría de que el todo consiste en átomos indivisibles; (3) el libre albedrío frente a la causalidad universal, y (4) la existencia de un ser necesario— pueden englobarse en la que plantea Schopenhauer, que constituye el enigma fundamental de cualquier modelo de universo.

El gran logro de Kant fue distinguir la cosa en sí del fenómeno. La cosa en sí resulta inaccesible, por lo que, en ese sentido, la filosofía reconoce sus limitaciones. El universo no se deja sondear, al menos hasta su médula o esencia. El tiempo, el espacio y la causalidad no incumben a la cosa en sí, sino al fenómeno. Constituyen el principio de razón, solo se aplican al fenómeno, que Schopenhauer llama «representación». Todo fenómeno es algo que nos representamos, para lo que acudimos a su situación en el espacio, su momento en el tiempo y las causas que lo han producido. Pero el fenómeno es solo una cara del mundo. La otra cara del mundo, su esencia más íntima, su núcleo, ha quedado intocada. Schopenhauer la llama «voluntad».

El mundo como representación comienza en el momento mismo en que se abre el primer ojo. Es decir, en el momento en que hay sensibilidad, seres sensibles; en el momento en que se inaugura la carrera de la percepción. Sin ese ojo que se abre no hay tiempo, ni tampoco conocimiento. «Por eso el tiempo carece de comienzo y todo comienzo está en él.» Es decir, está en el ahora, en el momento en que se forma la representación. Y al ser la forma más general de conocimiento —en la que se insertan todos los fenómenos, enlazados por la causalidad—, el tiempo, con

su infinitud hacia delante y hacia atrás, se da junto al primer instante de conocimiento. Ese primer presente depende del sujeto cognoscente; sin él no es nada. Y aunque se presenta como una consecuencia del pasado, no lo es. Esa es la magia de la percepción, que es también la magia del conocimiento. El conocimiento real es siempre ahora. Una intuición presente. Una magia del instante. Todo lo demás es palabrería, letra muerta. La filosofía genuina surge del asombro y la perplejidad ante lo que el mundo ofrece, no de un comentario de texto o de un sistema previo. La filosofía genuina precisa de la intuición.

La solución india

La intuición india de la que venimos hablando se puede formular del siguiente modo: hay una única realidad (ātman o Sí mismo). Todos los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor son manifestaciones indivisibles o apariencias en el seno de dicha realidad. El fin de la vida es trascender la ilusión de ser un individuo (independiente del resto de la realidad) con su propio cuerpo y su propia mente, llegar a «desidentificarse» del cuerpo y de la mente. ¿Con qué propósito? Para que pueda manifestarse el Sí mismo, que es lo que en verdad somos. Una apuesta radical, casi salvaje: deshacerse de la propia mente. Occidente ha permanecido atado a la idea de que conocimiento y pensamiento son afines. Para los hindúes, son opuestos. La sabiduría consiste en deshacerse del pensamiento. ¿Es esta una actitud irracional? No del todo. La filosofía ha tanteado desde sus orígenes la posibilidad de deconstruirse a sí misma. Hay razones para ello, y los hindúes las tienen. Trataremos de explicarlas aquí.

Se trata de entrar en contacto con el Sí mismo y aferrarse a él. ¿Cómo? Devolviendo la mente al corazón, que es de

donde ha salido. Ese corazón es, para entendernos, la sede del Sí mismo. Se trata de sumergirse en él y quedarse ahí. Es la fuente del Ser y de la paz. El «Ave de oro» de la que habla la *Upaniṣad del Amor (Maitrī)*, «que mora en nuestros pechos y en el Sol». Un centro espiritual que se sitúa (aparentemente, pues todo es apariencia) en el lado derecho del pecho, a unos dedos del eje central, a un palmo del ombligo y otro de la garganta. En el punto al que señalamos espontáneamente con el índice cuando alguien se dirige a nosotros y respondemos «¿yo?». No se trata de que el Sí mismo esté ahí (está en todas partes y en ninguna, pues no se encuentra restringido por las limitaciones del espacio y el tiempo), sino de que esta localización sirve de orientación y ayuda para que la mente se plantee la pregunta «¿quién soy yo?» o «¿de dónde proviene este yo?». Si logramos mantener la atención en el sentimiento interior del yo y excluir el resto de los pensamientos, si conseguimos mantener esa especie de autohipnosis, el pensamiento del «yo» comenzará a reabsorberse en el Centro-corazón.

Cuando se libera a la mente de todo pensamiento salvo del pensamiento del «yo», el poder del Sí mismo retira el pensamiento del «yo» (esa es la gracia) en el Centro-corazón y lo destruye por completo, hasta el punto de que no vuelve a aparecer. Aquí intervienen la fe y la confianza en el testimonio de los sabios. La confianza en que el Sí mismo cumplirá su parte una vez llegados a este punto. Esa es la realización y el establecimiento en el Sí mismo. El «yo» individual desaparece y su lugar lo ocupa el Sí mismo (ātman).

La verdad es una realización, una vivencia, algo que se hace evidente en el propio ser. La verdad no puede ser un texto, una ecuación, un conjunto de símbolos o un sacrificio ritual. Al que realiza la identidad con el Sí mismo se le llama *jñāni* (literalmente, «conocedor»). El cuerpo y la mente del

jñāni son atravesados por la irradiación del ātman. Ha alcanzado el centro de su propio ser, que es el centro mismo de todas las cosas y el centro mismo del universo. Ha reconocido la identidad suprema de los dos yoes, y para ello ha tenido que sacrificar uno. Pero realizar la verdad es una cosa, y guiar a otros hacia ella, otra. Uno puede ser hábil en lo primero y torpe en lo segundo. Por eso hay sabios silenciosos y retirados. Sin discípulos ni fieles. No todos los jñāni tienen la misma capacidad para guiar a los demás. Algunos no enseñan y carecen por completo de reconocimiento. Llevan vidas corrientes y anónimas.

El jñāni es uno con el Sí mismo. Ha devuelto su cuerpo-mente al origen, al principio del que surgió. En términos de Plotino, ha regresado al Uno del que emanó la infinita diversidad del cosmos. Aquí coinciden védicos y neoplatónicos. Ahora bien, ese viaje de regreso utiliza métodos distintos. Los griegos insisten en algún tipo de razonamiento o dialéctica; los indios, en desactivar o suspender la inercia de los procesos mentales. Dos modos de estar en el mundo, dos modos de resolver el enigma de la existencia, que definen dos civilizaciones.

El poder de la ilusión

A menudo se dice que para los hindúes este universo es una ilusión, un sueño. Esta afirmación no es del todo precisa. El mundo es una ilusión para el *jñāni*, no para la persona corriente. Es una ilusión desde la perspectiva de los seres que han realizado el Sí mismo, que han alcanzado la identificación definitiva con el Uno, gracias a que han logrado silenciar la mente.

En un viaje en barco a través del Atlántico, en cubierta, bajo la luz de la luna, Vivekānanda confiesa a sus discípulos: «Si toda esta ilusión es tan hermosa, pensad en la admirable belleza de la realidad que hay detrás de ella». Los hindúes llaman *māyā* a la manifestación divina. Lo que vemos es Dios filtrándose a través de la naturaleza. Es su modo de expresión. Un modo artístico. Dios como el gran poeta. No es un juez, tampoco un monarca o señor de la creación. Hay sitios oscuros en el universo, antros, callejones sin salida, abismos. Pero ahí también está lo divino. El arte de *māyā* consiste en que esa creación se autorregula. Las cuentas se ajustan sobre la marcha, no es necesario un juicio final. Se trata de un juego que no cesa.

Māyā no es engaño. Māyā es el mecanismo del mundo, el modo en el que funciona el mundo natural. Vivimos al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza. Māyā nos constituye, pero no solo somos māyā; la ilusión no lo es todo. Māyā es ilusión en los dos sentidos de la palabra. Por un lado, es algo no del todo real. Por el otro, es un factor ilusionante, atractivo, magnético. El término apenas aparece en los himnos védicos y las upaniṣad. Quien lo trae a la arena filosófica es Nāgārjuna. Śaṅkara lo incorpora después a su sistema. Māyā, decíamos, es el mecanismo del mundo natural. Y ese mundo natural es un mundo mental. El niño nace siendo optimista. Se ilusiona, se come el mundo. Eso es māyā. La fresca y natural espontaneidad de la juventud. La luminosidad interna que nos hace crecer, ambicionar, y se va apagando con los años. Ese impulso hace que nos aferremos a la vida. Māyā es también la contradicción del deseo, que busca su propia muerte. No se trata de una teoría que explique este mundo, sino del propio funcionamiento del mundo. Todos nos movemos en la contradicción del deseo, en una vida abocada a la muerte; eso es māyā. Es lo que los filósofos llaman «causalidad». Si uno se cree atado, vive atado, esclavizado. Si uno se cree libre, vive liberado. Eso también es māyā, el poder de la ilusión. Cada teoría produce su propia base empírica. Eso es la māyā de la ciencia. Los hechos no serían siquiera observables sin una teoría. La creencia es una profecía autocumplida. El positivismo lógico quedó arruinado cuando se comprobó que los enunciados derivados de la observación empírica vienen siempre cargados de teoría. Todo sistema formal es incompleto (Gödel), como todo conjunto de datos empíricos (Bohr). ¿Qué lo completa? La intención. Eso es māyā, el mundo del deseo y la ilusión. Māyā es el poder de manifestación y expresión del origen. El bien y el mal son māyā.

El bien es una cadena de oro; el mal, una cadena de hierro. Ambos nos hechizan. No hay placer sin dolor; eso es māyā. La vida misma es pérdida de equilibrio, tensión esencial. El placer no da la felicidad. Solo la da el conocimiento. Māyā no se puede conocer; cuando se la conoce (dicen los sabios), desaparece. Todos somos esclavos de māyā, nacemos y vivimos en māyā. Y, sin embargo, una voz interior nos dice que somos libres.

¿Qué hacer con la experiencia sensible? Practicar la meditación soleada (de la que nos ocuparemos en los capítulos finales). Lo que vemos, ¿es la pantalla que oculta al Sí mismo o la belleza que lo manifiesta?, ¿es un velo o una representación fabulosa? El Sí mismo está tanto ahí (en el velo) como detrás de él. Realizar el Sí mismo es simplemente no dejarse engatusar por el espejismo de la personalidad. «Nuestra individualidad es Dios.» Convencerse de que, aunque no lo parezca, ya somos libres. Nuestras desdichas son el efecto de un engaño: confundir la personalidad con ese otro Yo que la sostiene.

La magia de la unidad

La unidad fundamental de todas las cosas, uno de los grandes temas de la mística, resulta difícil de asumir para una mentalidad educada en el dualismo. El dualismo considera que el bien y el mal son sustancias separadas. Desde la perspectiva del vedānta, esto es absurdo. Hay una diferencia de grado y de disfraz, no de clase. Se trata de abandonar el mal y abandonar el bien. Una fuerza trata de expresarse a sí misma estando sujeta a determinadas circunstancias. La fuerza toma nuevos cuerpos, una y otra vez. «De muerte en muerte va aquel que ve aquí algún tipo de multiplicidad», dice la *Kaṭha upaniṣad*.²⁸

Los dualistas han gobernado las mentalidades durante mucho tiempo. Es hora de probar otra fórmula. Digamos: «No hay dos, sino Uno por doquier. [...] El dualista es débil, suplica ayuda a los cielos, no sabe que los cielos están en él. Cuando la persona se siente a sí misma una con el Ser infinito, desaparecen todos los temores».²⁹ Hay algo insensato y radical en la propuesta advaita. Esa es la solución india. Ambición no falta.

El dos viene del uno, también el 28 o el 324. Así hasta el infinito. Sin el uno no serían posibles los números. Esto se entiende bien. Pero hay más. No se trata tan solo de que estas cifras «vengan» después. Además de tener su origen en el uno, lo incorporan. Llevan el origen en su presente. También nuestra presencia es posible gracias al uno. Origen y presencia son una misma cosa. Están a la vez dentro y fuera del tiempo. Son aquello que no cambia y hace posible los cambios.

Los no dualistas estarían de acuerdo con la ecuación $1 = \infty$. «No hay individualidad salvo en lo infinito.» «No somos individuales todavía», afirma Vivekānanda.³⁰ El uno y el infinito son lo mismo, aunque, desplegados en el tiempo, no lo parezca. Somos seres universales y libres, aunque no lo sepamos. «No se alcanza ninguna perfección. Vosotros ya sois libres y perfectos.»³¹ Todo esto es difícil de comprender, pues no está al alcance del entendimiento. «Solo el espíritu es individual porque es infinito. Lo infinito no puede dividirse.»³² Hay una estricta unidad de todas las cosas, una reunión de todas las cosas en el uno. Este universo es uno e infinito. Y no hay nada más. No hay nada fuera. No hay afuera.

Los dualistas creen que Dios está fuera del universo, en algún cielo trascendental. Para los no dualistas, supone un error verlo tan lejano. Lo divino está en el interior de todas las cosas y, a la vez, todas las cosas están en lo divino. De ahí que no podamos concebirlo espacialmente. La geometría es en este caso impotente. El no dualista combina dos afirmaciones evangélicas: «En Él vivimos, nos movemos y existimos» y «El reino de Dios está dentro de vosotros». Y no encuentra contradicción entre ellas. Esa es la magia de la unidad.

Miríadas de seres y mundos integran la forma del cosmos. El Uno o Sí mismo carece de forma. Por eso es un mis-

terio. Ninguna forma puede dar cuenta de él. Y, como dice la *Bhagavadgītā*, no tiene motivos para actuar. La divinidad suprema no actúa, dirá Eckhart, no tiene nada que hacer. Emana el universo y lo recoge. Pero de un modo espontáneo, taoísta, sin porqué, como la rosa de Angelus Silesius. Y esos seres que emana son el Uno mismo, aunque ellos no lo saben. Saberlo es el objetivo final de la vida humana y de todas las vidas, la del tigre, la de la palmera y la del salmón.

El estado del jñāni es el de quien ha disuelto su ego en el Sí mismo, el de quien ha sido capaz de poner en suspenso su propia mente. Un estado que no se puede comprender. Ningún libro ni razonamiento lo alcanzan. Solo se puede vivir; es en la praxis donde se evidencia y manifiesta su realización, no en la teoría. Pero, para esclarecer los métodos, las palabras pueden ser útiles (aunque en general confundan). Octavio Paz lo decía de la poesía: «La poesía es el arte de ver a través de las palabras la otra cara de la realidad». Las palabras son un velo, un obstáculo, insisten en una estrategia equivocada (en la creencia de que lo real es accesible mediante el símbolo), pero pueden sugerir aquello que está más allá de ellas, aquello que carece de forma, que es manantial de todos los conocimientos y todas las sensibilidades. Obsérvese la diferencia con el planteamiento griego y hebreo. El *logos* es aquí un obstáculo formidable. Es enredo, confusión, ilusión pertinaz, siempre y cuando no sea capaz de ir más allá de Sí mismo, de borrarse o silenciarse.

Para definir la experiencia de la que estamos hablando es mejor la palabra *contemplación* que la palabra *mística*. Sin embargo, entender la experiencia mística (si tal cosa es posible) puede ayudar a aclarar las cosas. Vicente Fatone es, a mi modo de ver, el filósofo que más se ha acercado a esa comprensión, en parte por su profundo conocimiento de la lógica india del nyāya. Su «Definición de la mística»³³

arranca con dos citas. La primera es de Novalis: «Dios quiere dioses»; la segunda, de Plotino: «Vuelo del Único hacia el Único». Ambas ideas —una de la Antigüedad tardía, la otra romántica— entroncan con un concepto de la biología moderna, el *tropismo*, que es la tendencia natural de los seres a volverse hacia su fuente. Se corresponde con la *fonte* que usan el místico hebreo Ibn Gabirol y el cristiano Juan de la Cruz.³⁴ La mística es, fundamentalmente, experiencia. Y, como tal, no puede explicarse, de igual forma que la experiencia de nadar o la de ir en bicicleta. Y cuando, a pesar de todo, se explica, la explicación es torpe y ha de recurrir a alusiones indirectas. «Toda experiencia mística es incomunicable, pero no imparticipable.» Fatone subraya la diferencia entre hecho y doctrina, entre mística y misticismo. Lo que define la experiencia mística es el «sentimiento de independencia absoluta». Aquí brilla el conocedor del pensamiento hindú. La mística se contrapone así a la religión. Mientras que la mística es independencia, la religión es dependencia. La definición evita las implicaciones románticas (énfasis en lo afectivo): el místico como sentimental irredento. No es una «unión amorosa». No consiste en que el espíritu logre esto o aquello, no tiene nada que ver con los aspectos devocionales (estéticos) o ascéticos (éticos) del asunto. Se trata de la independencia misma del espíritu en su integridad. Aislar el espíritu de todo lo demás. Los filósofos del *sāṃkhya* llaman a este logro *kaivalya*, que significa precisamente eso, «aislamiento, independencia». En su siguiente afirmación, Fatone afina todavía más: «Esa independencia absoluta en que consiste la mística supone una liberación del pensamiento». Resuena aquí el objetivo primero del yoga de Patañjali: la detención de los procesos mentales. La lógica de la mística es, pues, una superación de otras lógicas, de toda lógica.

La lógica, nos dice Fatone, se desarrolla en cuatro momentos: el momento prelógico, el momento formal, el momento dialéctico y el momento místico. El primero es el llamado «pensamiento primitivo» y puede compararse al sueño con representaciones, donde todo es afirmación. El segundo, el momento formal, incorpora la negación. Un estadio regido por el principio de identidad. Lo que es, es, y lo que no es, no es. Y ambas cosas, el ser y la nada, son excluyentes, no pueden darse al mismo tiempo. El tercer momento es el dialéctico, donde se advierte que las cosas son una síntesis del ser y la nada, de lo que son en la actualidad y de lo que son en potencia. Nada hay en el mundo que no contenga tanto el ser como la nada. El puro ser sería como la pura nada. El no ser no es mero no ser, sino que está imbuido de la aspiración a ser. Los dos términos, que parecían incompatibles, resultan ahora complementarios. Afirmación y negación conviven en el devenir. La dialéctica obliga a afirmar y a negar tanto el ser como la nada. Gracias a esa afirmación y esa negación podemos explicar la transformación de las cosas. Lo que era imposible en el momento formal es ahora necesario. El ser y la nada puros no son sino fantasmas, creaciones irreales del lenguaje. Afirmación y negación no son términos enfrentados o completamente aislados y rígidos.

El cuarto y último momento de la lógica, el místico, significa la negación del momento dialéctico. El Origen (la *fonte*) no es el ser de Parménides del momento formal, ni el ser preñado de nada del momento dialéctico. El Origen no puede ser objeto de afirmación o de negación; ambas deben ser negadas. El Origen es la negación de toda afirmación y de toda negación. Esa es la irracionalidad de la mística. «Una irracionalidad que no es la negación de la lógica formal, de la lógica común, sino una negación de la lógica dialéctica y su superación.» El proceso mismo, la aspira-

ción del no ser al ser, también ha de negarse. Se podrían citar aquí tanto las upanişad como a Dionisio Areopagita. Se niegan todos los momentos posibles. El Origen ni es ni no es. El Origen, absolutamente independiente, excede todas las afirmaciones y todas las negaciones. «No quiere ser llamado Dios, ni Unidad, ni divinidad, no está inmóvil, ni en movimiento, no es tiniebla, ni es luz, ni es error, ni es verdad.» No admite ni negación ni afirmación alguna. La mística como redención del pensamiento.

El gurú interior

Hay un gurú en el interior de todas las cosas que coincide con el gurú supremo (que es el Sí mismo). ¿Quién eres tú en realidad? El yo es lo más evidente y lo más enigmático. Cada yo está recubierto de incontables máscaras. Esas máscaras son creación de la actividad mental que acompaña a nuestras acciones desde el momento en que nacemos, o quizá desde antes. El hecho de vivir y actuar crea incesantemente inclinaciones mentales que configuran nuestro itinerario vital. Es lo que Heráclito quería decir cuando pronunció aquella hermosa sentencia: «Carácter es destino». El destino es inamovible, pero el carácter no lo es. El carácter, que es la integral de todas esas inclinaciones, se esculpe mediante la «práctica» (sādhana).

En la mística sufí, la mente se funde en el Amor y se sumerge en la cavidad más íntima del Ser. Sin embargo, en el vedānta, más radical, el amor y la moral son solo una propedéutica. Esa caverna, según la tradición de Ramana, se encuentra en el lado derecho del pecho. En ese Centro-corazón brilla el Sí mismo. Cuando la mente logra reabsor-

berse en él, se abre el ojo de la sabiduría. Entonces, dicen los sabios, el mundo aparece como una ilusión. Un estado en el que ya no hay nada que conocer, pues solo existe el Sí mismo. Sería absurdo afirmar que uno «conoce» al Sí mismo. Gracias a la desaparición del ego, se «reconoce» lo que uno verdaderamente es. El Sí mismo no experimenta cambio alguno, simplemente deja de estar velado por las creaciones ilusorias de la mente, por los enredos del *logos*, que son los que erigen el ego.

El ego, la mente, es aparente pero necesario. Cumple una función de mediación. El ajñāni («ignorante») es víctima de su propio engaño. Somos muy hábiles a la hora de engañarnos a nosotros mismos, a la hora de crear distracciones, ambiciones, sueños, deseos. Esa es la fuente principal de nuestro potencial creativo: el autoengaño. Desde ese estado, uno cree que el estado de vigilia y el mundo son reales. Y el ego, o «personalidad», aparece como la realidad fundamental. Esa es la fuente de todos los idealismos que han asolado Europa. Y también, paradójicamente, de todos los objetivismos (que son el consenso de egos bien formados en su disciplina). Pero sin el ego no se podría llegar al Uno. Ese es el juego (experiencial, epistemológico) de la existencia. Deshacer esa ignorancia metafísica es la tarea de la vida. Cada cual precisa resolver ese misterio desde su propia configuración psicofísica particular (desde su propio ego). De ahí que no todos los caminos sean adecuados para este fin. El itinerario dependerá del punto de partida, de cada disposición particular. Puede ser mediante la devoción, mediante la acción solidaria, mediante la atención al Centro-corazón o mediante la pregunta «¿quién soy?», como propone Ramana.

La radicalidad del vedānta

El vedānta es radical en su no dualismo. Probablemente sea la más radical de las posturas vitales y filosóficas que ha conocido la humanidad. El universo en su conjunto es un gran acto de conocimiento. No hay una realidad divina independiente de ese acto de conocimiento, del hecho mismo de conocer. El universo es una indagación continua, una pregunta que hay que resolver. Y lo fascinante es que esa resolución no es un asunto mental, no es algo que haya que resolver con la mente. Al contrario, la mente es el obstáculo. Pues la mente se confunde con el universo. En el pensamiento indio, mente y materia forman un continuo. No se puede entender la mente sin la materia, ni la materia sin la mente (aunque ontológicamente la mente sea superior a la materia). El universo es mental y material al mismo tiempo. De ahí que su resolución o consumación (como diría el budista Vasubandhu) pase por desactivar o dejar en suspenso la mente.

Hay un factor oculto. No es ni interno ni externo. No está limitado ni por el espacio ni por el tiempo. Ambos, es-

pacio y tiempo, constituyen el *juego* para que el mundo sea. Las upaniṣad llaman *ātman* o «Sí mismo» a ese otro factor. El universo es su manifestación, su juego. El contacto con el Sí mismo es posible. Y ese contacto no es mental, sino que pasa por la desarticulación de la mente. Más que conocer, se trata de desaprender. Simone Weil, que estudió las upaniṣad, lo entendió. Ella hablaba de «decreación», de un desmantelamiento de la criatura mental que hemos erigido para abrírnos a lo que la antecede, a lo que antecede al yo. He ahí la radicalidad. Todo lo que digamos del universo, ya sea física, química o biológicamente, está muy bien, pero no deja de ser un juego de la mente consigo misma. Un nivel de experiencia mundano, útil, práctico, que mejora las condiciones de vida, pero en última instancia es en vano. Una distracción, una pérdida de tiempo. Todo lo que se ha escrito es, en este sentido, banal (este libro incluido). Pertenece al juego de la mente. Un juego interminable y, al fin y a la postre, desgraciado, insatisfactorio. Un diferir y un diferenciar infinito (por ponerlo en términos de Derrida) que no resuelve nada, sino que produce sin cesar nuevos enredos. La mente hace el nudo y la mente lo deshace. Esa es la visión advaita. Ninguno de los empeños de la mente encontrará una satisfacción cabal. La mente es la insatisfacción misma, siempre sacudida por la inquietud y amenazada por el temor. Cifrar el conocimiento en la mente es como colocar los caballos detrás del carro, por utilizar un ejemplo de la tradición.

Vicente Fatone y T. S. Eliot advirtieron la radicalidad, el extremismo, de la postura advaita. El planteamiento es una enmienda a la totalidad del conocimiento, tal y como lo entendemos en este lado del mundo. La historia de la filosofía occidental es una broma pesada y complicada. Pero el advaita no excluye otros planteamientos y visiones. De

un modo muy estratégico, los incorpora a su concepción radical, los integra en su sistema, pero volviéndolos dependientes y subordinados, colocándolos en un lugar inferior, caracterizado por la inmadurez cognitiva.

En ese acto total de conocimiento que es el universo, que no es sino el Sí mismo conociéndose, hay quienes han sido capaces de reconocer el juego. Y lo han hecho porque han logrado poner en suspenso sus propias mentes, hacerlas diáfanas, permitiendo que regresen al lugar del que proceden. Advirtiendo el juego, la ilusión, el truco, del universo mani-fiesto. Y dicen, los que lo han logrado, que esa realización, ese establecerse en el Sí mismo, no solo es el conocimiento supremo y la consumación del juego del mundo, sino que también supone establecerse en un estado de perpetua dicha que ya no es de uno, de una mente particular, sino de todas las cosas.

Obsérvense las diferencias con otros planteamientos de raigambre india. La práctica budista pretende erigir una mente compasiva, ecuánime, amorosa y simpática. Esa mente será el refugio interior del monje. Un lugar inexpugnable desde el cual ejercer el discernimiento y la compasión. Con el objetivo final de rescatar a los seres del sufrimiento. El budista busca su refugio en la mente, en un tipo de mente particular. La mente occidental, a través de las disciplinas científicas, busca su excelencia en los mundos simbólicos creados por las diversas ciencias y sus modos de aplicación empírica, que mejorarán las condiciones de vida, la productividad, la riqueza y la esperanza de vida. En ambos casos, ya sea en la interioridad meditativa del budista o en la exterioridad práctica del científico, el énfasis se pone en la mente. En el primer caso, en una mente simpática y equilibrada; en el segundo, en el desarrollo de un *logos* poderoso, capaz de mejorar las condiciones de vida externas. Unos

trabajan hacia dentro, los otros hacia fuera, pero ambos ponen sus esfuerzos en la mente. De ahí que el pensamiento occidental haya conectado más con el budismo que con el no dualismo hindú.

Se trata, en definitiva, de una labor de reconocimiento. Reconocer al Sí mismo, que ya somos aunque se haya oscurecido por la propia actividad mental, que lo oculta y no permite verlo. Hay cierta afinidad aquí con la doctrina platónica según la cual conocer es recordar. Conocer es descubrir algo que ya sabíamos y hemos olvidado. Además, se trata de una labor de desaprendizaje de todos los enredos, por muy útiles que sean, que fabrica la mente. Una labor de «descubrimiento», de quitar velos a algo que, aunque no está en ninguna parte, es mejor buscar dentro que fuera.

La realización del Sí mismo puede hacerse en el mundo, casado o soltero, mendigando la comida o ganándosela, con los ojos abiertos o con los ojos cerrados. ¿De qué sirve permanecer inactivo si la mente no lo está? El trabajo, ya sea en el hogar o en el bosque, del ciudadano o del monje, si se hace con desprendimiento, no afecta a quien lo lleva a cabo, no reactiva la atadura del karma. El ego es la fuente del pensamiento. Crea el cuerpo y el mundo. Tanto el padre de familia como el renunciante están sujetos a los obstáculos mentales que crea el ego. No resulta de ayuda cambiar de lugar (la aldea por el āśram); el único obstáculo es la mente, a la que debemos vencer, ya sea en la aldea o en el bosque. Pero la tradición advaita, por su radicalidad, ha sido desde sus orígenes una tradición monacal, de retiro y renuncia del mundo. La soledad como modo más efectivo para morar en el Sí mismo. Esa es la única «postura» (āsana) verdadera. No hay que hacer ningún esfuerzo por trabajar o por renunciar al mundo. El esfuerzo ata. Dado que nos identificamos con el propio cuerpo y la propia mente, creemos que

el trabajo que realizamos lo hacemos nosotros mismos. Esa es la gran ilusión. Frente a ella, la actitud adecuada es sentir que alguien realiza el trabajo a través nuestro, y entonces nos invade un completo desprendimiento y desapego de los frutos que puedan resultar de ese trabajo. Tal es precisamente la enseñanza de la *Bhagavadgītā*.

El Sí mismo existe aquí y ahora. Lo es todo. No hay nada ni nadie que exista aparte del Sí mismo. Lo único que hace falta es reconocerlo. De hecho, no hay nacimiento ni muerte, aunque lo parezca. Esa es la ilusión del mundo. Las cosas parecen surgir y perecer, pero en realidad «nada surge» (anutpāda). La idea es de Nāgārjuna y la recoge Śaṅkara. Es como andar en sueños. Ramana Maharshi pone el ejemplo del niño que es amamantado por la madre mientras duerme. Es igual que la persona que se duerme en el carro mientras los bueyes avanzan. El Sí mismo está siempre despierto y es comparable a la persona dormida en el carro. El estado de vigilia es el movimiento de los bueyes; el samādhi, su detención. El sueño profundo es el desuncir de los bueyes. Otro ejemplo es el cine. Las imágenes de la película no afectan a la pantalla ni la alteran. El espectador presta atención a las imágenes (a la ilusión), no a la pantalla. El Sí mismo es la pantalla, el «lugar» donde ocurre la ilusión del mundo. Los espectadores se recrean con las imágenes y se olvidan de la pantalla. Pero esas imágenes no podrían existir sin la pantalla, se perderían en el infinito. Ese es el poder de māyā, el de mantenernos deambulando de existencia en existencia, como el asno tras la zanahoria. Pero el Sí mismo lo comprende todo: la pantalla, las imágenes, el espectador, los actores, el operador, la luz, la sala y todo lo demás. Lo que ocurre es que confundimos el Sí mismo con nuestro cuerpo y nuestra mente, y creemos ser los protagonistas de nuestra vida. El ejemplo muestra

la radicalidad de la propuesta. Otro vive a través nuestro. Ese otro es el Sí mismo. El establecimiento en el Sí mismo combina la ausencia de actividad mental (propia del sueño profundo) con la consciencia del estado de vigilia.

La ilusión y el olvido

El poder de la manifestación es el poder de la ilusión. Ilusión en los dos sentidos, en el de ausencia de realidad y en el de entusiasmo. Lo que se manifiesta no es completamente real, pero ilusiona, despierta nuestro entusiasmo. Un texto medieval recurre a la metáfora del viento, que es capaz de avivar el fuego (de la mente), pero también de apagarlo. El viento y el fuego existen en continuidad, como lo hacen la consciencia y la mente, o el conocimiento y el pensamiento, siendo posible que el segundo se sumerja en el primero. De hecho, si no existieran en continuidad, si hubiera algún tipo de dualismo, esto no sería factible y la solución india no sería una solución. ¿Qué la confirma entonces? La experiencia de los sabios y algunos vislumbres de la experiencia propia.

La mente es hija del olvido. Olvida su fuente, la consciencia pura, y se deja distraer por su propio poder creativo: el mundo manifiesto. Es entonces cuando lo ilusionante se aparece como real. Y uno se dice a sí mismo: «Yo soy este cuerpo y esta mente», «tengo mis manías», «estos bienes

son míos», «estas facultades son mías», «estas ideas se me ocurren a mí», «estos deseos son míos, también estas repugnancias». Con todos estos materiales, el «pensamiento yo» va construyendo el ego, de ahí que se le llame el «hacedor del ego», *ahaṃ-kāra*. La mente forja la ilusión fenoménica a partir de la ilusión del yo. Pero se trata de un simple pensamiento (falto de autonomía), igual de ilusorio que todos los demás. Es como el joven que se cree independiente y vive en el lujoso apartamento que le paga su madre. Esa es la mente: inquieta, olvidadiza, desagradecida. Incapaz de reconocer que todo su ingenio, toda su maravillosa creatividad, es posible gracias a una luz prestada. Una luz que ella, la mente, refleja. Es como el artista que atribuye sus creaciones a su ego, no a la fuerza creativa que lo atraviesa (las «musas», que decía Homero). Lo que en otro lugar he llamado la «meditación soleada» es precisamente eso, saberse atravesado por fuerzas creativas y no apropiárselas, sino participar de ellas reconociendo su origen.

La inercia mental hace que atribuyamos realidad a una pseudorrealidad. Que aceptemos unas cosas y rechacemos otras. De ese modo la mente crea su propio mundo y lo proyecta. Vemos el mundo no como es, sino como somos. La mente es *samsara*. Y, al mismo tiempo, la mente es la llave de la liberación. Solo la mente puede desmontar la ilusión que ella misma crea. Los símiles de la literatura son ilustrativos: es como presionar una mano con la otra, morderse los dientes con los dientes, retorcer las piernas con las piernas.

El filósofo genuino no puede conformarse con la idea de que el yo es el cuerpo. El materialismo es demasiado ingenuo e inconsistente. Kant lo advirtió, pero no es necesario recurrir aquí al idealismo trascendental. La identificación del yo con el cuerpo se produce cuando la persona

se compara con los demás objetos del mundo. El realismo tradicional considera que el mundo fenoménico es lo único real. Pero la materia no es una cosa en sí, sino la experiencia mental de un sujeto. De hecho, el fenómeno solo puede ser real para la mente, para el yo pensante, por lo que luego no se puede definir esa mente con los atributos fenoménicos de la propia mente, como hacen las neurociencias actuales o el realismo ontológico tradicional. Esa circularidad es la que advirtió Kant y previamente reconocieron filósofos de la percepción como Berkeley o Hume. Si la mente proyecta o contempla la realidad fenoménica, no podemos incluirla en el mundo fenoménico como un objeto más. Si la mente, por así decirlo, «hace al objeto», no podemos tratarla como un objeto más. Los idealismos tradicionales tampoco resuelven la cuestión. Hacen de la mente una cosa en sí. Para evitarlo, Kant deja a la mente en una tierra de nadie, que denomina «trascendental». La solución india sigue otros derroteros. La mente es el nudo que ata el Sí mismo (ātman) al mundo fenoménico. Y todos los problemas surgen de identificar el yo pensante con el yo vivencial, de unificar mente y conocimiento.

De la falsa identificación del yo con el cuerpo surge la angustia existencial. La vida se convierte entonces en un paseo por el corredor de la muerte. El deseo de sobrevivir y perseverar en el ser multiplica la búsqueda de distracciones para olvidar el insoportable final. Y, a pesar de que vemos a nuestro alrededor que todo muere, algo en nosotros nos hace sospechar que somos inmortales. Esa es la magia de la condición humana: nunca acaba de aceptar la contradicción entre la eternidad del yo y la fugacidad del cuerpo. En este punto, las religiones tradicionales acuden al rescate. El cuerpo no se conserva, lo que se conserva es el «alma». A la luz de estas consideraciones, es un modo ingenuo de salvar

esa identidad que tanto tememos perder. La devoción recurre a la entrega amorosa del yo pensante al ser supremo. Pero hay otra vía, la «vía del conocimiento» (jñāna-mārga): ¿quién soy yo? Ambos caminos conducen al mismo fin. La elección dependerá del temperamento y las inclinaciones de cada cual. Descartada la identificación del yo con el cuerpo, el paso siguiente, el idealista, es identificar el yo con la mente. Este obstáculo es más difícil de superar. Conforme se avanza en la introspección, la mente aparece como el último objeto pensable. La cuestión es si resulta posible observar la mente desde fuera. Si lo es, ¿quién la observa? ¿Quién es ese otro yo que observa la mente? Indagar en la naturaleza de ese yo es lo que proponen Nisargadatta o Ramana Maharshi.

Si el cerebro fuera el fundamento de la mente, y la mente el fundamento de la consciencia, como pretende el materialismo neurocientífico, ¿cómo podría la mente ser objeto de esa misma consciencia? La experiencia misma de observar la propia mente, de ver lo que hace, de ver cómo asocia una cosa con otra, cómo se ramifica en sus pesquisas, desmiente la posibilidad misma de que la consciencia sea una creación de la mente. En este sentido, tres mil años de prácticas meditativas budistas, hindúes o jainas desmienten el paradigma moderno sobre las relaciones entre cerebro, mente y consciencia. La mente puede ser observada, puede hacerse objetiva (verse desde fuera, como hacemos con los objetos físicos). En la India, la mente es en cierto sentido automática e inconsciente. Es deseante por naturaleza, persigue ciertos objetos, huye de otros. La mente es simplemente eso, un conjunto de «inclinaciones» (vāsanā) hijas de «impresiones» (saṃskāra) sensibles o intelectuales previas. El término *vāsanā* hace referencia a aquello que impregna o perfuma la mente. Estas inclinaciones son causadas por

las aflicciones, la fructificación del karma y la experiencia misma del vivir. Colorean la mente con sus peculiaridades. Las *vāsanā* no tienen un comienzo, pues el deseo de vivir es eterno. El yoga nos dice que esa agitación continua que es la vida mental, esa marcha incesante, puede ralentizarse y aquietarse mediante la recitación de mantras y la respiración controlada. Pero nos dice algo más: que también puede contemplarse, observarse desde fuera. Esa observación es lo que Ramana llama *vicāra*, una indagación del yo que pretende ir más allá de lo mental. La mente en sí misma no es pensable, pero sí observable. Podemos verla actuar. Como el antropólogo a su tribu. De hecho, podemos observarla como si no fuera nuestra. En ese «como si» se cifran muchas de las técnicas de meditación más solventes.

La mente, gran creadora de fenómenos, es un fenómeno más; un fenómeno de primer orden, si se quiere. ¿Para quién? Para la consciencia. La energía del mecanismo de la mente es *buddhi*, una especie de luz mundana (se llama también «intelecto», pero creo que entonces se presta a confusión). *Buddhi* es algo así como el *noûs* del que hablaba Anaxágoras y que Aristóteles consideraba lo único eterno del alma. Es el elemento mundano más próximo a la consciencia original y donde mejor se refleja su luz. Carece de luz propia, como la Luna; todo su brillo es un reflejo de la luz del *puruṣa*. A la luz de la Luna se pueden ver muchas cosas, mientras que el Sol puede ser cegador. De esa luz se nutre el «pensamiento yo» que va a constituir la base de nuestra identidad. Ese constructor del yo se encuentra en la base de la experiencia mental y es el que la hace posible.

La mente tiene una faceta sensible y otra inteligible. La mente proyecta el espacio. Y el yo vivencial se ubica en él para experimentar el mundo desde dentro. Ese es el juego cósmico. Pero ese yo vivencial no pretende conocer los fe-

nómenos, lo que quiere es conocerse a sí mismo. O, mejor, juega a conocerse. El cosmos es más un juego que un afán. Un juego que puede tener consecuencias trágicas. El yo vivencial solo puede sentirse yo objetivo cuando la mente proyecta un espacio donde alojarlo. Ninguna geometría puede explicar esto, pues la geometría, como el espacio, es una creación mental. El ātman (yo vivencial) está en todas las cosas, y todas las cosas están en el ātman. El espacio no es algo que exista independientemente de los cuerpos (de mi cuerpo) ni de otros objetos del mundo. Leibniz supo verlo. El espacio no es ese gran vacío homogéneo que imaginó Newton y que luego Kant transformó en algo real y necesario. El espacio no es una forma *a priori* de la mente sensible. El yo pensante puede proyectar diferentes tipos de espacio. Lo hace durante el ensueño, también cuando cerramos los ojos e imaginamos. La teoría general de la relatividad confirma esta sospecha. El espacio depende de la situación del observador, de su contingencia. Durante el sueño profundo somos capaces de suprimir completamente el espacio. Si el espacio fuera algo real y necesario (como pretendía el idealismo trascendental), no podría surgir o desaparecer a voluntad del yo pensante, que lo pone y lo quita en diferentes momentos del día. El espacio no es un universal, sino una función del yo pensante; no es una forma *a priori* (universal y necesaria) de la mente, como creía Kant.

Con el tiempo, que es la forma de los objetos internos e ideales, todo esto se ve más claro. Bergson hablaba de «duración» y no de tiempo. Pues la duración remite a un yo pensante, lo que impide que el tiempo sea algo objetivo. El tiempo objetivo no existe, es una creación de la imaginación científica de Newton. Una creación muy práctica, por otro lado. Los relojes no miden un tiempo objetivo, miden a otros relojes.

Mientras que el yo pensante es temporal y se desenvuelve en el tiempo, el yo vivencial es intemporal e impersonal. Y para sentirse como pasado o futuro se sumerge en el tiempo, se baña en sus aguas, y se olvida de su naturaleza intemporal, de su eterno ahora. Ese es también el juego cósmico. Para contar hay que olvidarse de la unidad, fragmentar la realidad, reducirla a partes. La aritmética, el registro del tiempo, es posible si olvidamos la unidad. El tiempo tampoco puede ser una forma *a priori* universal, pues entonces no podríamos contraerlo (como ocurre en el ensueño), hacerlo desaparecer (como ocurre en el sueño profundo) ni ver cómo se expande o contrae según el sistema de referencia (como ocurre en la física relativista). Si el tiempo fuera homogéneo y universal, el viaje de ida no se nos haría más largo que el de vuelta. No podríamos experimentar sus contracciones o dilataciones cuando escuchamos música o fumamos hachís. No hay un mismo tiempo para todos. La intensidad con la que vivió Mozart no puede equipararse a la intensidad con la que vive el funcionario su jornada. En el cuento «El milagro secreto», Borges refuta convincentemente el tiempo homogéneo. Cualquier psiconauta sabe que el tiempo es moldeable como la arcilla. El tiempo es el modo que tiene el yo vivencial (intemporal y eterno) de sentirse individual y sucesivo, y experimentar el universo. Según este modelo, las Ideas platónicas no estarían fuera del tiempo, dado que el tiempo es una proyección del yo pensante, sino únicamente fuera del tiempo histórico y de la vigilia. Identificar el Ser con el tiempo fue el gran desliz de Heidegger. Luego reconoció su error, por eso nunca escribió la segunda parte de su gran obra. El yo pensante concibe sus representaciones como una sucesión en el tiempo, mientras que el espacio le permite asegurar la existencia de una realidad exterior.

Integración y subordinación

La premisa es no perturbar las creencias de nadie. Todas ellas son caminos hacia lo divino, incluso las formas inferiores de la devoción. El vedānta incorpora todos los grados de desarrollo, de los ínfimos a los supremos. Los dualistas creen que Dios está fuera del universo. Bien, no hay problema. Su Dios trascendente los ayudará a crecer. Para el advaita, es un error considerarlo tan lejano. Dios es lo más cercano. Cualquier idea de distancia o separación de lo divino no solo es una distorsión, sino que fomenta los credos excluyentes. El vedānta lo considera una postura aceptable, aunque no lo suficientemente madura. Estamos ante una estrategia clásica del brahmanismo: integración y subordinación dentro del propio sistema.

Dios no tiene favoritos, aunque haya quienes se crean los favoritos de Dios. Tampoco importa. El orgullo local sigue siendo una actitud común de los pueblos, pero no por ello deja de ser un paso hacia lo divino. Hay pueblos y personas que necesitan creer que gozan de privilegios exclusivos. El dualista teme el castigo. Su dios es un legislador

que imparte justicia. La devoción pretende amortiguar la ira divina. Para el vedānta (como para Spinoza), no es posible ofender a Dios, pero tampoco importa mucho si hay quienes creen que sí lo es. Insistimos, es un paso más, inferior si se quiere, pero legítimo, hacia lo divino.

Las diversas religiones y filosofías son «fases» dentro de un sistema omnicomprendivo. El vedānta afirma que el ser humano es divino, y no solo él: todo lo que vemos a nuestro alrededor es resultado de la consciencia divina. Somos como olas que se levantan en el océano de la consciencia. Cada individuo atesora en su interior ese infinito mar. Las diferencias entre los seres se deben a su diversa capacidad de manifestar su divinidad interior. En algunos resplandece, en otros está casi completamente oscurecida. El brillo de la percepción. Cada individuo aspira a lo divino (aunque no lo sepa). Cada cual ha de ser retratado no por lo que expresa, sino por aquello a lo que aspira. El vedānta no discute con aquellos que no aceptan la divinidad del individuo. Consciente o inconscientemente, cada persona trata de desplegar esa divinidad. Esos intentos están tras el ímpetu del criminal, la codicia del poderoso, la obstinación del ateo o la humildad del santo. Todos ellos buscan a su manera la unidad perdida. Todos ellos saben sin saberlo que esa unidad es posible. Unos la buscan por el camino del amor y la simpatía, otros por el del odio y el deseo ciego, y persiguen inconscientemente su propia ruina, su propia crisis y ataraxia.

El vedānta está convencido de que, en el fondo de nuestro ser, todos sabemos que somos uno con lo divino. «Tú eres uno con el ser universal», dicen las upaniṣad. De ahí que cada alma exista en tu alma, y cada cuerpo exista en tu cuerpo. Esa es la razón por la que al herir o injuriar a otro nos estamos hiriendo o injuriando a nosotros mismos. El torturador cree que tortura a otro, pero se tortura a sí

mismo. Cuando los ojos y el corazón se hayan purificado, la divinidad misma tomará el control de cada corazón y entonces expresará esa identidad oculta.

Vivekānanda solía decir que la persona ni nace, ni muere ni va al cielo, y que la reencarnación es un mito. Cada alma es omnipresente. ¿Adónde podría ir? «Tiene manos y pies por todas partes; ojos, oídos, cabezas y bocas por doquier; se yergue sobre el mundo mientras se introduce en cada rincón. Parece experimentar los efectos de la sensibilidad, pero está más allá de la percepción.»³⁵ Los nacimientos y muertes son cambios de naturaleza que confundimos con cambios en nosotros mismos. Todos los deseos son una ilusión, una distracción. «[Al espíritu] no lo hiere la espada, el fuego no lo quema, ni el agua lo moja o el viento lo seca. Inmune a los elementos, es firme y omnipresente, inamovible y eterno», dice la *Bhagavadgītā*.³⁶ Tampoco hay que albergar falsas esperanzas. La maldad del mundo no va a desaparecer. El río sigue fluyendo, los criminales seguirán en su empeño, no cejarán en su búsqueda inconsciente. Ese espíritu inmortal está más allá del bien y del mal, y nos pertenece. No hace falta una teodicea o justificación del mal, el mal es simplemente ignorancia (una idea muy socrática: si no se hace el bien es por ignorancia). Todas las éticas posibles se encuentran en el plano fenoménico. Lo Real, que es dicha y consciencia, las trasciende. «Yo soy Dios no puede decirse respecto a los sentidos. Si en este mundo uno dice que es Dios, ¿qué podría impedirle portarse mal? La afirmación de tu divinidad se aplica solo al nouméno. Si soy Dios, me hallo más allá de las inclinaciones de los sentidos. La moralidad no es el objetivo, sino el medio de alcanzar la libertad. El yoga es el camino que hace que las personas comprendan su divinidad.»³⁷

El Dios del vedānta

El vedānta solo concede tres atributos a lo divino: existencia, consciencia y gozo. Los tres son infinitos y los tres constituyen una unidad. A pesar de todas las guerras y calamidades, el universo es básicamente eso: un buen lugar, real, lleno de dicha y consciencia. El ideal humano es la capacidad de ver lo divino en todo. Se podría decir que Dios está en todo, pero es mejor utilizar la forma impersonal: lo divino está en todo. Esa infinitud de consciencia y dicha es el corazón de todas las cosas. Lo difícil es verlo cuando ladran los perros y nos atacan, cuando las cosas no salen como esperábamos. Desde esta perspectiva, carece de sentido pedirle cosas a Dios. Esa actitud es dualista. «Molestar a Dios con nuestras necesidades resulta ridículo. Es como si, teniendo una mina de diamantes, anduviésemos buscando vidrios.»⁸

¿Cómo ejercitarse en el vedānta? Mediante el conocimiento verdadero. ¿Y cuál es ese conocimiento verdadero? Que Yo soy Él. Lo anticiparon las upaniṣad: «Yo soy bráhma». Si digo que estoy separado de Él, miento. Si digo que

soy Él, no miento. Soy uno con Él, como soy uno con el aire y la luz que me rodean, con la tierra y con el agua que me constituye, con el fuego de la respiración que me anima. El universo es Él, y también el testigo, el eterno insomne, siempre despierto, que advierte todo lo que nos ocurre, que hace posible todas las experiencias.

Todas estas ideas tienen un efecto con relación a la profesión sacerdotal y a todo el comercio de los clérigos con los ritos, los sacramentos y los templos. Si los sacerdotes enseñaran esta idea no dual de lo divino, su oficio desaparecería. No les conviene. Hay muchos intereses creados. El vedānta, como hizo el budismo, proclama que cada cual es el templo más elevado, y antes habría que adorar lo vivo que a cualquier icono, templo o texto sagrado. «Los mahometanos dicen que no hay más Dios que Alá. El vedānta dice que solo hay Dios. Que el Dios vivo está en vosotros, y no obstante construís templos e iglesias y creéis toda clase de bobas fantasías. El único Dios que adorar es el alma humana en el cuerpo humano. También los animales son templos, pero el ser humano es el templo más elevado. Es el Taj Mahal de los templos.»³⁹

Una práctica que nada tiene que ver con la especulación teológica y metafísica. «La adoración de un Dios que está en los cielos no es mala, solo un paso hacia la verdad. Al que adoras como desconocido, al que buscas a través del universo, ha estado contigo todo el tiempo. Tú vives a través de Él, y Él es el eterno testigo del universo, siempre presente en el eterno Yo. Él es la luz y la vida del universo. Si no estuviese en ti, no verías el Sol. Brillando Él, tú ves el mundo.»⁴⁰ El conocimiento no está en los libros o los templos, está en la percepción, en la experiencia del ser. «Templos, iglesias y doctrinas son el jardín de infancia del conocimiento. Solo sirven para que el niño se haga lo bas-

tante fuerte para acceder a peldaños más elevados.»⁴¹ «Si queréis ser religiosos, no traspaséis el umbral de ninguna religión organizada. Son cien veces más nocivas que benéficas, porque impiden el desarrollo del individuo.»⁴²

Más que tener presente nuestra condición culpable y pecadora, conviene recordar nuestra naturaleza divina. Esa es la gran diferencia entre la solución india y las religiones abrahámicas. Es la enseñanza fundamental de las upaniṣad, que Vivekānanda describe como una fuerza capaz de vigorizar el mundo entero, como una filosofía inteligente, fortalecedora, brillante. Eso no significa abrazar el ocultismo. Las mayores verdades son las más simples, el misterio ha de vivirse sin voracidad.

Lo que hay de verdadero en este cuerpo y en esta mente no es el cuerpo o la mente. Lo que hay de verdadero y eterno es lo que los sostiene, su fundamento. Esa base, eterna y dichosa, es lo que el vedānta llama *ātman* o «Sí mismo». Vive en todo ser y piensa a través de todas las mentes. Y el conocimiento real consiste en hacerse sensible a ese *ātman*. No se trata de lograr nada. Ya somos el *ātman*, lo único que hay que hacer es tener la mente en paz, para que así el *ātman* pueda expresarse en nosotros. De este modo experimentaremos nuestra verdadera naturaleza. Para eso estamos aquí, para descubrir esa libertad íntima que nos habita. Cada vida es un grito de libertad. La libertad es la canción del alma.

La vía del conocimiento

La mancha que inclina a la mente a postular un dios se denomina *abhiniveśa*. Esta palabra sánscrita hace referencia a la voluntad de vivir, al «perseverar en el ser» (del que tanto hablaba Spinoza). El apego a la existencia individual (a una mente propia) es lo que nos hace imaginar ese dios. Una cuestión de supervivencia. Y proyecta sobre las cosas la idea de una creación gradual (véanse más adelante los tres modelos cosmológicos sobre la creación). Esa mancha oscurece la mente y hace que el yo vivencial quede eclipsado por el yo mental, por los contenidos de la mente (yo pensante, mundo, Dios), y no se reconozca a Sí mismo como lo que es: «Consciencia pura».

Creer en un mundo ahí fuera, en un mundo objetivo, supone creer también en un orden cósmico, en unas leyes que rigen los fenómenos en función del espacio, el tiempo y la causalidad (el principio de razón). Los devotos lo llaman «Dios» (Íśvara); los filósofos, «Logos»; los materialistas, «Materia»; los panteístas, «Naturaleza». No importa el término que utilicemos. Todos ellos son formas de fundar un

orden que haga posible el conocimiento. Pero todo ese conocimiento no son sino representaciones mentales.⁴³ Véase la circularidad del asunto. La semilla hace el árbol, que a su vez hace la semilla. El viento aviva el fuego y, al mismo tiempo, lo apaga. El huevo y la gallina. Se busca un fundamento de la actividad mental, pero ese fundamento es a su vez una representación mental. Lo mismo puede decirse del determinismo y la libertad. Forman una polaridad. Se suponen mutuamente. ¿Cómo salir del círculo? La solución india podría formularse así: ambas cosas ocurren, pero no le ocurren a un mismo sujeto. El sujeto mental está determinado; el sujeto de conocimiento es siempre libre, pues no se haya en el espacio ni en el tiempo, no está sometido a la causalidad, carece de origen, simplemente es.

El Dios creador del mundo, exterior al propio mundo del creyente, no es tan diferente de las leyes de la naturaleza del ateo. Estas últimas dan cuenta del cambio, sin cambiar ellas mismas. Moran en un cielo platónico y trascendente. Ambas concepciones son una construcción del yo pensante. Naturaleza, Dios, Logos (o Causa primera), Materia. No importa la denominación, en todos los casos son representaciones. Ese «Ente exterior» y trascendente es la coartada de la mente para seguir creyendo en un yo pensante e individual. Es, en cierto sentido, una justificación de sí misma y un deseo de supervivencia. Ese Ente exterior hace posible el sujeto pensante y su mundo de objetos. Son las leyes que garantizan el conocimiento, la actividad del físico, el químico o el biólogo.

Sobre la naturaleza de Dios se dicen cosas muy diversas, a menudo contradictorias. La justificación que se da es que se corresponden con los diferentes estados de evolución espiritual. A cada cual sus necesidades. A quienes adoran un Dios personal, llamado Ísvara, se les ofrece una explicación

antropomórfica. Se les dice que Dios creó el mundo, que lo sostiene con su energía divina, que da cuenta de las necesidades de los seres y que nada ocurre contra su voluntad. Existe Íśvara mientras uno imagine que es una persona individual. Cuando persiste la individualidad, a nivel personal o colectivo, hay un Dios que supervisa las actividades del mundo. En ausencia de individualidad, Íśvara no existe. Aparte de Íśvara, la tradición reconoce la existencia de incontables dioses, espíritus y demonios. Seres tan reales (o tan poco reales) como los individuos que los imaginan. Ocupan los estadios más elevados de la jerarquía mental, de ahí su poder. Una vez que se realiza el Ser y uno deja de sentirse un individuo, todos esos seres desaparecen. Eso dicen los sabios.

Pero por encima de esta visión hay otra que identifica a Dios con el Ser. De ahí que la realización del Ser sea la realización de Dios. No se trata de comprender qué es Dios, sino de experimentarse como Dios. De acuerdo con esta otra definición, más filosófica y experiencial, Dios se llama *bráhmaṇ*, y destacan las siguientes siete características:

1. Dios es inmanente y carece de forma.
2. Dios es existencia pura y consciencia pura.
3. El mundo manifiesto aparece en Dios y gracias a su poder.
4. Paradójicamente, Dios no crea y tampoco actúa, simplemente es.
5. Por tanto, Dios carece de deseos o de voluntad.
6. La individualidad es la ilusión de que no somos idénticos a Dios.
7. Cuando desaparece la ilusión, solo queda Dios.

Lo divino tiene dos aspectos, el «manifiesto» (*saguna*) y el «inmanifiesto» (*nirguna*). Dicho en términos del *sāṃkhya*,

el universo se despliega como una «emanación divina» (vyakta) y posteriormente «se repliega» (avyakta). Pero en ambos casos tiene como trasfondo y fundamento a bráhmaṇ, que puede tener cualidades (el universo que vemos, oímos y pensamos) y reposar en una especie de sueño profundo, que es el universo replegado entre un ciclo cósmico y el subsiguiente.

En líneas generales, hay dos formas de referirse a lo divino: como principio subyacente a todas las cosas (bráhmaṇ/ātman) o como dios personal y creador (īśvara). El primer modo de entenderlo incluye al segundo y se considera más sabio, pero lo asume con naturalidad.

Aspectos fundamentales de lo divino (bráhmaṇ/ātman):

1. Conocerse a uno mismo implica conocer a Dios.
2. Dios está dentro de uno mismo (también fuera).
3. El mejor acceso a Él es interior, que es un conocimiento inmediato.
4. La vía exterior (la de la ciencia) es una vía mediata.
5. La divagación de la mente impide conocer a Dios.
6. Dios siempre se manifiesta en primera persona, como un «yo».
7. Ese «yo» no es el ego o la mente, sino lo que hay detrás del ego y la mente.
8. Las preguntas sobre lo divino surgen cuando uno se identifica con el ego.
9. Filosofía y teología son producto del ego, de la actividad mental.
10. Dios es lo único que existe. El individuo es un fantasma.
11. Dios es como una reliquia en el corazón de cada criatura, pero no es divisible.
12. Dios es el Ser. Conocer a Dios, saberse Ser, es quitar obstáculos.

13. De los incontables nombres divinos, ninguno es apropiado.

14. La mejor definición de Dios es de Éxodo 3: «Yo soy el que está siendo».

15. El Sol sostiene la vida, se levanta a diario sin volición. Lo mismo vale para Dios, presencia benéfica.

16. Las acciones de los seres no afectan a Dios, como el río no afecta al sol.

17. Dios carece de voluntad, de ahí que no sea posible ir contra Dios.

18. El reino de Dios está dentro de uno, no en el séptimo cielo o fuera del cosmos.

19. Los textos sagrados dicen que Dios es omnisciente, pero Dios no sabe nada.

20. Dios es una unidad continua aparte de la cual nada existe que pueda ser conocido.

La vía de la devoción

La «vía de la devoción» (bhakti yoga) se presenta como un camino espiritual basado en la entrega amorosa y total a la divinidad. Kṛṣṇa enseña a Arjuna que el devoto, al ofrecer todas sus acciones y pensamientos a Dios, trasciende el ego y alcanza la «liberación» (mokṣa). Esta vía no depende del conocimiento especulativo ni de las acciones rituales, sino de una relación íntima y afectiva con lo divino. La bhakti integra el amor, la fe y la rendición como medios para superar la dualidad y unirse a lo divino.

Aspectos fundamentales de Dios (Īśvara):

1. Dios es personal.
2. Dios es el creador del universo.
3. Dios tiene individualidad de mente y cuerpo.
4. Dios tiene cuerpo, nombre y forma, que el devoto contempla en sus visiones.
5. Las formas y atributos de Dios son incontables y difieren en cada religión.
6. Dios es mortal, como lo son los diferentes dioses y diosas del panteón hindú.

7. Dios tiene consciencia trascendental y liberación interior.

8. Lo anterior es cierto para quienes no han realizado el Ser, para aquellos que creen en la existencia de almas individuales.

9. Desde el punto de vista de la verdad última, nada existe salvo el Ser, único y sin forma. Todas las formas de Dios de las diversas religiones son creaciones de la mente y, en última instancia, irreales. Las religiones varían según el punto de vista del buscador y de la cultura que las crea. Cada temperamento encontrará la que le resulte más afín.

10. Lo anterior no implica negar a Dios. Dios es una forma inspirada e inspiradora que ayuda a la realización del Ser.

11. Dios es el último escalón en la realización del Ser, lo último que desaparece a los ojos del sabio que ha realizado el Ser.

12. Dios reside en el corazón de los seres, no en un lugar sagrado (el monte Kailāsh o Vaikuṇṭha) o extracósmico. Hay quienes han visitado estos lugares. ¿Dónde están? Dentro de uno mismo. Son ámbitos creados por una mente entregada y devota. Desde el punto de vista del Ser, los dioses son ilusorios, creaciones mentales.

13. La fe corresponde a cosas que no se conocen. El Ser es autoevidente. No hay inconveniente en adorar a Dios con un nombre y una forma. Todo eso se desvanecerá cuando uno sepa realmente quién es.

La primera vía (ātman/bráhmaṇ) es la vía del conocimiento (jñāna). La segunda vía (īśvara) es la vía de la devoción (bhakti). La mente y las necesidades humanas han personificado lo primero en lo segundo. Ātman/bráhmaṇ carece de cualidades, mientras que īśvara tiene todos los

atributos de lo divino. La síntesis de una teología del absoluto, «inconcebible» (acintya) y «sin cualidades» (nirguṇa), y de un teísmo de carácter personal es uno de los grandes logros de la *Bhagavadgītā*. Esa reconciliación de opuestos satisface tanto el intelecto como el corazón. El «conocimiento» (jñāna) y la «devoción» (bhakti) constituyen una única realidad.

De la divina discreción: la mística hebrea imaginó un Dios extremadamente tímido, inaccesible, que se retiraba para que fuera posible el universo (pues de otro modo su luz arrasaría todas las cosas). Ramana Maharshi sostiene algo parecido, pero por otras razones. No se puede conocer a Dios porque, para hacerlo, no se puede conservar el individuo. Entonces, ¿quién lo conocería?

La creación del mundo

El Ser aparece como mundo. Es un hecho, estamos aquí. El Ser ha querido manifestarse. La misma verdad puede manifestarse de diferentes maneras. Para el jñāni, nada surge. No hay nacimiento ni muerte. No hay buscadores, ni atadura, ni liberación. Aquellos que encuentran dificultades para aceptar esta verdad pueden asumir los postulados del idealismo. Todo lo que se ve depende del que ve. Todo es representación. Aparte del que ve, no hay nada que ver.

Hay temperamentos que no soportan el idealismo y deben recurrir a otra idea de mundo. El mundo como creación progresiva, una evolución cósmica a partir de un origen (Dios o *big bang*). De la radiación primordial a las primeras partículas. De las estrellas a la materia orgánica y la vida. Cada modelo particular refleja un temperamento. El cosmos surge a la vez que el observador, pero hay observadores que lo entienden mejor si piensan que surgió hace mucho tiempo. El idealista no tiene problemas con la creación instantánea, que reproduce el mecanismo del ensueño.

—¿Cuál es el propósito de la creación?

—Que surja esa pregunta. La investigación lo llevará a la búsqueda del Ser y acabará cuando todo el no Ser haya sido descartado.⁴⁴

El mundo es su pensamiento. Los pensamientos son proyecciones. Cuando se ve el mundo, no se ve a uno mismo. Cuando se ve el Ser, no se ve el mundo. Es cierto que el mundo es una ilusión. También es cierto que el mundo es real. Ambas afirmaciones están asociadas a diferentes etapas del desarrollo espiritual; a diferentes temperamentos de una misma persona; a una transformación espiritual.

Le preguntaron a Ramana Maharshi si el mundo es real o irreal. Él dijo: «Es irreal si se ve aparte del Sí mismo y real si se ve como el Sí mismo».⁴⁵ El aspirante empieza con el postulado de que lo Real siempre existe. Luego elimina el mundo como irreal porque cambia sin cesar. El buscador finalmente llega al Ser y allí descubre que solo existe la unidad. Entonces, lo que había rechazado anteriormente como algo irreal se revela parte de la unidad. Dado que el mundo está absorbido por la realidad, también es real. El universo es real si se percibe con el Ser, con ese trasfondo de consciencia. El universo solo es irreal si lo consideramos sin ese trasfondo. Lo cual sería absurdo. Māyā y lo real son una y la misma cosa. Pues māyā no puede entenderse sin el Sí mismo.

El ego tiene que seguir, si ha de seguir la vida. ¿Cómo podría uno desembarazarse de sus gustos e inclinaciones, de sus miedos y aversiones? Lo que puede no seguir, y he aquí la «solución india», es la identificación con el ego, creer que uno es eso, ese conjunto de inclinaciones y deseos, ese cuerpo al que tales inclinaciones y deseos han dado forma, esa red de manías y obsesiones, éticas o villanas, solidarias

o narcisistas. Y entonces uno empieza a espiar al ego (sin juzgarlo) y a esbozar una sonrisa ante el espectáculo de sus afanes. Deseo irónico. Ese testigo que observa es la puerta de entrada a lo Real. No es lo Real mismo, pero desde ahí puede ocurrir que lo Real se manifieste.

La ilusión del mundo

La mente es una proyección del Sí mismo, como también lo es el mundo. Mundo y mente pueden identificarse. Ambos tienen su fuente en el Sí mismo. El fantasma del ego emerge del sueño profundo para luego sumergirse en él. El ego debe desaparecer. Sin esa desaparición periódica, la salud mental no es posible. Cuando despertamos, recuperamos nuestra identidad social. Se activan nuestra memoria, nuestras deudas y compromisos, nuestra personalidad. El olvido momentáneo de todas esas deudas nos ha hecho bien. Lo sentimos al despertar. De hecho, a veces nos entristece hacerlo, abandonar ese estado en el que la mente no estaba activa. En la vigilia vemos con los ojos; en el ensueño, con la mente del mundo (de la que participamos como individuos); en el sueño profundo dejamos de ver. ¿Quién es el sujeto que experimenta estos tres tipos de percepciones? El Sí mismo. El yo que está detrás del yo social y biológico. El otro yo. Ese otro yo que permanece latente en los tres estados mencionados. Y que, según los sabios, existe siempre. Y no solo eso, sino que también es consciente y feliz.

El otro yo, el fundamento del yo convencional, es como un océano, carece de límites. En ese océano flota una burbuja, el yo convencional, la personalidad, el «alma individual» (jīva). La burbuja también es agua. Cuando estalla, se mezcla con el océano. La metáfora es de un budista, pero aquí habla un hindú.

De modo que el trasfondo y fundamento de este universo puede entenderse como un yo sin fisuras, un testigo, un observador, que está tanto dentro como fuera. Recordemos que el ātman está en todas las cosas (estaría dentro de ellas), pero que también todas las cosas reposan en el ātman (este estaría fuera). De ahí que no pueda localizarse ni situarse en la historia, por no estar sometido a restricciones espaciales ni temporales. De ese yo sin fisuras aparecen burbujas, pequeños yoes que le pertenecen pero que gozan de cierta ilusión de independencia. La vida, con sus afanes y decepciones, es precisamente esa ilusión de independencia. Pero esa sería una vida falsa, no la vida plena, dichosa y consciente.

A menos que el mundo se considere irreal, la mente lo perseguirá en sus afanes. Ramana Maharshi sostiene que, como propedéutica, el buscador espiritual debe estimar que el mundo es ilusorio. Una buena estrategia para desprenderse de sus atractivos. Esa idea aparece formulada de manera explícita en varios pasajes de *Talks with Sri Ramana Maharshi*, especialmente en las conversaciones en las que se discute el grado de «realidad del mundo» (jagat) y el propósito provisional de considerarlo ilusorio. En la conversación 244 (27 de junio de 1936), Ramana explica que la enseñanza de que el mundo es irreal constituye un medio hábil, o «estrategia pedagógica» (upāya), para dirigir la mente hacia la fuente del yo. «El mundo es irreal si se lo ve como separado del Sí mismo. Pero cuando se realiza el Sí

mismo, el mundo se ve como parte de él y, por tanto, como real. La afirmación de que el mundo es irreal solo tiene como fin ayudar a apartar la atención de lo externo.» En la conversación 251 abunda en esta idea: «Decir que el mundo es una ilusión solo funciona para quienes no han visto su origen. Cuando se conoce su raíz, que es el Sí mismo, el mundo aparece como consciencia». Más adelante (516) sintetiza la doctrina madura: «El mundo es irreal si se ve aparte del Sí mismo, y real si se ve como el Sí mismo».⁴⁶ En estas conversaciones se hace explícito que el carácter ilusorio del mundo es un método de desapego preliminar y no una tesis ontológica última.

El estado original del mundo es «alegría y gozo» (ānanda). Este universo es un buen lugar en el que vivir. El Sí mismo es el sustrato de todas las experiencias. Tanto la existencia física como la experiencia mental dependen de su luz. Esa luz es un reflejo de la luminosidad del Ser. La luz reflejada permite la percepción de todas las cosas. El mundo no se puede ver en la oscuridad total de la ignorancia, pero tampoco en la luz total del Ser.

La liberación es darse cuenta de que uno no es el actor ni el experimentador. Una vez realizado el Ser, no hay nadie que pueda experimentar las consecuencias de las acciones pasadas. El juego del karma queda desactivado. El agente se hunde en su fuente y pierde su forma, como el río que desemboca en el mar. La única libertad del ser humano es la de buscar el conocimiento (jñāna) que haga posible su desidentificación con el cuerpo y con la mente. El libre albedrío está asociado a la idea de individuo. Sin individuo, ya no puede hablarse de libre albedrío, pues no hay sujeto que ejerza la libertad. «Solo hay dos vías para conquistar el destino o ser independiente de él. La primera es indagar para quién es el destino y descubrir que solo es para el

ego, no para el Ser, y que el ego no existe. La otra forma es entregarse por completo a la devoción a lo divino y decir continuamente: "Yo no, Señor, sino Tú", acabando así con el sentido del yo y de lo mío. Esa entrega nunca será total mientras el devoto quiera esto o lo otro del Señor. Acabar del todo con el ego es indispensable para conquistar el destino.»⁴⁷

Filiaciones budistas

En una obra titulada *Yuktiṣaṣṭika*, el pensador budista Nāgārjuna escribe: «Así pues, nada surge y nada cesa; sin embargo, por motivos prácticos, los budas hablan de un camino donde las cosas surgen y cesan». ⁴⁸ Un poco más adelante, lo explica más extensamente: «El sabio no habla de que “esto” o “aquello” es verdadero, pues tras investigar a fondo no percibe en ningún lado un “esto” o un “aquello”. Quienes se aferran a la idea de un yo o a la idea de que las cosas del mundo no son condicionadas, ¡ay!, quedan atrapados entre lo eterno y la nada. Quienes consideran que las cosas son condicionadas no caen en esas redes. Quienes ven que las cosas condicionadas son como el reflejo de la Luna en el agua, ni verdaderas ni falsas, ni existentes ni inexistentes, esos no quedan atrapados por las conjeturas. El deseo y el odio producen perniciosas teorías, tanto si uno considera que el mundo existe o que no existe. Cuando se comprende esto plenamente, esas ideas no aparecen y uno queda limpio de impurezas y conjeturas. Si se nos pregunta qué es eso que hay que conocer plenamente, respondemos: los que

Todo lo Conocen dijeron que lo que está sujeto a causas y condiciones en realidad “no nace” (anutpāda). En quien está dominado por una visión equivocada del mundo surgen el apego y las subsecuentes controversias. Sin embargo, las “grandes almas” (mahātman) no tienen tesis, y por ello no discuten. Pues, para quien carece de opiniones, ¿cómo podrá haber una opinión contraria?». ⁴⁹ En otro texto de la tradición del mahāyāna, uno de los más leídos e influyentes, el *Diálogo del diamante*, se dice: «Quien haya emprendido el camino en el vehículo de los bodhisattvas, Subhūti, debe generar en sí mismo este pensamiento: “Cuantos seres vivos haya en el ámbito de los seres vivos, que se puedan incluir bajo el concepto de ‘seres vivos’, ya sean nacidos de un huevo, del vientre materno o de la humedad cálida, o, milagrosamente, estén dotados de forma material o sean in-materiales, estén dotados de percepción o privados de ella, o ambas cosas al mismo tiempo, no importa lo vasto que pueda concebirse este ámbito de lo vivo, a todos ellos los haré apagar su afán en ese ámbito de la extinción en el que no queda nada por apagar”. Y así, aunque se haya apaciguado a una cantidad incontable de seres, ningún ser ha sido apaciguado. Y ¿por qué sucede esto? Si surgiera en un bodhisattva la idea de un ser, no sería entonces un bodhisattva. ¿Por qué? Porque no se puede llamar bodhisattva a aquel en quien surge la idea de un yo, de un ser vivo, de un principio vital o de una persona». ⁵⁰ Es posible que Gauḍapāda, maestro del maestro de Śaṅkara y considerado el fundador del vedānta advaita, fuera un pensador budista. Al margen de posibles filiaciones, en las que no vamos a entrar aquí, es evidente el parentesco entre el budismo mahāyāna y el vedānta advaita.

Decir que nada surge es decir que todo origen es una superstición. La ilusión del surgimiento afecta a nuestras

relaciones con las cosas, nos predispone contra su fugacidad. Nāgārjuna lo explica en el capítulo XIII de *Fundamentos de la vía media*.⁵¹ Si hablamos de cambio, tiene que haber algo que permanezca inmutable. El cambio presupone lo duradero y lo estable (una sustancia); son las características las que cambian. Paradójicamente, el cambio requiere de estabilidad. Nāgārjuna niega el cambio, lo considera mera apariencia, ilusión. Para los que conocen la verdadera realidad (los budas), nada surge. Es fácil reconocer la febril actividad del samsara, sufrirla, darla por sentada. Pero, para quien ha despertado y se ha establecido en el silencio, para el sabio, «nada surge» (anutpāda), todo vive en la paz del nirvana.

Nirvana es samsara.

Modelos de universo

Aunque la especulación cosmológica no siempre es recomendable, debido a que se presta a interminables discusiones y puede abocar a un intelectualismo estéril, se puede hablar de tres modelos de universo, que corresponderían a tres puntos de vista diferentes:

1. La «teoría de que nada surge» (ajāti-vāda), de que la creación del mundo nunca ha ocurrido. Este modelo nace de la visión del jñāni, que experimenta que nada ha llegado a existir y que nada ha dejado de existir. El tiempo y el espacio, la causa y el efecto, las interacciones de la física o los enlaces de la química, todos los componentes esenciales de los modelos de universo solo existen en la mente de los ajñāni, es decir, de aquellos que no han llegado al conocimiento de lo Real. La experiencia genuina del Ser revela la inexistencia de todos esos factores.

Este modelo no niega la realidad del mundo, sino el proceso creativo. Desde la perspectiva del ser realizado, no hay tal creación. El jñāni es consciente de que el mundo es real,

pero no como la interacción de la materia y la energía en el espacio-tiempo, sino como una aparición sin causa (espontánea) en el Ser. El sustrato de esta fabulosa aparición es idéntico a la realidad del Ser. El mundo es real no porque aparezca, sino porque la naturaleza de esa aparición es indisoluble del Ser. El ajñāni no es consciente de esta unidad. Construye un mundo ilusorio de objetos interrelacionados, producto de las impresiones sensoriales que recibe. Este punto de vista no tiene mayor realidad que un sueño. Es el sueño de la razón (espacio, tiempo y causalidad). Sobrepone una creación mental a la unidad del Ser. La diferencia entre la sabiduría y la ignorancia es que el mundo no es real si se percibe a través de la mente como un conjunto de objetos distintos, y es real si se experimenta directamente como una apariencia sobre el Ser.

No existen la disolución ni la creación, no hay nadie atado ni nadie liberado. Dicen los sabios que al establecido en el Ser le embargará esa sensación.

2. La «teoría de la creación simultánea» (dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda), también llamada «doctrina de la creación a través de la percepción». El mundo solo existe cuando se percibe. Como ocurre en el ensueño. El mundo se concibe como una construcción mental propia. Al no tener realidad objetiva, solo existe en la mente de quien lo observa. Así, la causa del universo es la mente y no los elementos cósmicos sutiles. La mente crea el mundo. Todos los objetos dependen para su existencia del vidente. El mundo solo existe cuando es percibido, es decir, cuando aparece el «pensamiento yo». Los buscadores genuinos pueden hacer suya esta teoría si tienen un interés genuino en la realización del Ser.

El mundo aparece para la persona común como producto de la mente que lo percibe. Cuando la mente no está, el

mundo deja de existir. La mente crea un mundo imaginario para sí misma. Desde el punto de vista del Ser, un yo imaginario crea un mundo imaginario. Por tanto, esta doctrina no contradice la doctrina de que nada surge. Esta doctrina no se considera la verdad completa, pero es una hipótesis de trabajo útil para el logro de la realización del Ser. Si uno advierte sin cesar que el mundo es una creación de la mente, entonces el mundo perderá su atractivo y será más fácil mantener la mente en el «pensamiento yo».

3. La «teoría de la creación gradual» (sṛṣṭi-dṛṣṭi-vāda). Es el modelo realista aceptado comúnmente. El mundo es una realidad objetiva gobernada por el principio de razón (espacio, tiempo y causalidad). El universo ha surgido de un acto único de creación. Esta teoría comprendería los modelos cosmológicos de la ciencia moderna (la gran explosión o *big bang* que dio origen al universo) y las cosmogonías tradicionales, ya sean occidentales u orientales.

Puede haber tantas teorías de la creación como se quiera. La razón es simple: todas se dirigen afuera, y el tiempo y el espacio son infinitos. Pero ese tiempo y ese espacio están solo en la mente. Si la mente se detiene, se trascienden el espacio y el tiempo. «Busca al que ve. La creación está en él.»¹² Los diferentes sabios han visto los diferentes aspectos de la misma verdad. De ahí la diversidad de las doctrinas, la diversidad de los métodos y los caminos.

Amor (bhakti)

El Sí mismo, la fuente, el origen (no importa como lo llamemos) es un gran imán. Cuando uno es sensible a ese magnetismo, entra en la locura del amor. Y ve amor por todas partes. Eso es bhakti yoga. Es por amor al ātman por lo que amamos las cosas de este mundo, a los seres queridos, a los maestros, las propiedades. Eso dice la *Gran upaniṣad del bosque*: «No se quiere al esposo sino por amor al ātman. No se quiere a la esposa sino por amor al ātman. No se quiere a los hijos sino por amor al ātman. No se quieren los bienes sino por amor al ātman. [...] Cuanto se ama es por amor al ātman».⁵³

El vedānta no reconoce el pecado, solo el error. Vivekānanda es claro al respecto. Por eso es una doctrina antipuritana. El único pecado (error) es sentirse pecador. Pensar que somos débiles, que somos criaturas desdichadas y pecadoras, que carecemos de poder, es el mayor de los errores. Una suerte de autohipnotismo complaciente. «Soñéis lo que soñéis, penséis lo que penséis, estáis creando. Si es el infierno, moriréis y veréis el infierno. Si es el mal y Sata-

nás, veréis a Satanás. Si son los fantasmas, veréis fantasmas. Seréis lo que penséis. Si tenéis que pensar, pensad en cosas buenas, tened grandes pensamientos. [...] Declarando que sois débiles os volvéis débiles.»¹⁴

No hay que hacer nada. Nada se puede obtener que no sea ya tuyo. Basta con retirar las sobreimposiciones, con tener la mente en paz. Hay quienes se obstinan en el asunto de la liberación. La persiguen mediante el esfuerzo y la voluntad. Meditan con intensidad durante meses y años, se frustran y se desesperan. El anhelo de realización impide alcanzarla. Si repasamos la vida de los grandes santos, observaremos que ninguno de ellos consiguió la realización mediante el esfuerzo. De hecho, la tradición repetirá hasta la saciedad que no hay nada que conseguir. Simplemente se trata de quitar obstáculos. Y entonces la realización aparece, como caída del cielo.

Destino, belleza, moral

Subyace una ley. Todo lo que hacemos repercute en nosotros. El criminal ignora este hecho fundamental de la vida. Todo lo que hacemos deja una huella mental que genera inclinaciones. Esas inclinaciones maduran antes o después, según la circunstancia, y configuran nuestro destino y nuestra evolución, tanto en un sentido físico como en uno mental. Solo hay una cosa que no produce inclinaciones, sino que destruye las inclinaciones. Los hindúes la llaman *tapas*; nosotros, «ascetismo». La práctica de *tapas* es un acopio de energía. El ayuno es el modo usual de quemar inclinaciones, aunque hay otros.

Hay algo que pasa de una vida a otra. Y no es el alma, sino una suerte de organismo mental que se sustancia en lo que los indios denominan «karma». Un cuerpo sutil, hecho de mente, se proyecta o se refleja en el nuevo ser que nacerá cuando el viejo haya muerto. No hay recuerdos de aquel del que recibimos este cuerpo sutil, hecho de mente, aunque algunos sabios vislumbran quiénes fueron. Pitágoras reconoció el escudo con el que había combatido en el sitio

de Troya. Empédocles recordó que fue doncella, ciervo y mudo pez. Algunos poetas van más allá y afirman que no hay forma en el universo que no haya sido la nuestra. Platón nos habla también de este asunto en el libro décimo de la *República*. Esa es la «elección» de cada destino particular que el soldado Er ve en un sueño. Cada uno de los seres, antes de beber en el río del Olvido, elige su destino. Una ilusión más. Parece elegirlo, pero ya lo eligió hace mucho tiempo. De hecho, lo fue tejiendo pacientemente con cada uno de sus actos. Plotino describía el paso de una vida a otra como dormir en diferentes lechos y en distintas posadas. Todos hemos tenido la sensación de haber vivido ya cierta situación o de haber estado ya en un lugar que visitamos por primera vez.

Para los hindúes, como para Aristóteles y los filósofos jonios, el universo es cíclico. Una concepción que Agustín de Hipona refutará en *La ciudad de Dios*. Desde entonces, para los cristianos el tiempo será lineal. Comienza con el pecado original y, tras un episodio violento y cósmico de redención, termina con el juicio sumarísimo de Dios, que decide el destino definitivo de cada uno de los seres. En ese momento el universo acaba, cesa la evolución y cesa la transformación. A los sabios orientales no les convence esa refutación. Les huele a maniquea. Debe haber una continuidad entre el bien y el mal, no una partición definitiva. El universo consta de un número infinito de kalpas de incontable duración. La historia del universo se compone de ciclos de manifestación y recogimiento. El universo se despliega y se recoge periódicamente. Cuando hace esto último, no hay nada que se manifieste. Solo el Sí mismo, que reposa profundamente dormido. Los textos sagrados admiten que en ese momento solo subsisten las palabras de los Vedas, que servirán de arquetipos para una nueva manifestación cósmica.

mica, para una nueva aparición de los seres y las cosas. Los dioses también desaparecen al final de cada ciclo cósmico y vuelven a surgir por la fuerza del karma.

El budismo adopta esta visión. Es una religión no teísta. No hay Dios, hay dioses, que surgen y desaparecen como los hombres, las plantas o los animales. Como la nube, el riachuelo o la montaña. Cada uno de ellos tiene unos motivos para ser lo que es. Cada uno de los seres ha tejido y sigue tejiendo su propio destino, su propio cuerpo sutil, ese organismo mental que llamamos «karma». Con nuestros deseos, nuestras acciones, nuestros ensueños. Solo durante el sueño profundo se detiene el telar. Los sabios son aquellos que pueden continuar con sus vidas sin que el telar se ponga en marcha de nuevo. Viven sin producir karma, sin crear nuevas manifestaciones de esa finísima estructura mental que a todos nos acompaña como una sombra y que daremos a otro ser en herencia. Ante esta situación, el budismo propone una «generosidad anónima». Conducir la vida según los preceptos budistas supone que otro herede un cuerpo sutil ascendente, más próximo a la realización del espíritu. Ese otro no sabrá quién fue su beneficiario, quién le concedió ese regalo secreto. Pero se sentirá profundamente agradecido. Así se construye la *saṅga*, que es como los budistas llaman a su «comunidad». Mediante una generosidad anónima.

Como dice Borges, el alfabeto del karma no tiene principio, pero puede tener un final. En esto coinciden budistas e hindúes, cuyas avenencias son mayores que sus desavenencias. Schopenhauer nos habla de una voluntad que se encarna en cada uno de los seres; Bergson y las *upaniṣad*, de un aliento vital; Bernard Shaw, de una fuerza vital; Nietzsche, de una voluntad de poder. Para Buda, la vida es un sueño, pero es posible despertar. ¿Despertar a qué?

Esa pregunta resulta ociosa, propia de alguien que no ha despertado. Una pregunta que distrae de la práctica que se recomienda, que es vivir la vida como si se tratara de un sueño, como si fuera otro el que percibe, a través nuestro, el mundo, como si fuera otro el que actúa, a través nuestro, en el mundo. Esta es una forma eficaz de deshacerse de la ilusión del yo. De lo que Borges llamaba la «nadería de la personalidad».

Se equivoca quien concibe el yo como el propietario de un conjunto de recuerdos. La memoria es un sueño más. Su vocación de apropiación hace que, siendo colectiva, se haga pasar por individual. El recuerdo es como la relectura de un libro cuyo texto se renueva, pues cambiamos incesantemente y ese libro, ese pasado, ya es otro, ya pertenece a otro. Borges sigue esta línea de razonamiento: «La memoria no es sino el nombre mediante el cual indicamos que, entre la innumerabilidad de todos los estados de consciencia, muchos acontecen de nuevo de forma borrosa».55 Pero también se engañan quienes conciben la personalidad como un conjunto privativo de deseos o intenciones. Los deseos son tan colectivos como los recuerdos. Creer en la personalidad como una enfilación de estados de ánimo que se van sumando unos a otros y van acumulándose es también una ensoñación. Sería mejor, recomiendan el budismo y la *Bhagavadgītā*, sentirse forastero con uno mismo. Sentir que es otro el que realiza la acción que llevamos a cabo. Es otro el que desea, es otro el que recuerda. Toda una irresponsabilidad. Vivir, al mismo tiempo, dentro y fuera de la naturaleza. Yo no soy la realidad que mis ojos abarcan o que mis oídos escuchan; tampoco lo que huelo, saboreo o toco. No soy mi actividad de ver, oír, tocar, oler o saborear. Tampoco los estados mentales asociados a esas sensaciones. Ni siquiera soy mi cuerpo, que es un fenómeno más entre otros. Tampoco

mi dicha o mi congoja. Todas esas afecciones caducan. Identificarse con ellas es como atrapar vientos. Oigamos a Borges de nuevo: «No hay un sujeto, lo que hay es una serie de estados mentales. Si digo “yo pienso”, estoy incurriendo en un error, porque supongo un sujeto constante y luego una obra de ese sujeto, que es el pensamiento. No es así. Habría que decir, apunta Hume, no “yo pienso”, sino “se piensa”, como se dice “llueve”. Al decir *llueve*, no pensamos que la lluvia realiza una acción; no, está *sucediendo* algo».¹⁶

Cada lengua es una experiencia colectiva, cognitiva, moral, artística. Las lenguas no son solo modos de expresión; son fenómenos estéticos y creativos. El hecho estético es indefinible, como la brisa marina en el rostro, el sabor de una fruta o la emoción del viajero. Lo sentimos de un modo inmediato. ¿Por qué explicarlo mediante otras cosas, utilizando intermediarios? Suponer que un lenguaje particular, el sánscrito o las matemáticas, puede coincidir o corresponderse con la realidad, es un espejismo creado por el patriotismo, por el orgullo local, que, cuando se desata, termina en provincianismo. Una cosa es la poesía y otra el sentir nacional. No entendamos esas provincias solo de modo geográfico. Esas provincias son también las áreas de conocimiento, cuyo alcance es limitado. Luego están los géneros. Si consideramos el universo como una obra de arte, la prosa no tiene por qué estar más cerca de la realidad que la poesía.

Pero no nos desviemos. Ese estado de expectativa ante lo que pasa por nuestra propia mente es el estado que recomienda la práctica budista. Para ejercitarlo no hace falta recluírse en un monasterio ni abandonar los quehaceres cotidianos. Basta con observarse constantemente uno mismo para constatar que no hay yo. Se trata de un ejercicio continuo de irrealidad. Nuestra vida pasada es tan ilusoria como la presente. Ese es el modo en que las ataduras, las deu-

das contraídas, pueden dejar de serlo. Todo empieza ahora. Cuando lo comprendamos, llegaremos a un estado de calma. A partir de ese momento, dicen los sabios, los actos ya no dejan sombras. Somos libres, siempre lo hemos sido. Seguiremos obrando el bien, dice el *Diálogo del diamante*, sin pensar que somos nosotros quienes lo obramos.

Es una limitación estudiar la filosofía históricamente, como lo es hacerlo con la poesía o la literatura. Está bien que Aristóteles dialogue con William James o con David Hume, o que, como decía aquel escritor americano, Oscar Wilde nos enseñe a leer a Shakespeare. T. S. Eliot lo dejó escrito en aquel brillante artículo titulado «Tradición y talento individual»: conforme avanza la poesía, o la filosofía, los héroes del pasado cambian de forma, pues el espacio que ocupan ha cambiado. De modo que podemos estudiar la influencia de Tagore en Plotino, pues desde Tagore podemos leer a Plotino de otro modo. En general, en la India no se estudia la filosofía ni la literatura históricamente, sino que los diferentes actores dialogan a la vez, en un mismo escenario. Todos ellos pertenecen al pasado, a una memoria colectiva que está muy presente en las deliberaciones de cualquiera que se asombre ante el espectáculo del mundo. Todo ocurrió en el pasado. Platón ha muerto, Bergson ha muerto, qué importa cuál de estos fantasmas sostuvo tales o cuales ideas. Lo importante es qué ideas barajamos hoy, ahora que nos toca vivir a nosotros.

La belleza, como la experiencia extática, es una sensación física. Algo que sentimos. No es el resultado de un juicio, de una ecuación, de seguir ciertas reglas. Todas esas cosas obturan la sensibilidad. La rosa es sin porqué, como decía el místico alemán. Y la belleza, apertura al ser.

Si uno puede liberarse de un deseo satisfaciéndolo, no hay daño en hacerlo. Pero en general no se erradican los de-

seos satisfaciéndolos. La satisfacción de una pasión le concede el derecho de volver. Intentar acabar con los deseos de esta forma es como soplar sobre el fuego. La represión abrupta tampoco funciona: tarde o temprano causará una reacción y los deseos resurgirán con mayor fuerza y tendrán consecuencias indeseables. La manera más adecuada de deshacerse de los deseos es observando e investigando, asombrándose hasta la perplejidad (que detiene la mente): ¿quién tiene ese deseo?, ¿cuál es su fuente? Si se encuentra, el deseo quedará desarraigado (carecerá de raíz) y ya no podrá desarrollarse. «Si un hombre tiene un fuerte deseo por la vida superior, entonces la inclinación sexual se irá extinguiendo.» Frente al vicio del remordimiento, el poder terapéutico del olvido: «Si ha cometido pecados de tipo sexual, no importa con tal de que no piense en ellos después de que los ha hecho. El Ser no es consciente de ningún pecado, y la renuncia al sexo es algo interno, no solamente del cuerpo». ¹⁷ «No hay sexo en el Ser. Sea el Ser, y entonces no tendrá problemas sexuales.» ¹⁸

El poder de la mente

Los poderes de la mente son como rayos de luz diseminados. Si se recogen y concentran, la mente muestra su propia luminosidad interna. Se dice a menudo que la mente se proyecta hacia el exterior de forma natural, pero no es del todo cierto. La mente es ya, en sí misma, exterior. Lo que experimentamos como una mente propia e individual es, de hecho, una mente extendida. Hay una continuidad mental que es universal. Mi mente, tu mente, todas las pequeñas mentes son fragmentos de esa mente universal. Como remolinos de agua en el mar. El tiempo empieza con la mente. También el espacio está en la mente. La causalidad no podría existir sin el tiempo. Sin la idea de la sucesión no podríamos hablar de causalidad. Esa fue la gran intuición del idealismo trascendental de Kant, que tiene puntos de contacto con esta propuesta, pero no acierta a encontrar la salida, o, mejor, propone una salida en falso: el imperativo categórico.

Esa continuidad de la mente hace que sean posibles la sincronicidad, la transmisión del pensamiento o el magne-

tismo de la personalidad. Parte de nuestra energía se dedica a mantener nuestro propio cuerpo y a influir en los demás. Hay personas que nos dejan indiferentes y otras por las que nos sentimos atraídos. Ese magnetismo es posible gracias a la mente extendida. Una persona que arroja o proyecta su imagen en los demás es una dinamo de fuerza. El rāja yoga pone al descubierto el funcionamiento de la mente extendida y el poder de ciertos remolinos. «Un hombre que controla su mente puede controlar las mentes ajenas. Si es puro, moral, tendrá el control de sí mismo. Y todas las mentes son lo mismo: diferentes partes de una Mente. El que conoce un pedazo de arcilla conoce toda la arcilla del universo.»¹⁹

¿Cómo ser un yogui? En primer lugar, nos dice Vivekānanda, el yogui debe tratar de vivir solo. La compañía de otros distrae la mente. No debe hablar mucho. No debe trabajar mucho. Todo ello son distracciones. No es posible controlar la mente después de un día duro de trabajo. Observando estas reglas se puede llegar a ser un yogui. No hace daño a nadie y beneficia al mundo. Tonifica el cuerpo y permite ver las cosas con mayor claridad. El carácter mejora, también la salud. La salud es uno de los primeros signos, así como una voz hermosa. No debe comer demasiado. Y si quiere hacer progresos rápidos, debe seguir una dieta estricta. Los órganos se afinan, la percepción se intensifica. Debe abandonar todas las discusiones y renunciar a toda charla inútil o frívola. También debe abandonar las distracciones de la actividad intelectual, que desequilibran la mente, y leer solo libros de personas que hayan alcanzado la realización espiritual.

La concentración/atención es la esencia de la sabiduría. Esa luz se logra mediante el «ardor» (tapas). Cuanta menos pasión se ponga en el trabajo, mejor. Aceptación y no exclusión. Esa es la postura del vedānta frente a las otras

religiones. La naturaleza quiere que reaccionemos, que devolvamos el golpe. Engaño por engaño, mentira por mentira. No devolver los golpes requiere una fuerza divina. «La persona que goza del cuadro es la que no ha ido con intención de comprarlo. Mira el cuadro y goza de él. El universo entero es un cuadro.»⁶⁰

La ilusión fecunda

Dice Ramana Maharshi: «No es correcto decir que la escuela de Śaṃkara, el advaita, niegue la existencia del mundo o lo considere irreal. De hecho, es más real para ellos que para otros. Ese mundo existirá siempre, mientras que para las otras escuelas tendrá un origen, un desarrollo y una decadencia, y como tal no puede ser real. Solo ellos dicen que el mundo como mundo no es real, pero que el mundo como bráhma es real. Todo es bráhma, no existe sino bráhma. De ahí que concedan más realidad al mundo que otras escuelas que creen en tres entidades (la vigilia es solo un tercio de la realidad), mientras que para el advaita el mundo como bráhma es la realidad: el mundo y lo real no son diferentes. Incluso a Dios, o bráhma, las otras escuelas le conceden un tercio de la soberanía. Las otras dos entidades limitan la realidad de Dios. Cuando Śaṃkara es llamado *māyāvādi*, se puede objetar: Śaṃkara dice que māyā no existe. El que niega la existencia de māyā no puede ser llamado *māyāvādi*. Son aquellos que aceptan su existencia y llaman a su producto, el mundo, la

“realidad”, los que deben ser llamados *māyāvādi*. Todas estas cosas son, por supuesto, discusiones inútiles. Tales discusiones son interminables. Lo que se debe hacer es encontrar el “yo”, sobre cuya existencia nadie tiene duda y que persiste cuando todo lo demás se desvanece, como durante el sueño profundo, y entonces ver si hay algún espacio para tales discusiones». ⁶¹ Elige la vía, el método, que te dé más paz.

«Solo después de experimentar el Sí mismo dentro, uno podrá ver el Sí mismo en todo. [...] Entonces no se ve nada como estando “aparte” del Sí mismo.» ⁶² En general, la receta para controlar la mente es la moderación. No dormir mucho. No hablar mucho. Comer moderadamente alimentos sátvicos. No hacer mucha actividad física. Hay que superar incluso la felicidad, el gozo, la sensación de estar disfrutando de ānanda. Entonces, dice el sabio, uno deviene lo real. O, mejor, el Uno deviene real, algo que ya era, pero que se expresa en la figura del sabio.

El objeto en sí es una quimera. Los objetos dependen del veedor. «¿Es eficaz bañarse en el Ganges? El Ganges está dentro de usted.» ⁶³

—¿Qué es la renunciación?

—El abandono del ego.

—¿No es acaso abandonar las posesiones?

—Al poseedor también. El ego es la raíz de las aflicciones, abandonándolo desaparecen. El ego es parte de la mente cósmica. ⁶⁴

El mundo es real. Pero hay que encontrar lo que hay detrás del mundo. Lo que unos llaman «ilusión», otros lo llaman «impermanencia», «mutabilidad», «cambio». «No hay ninguna absorción ni emisión de la fuerza divina. La fuerza

divina es usted. La idea de que la fuerza divina está fuera es solo imaginación.»⁶⁵

La meditación solo es posible si se mantiene el ego. En ella están el ego y el objeto en el que se medita. La meditación refuerza el ego. Mientras que el Sí mismo es solo uno. Al buscar el ego, es decir, la fuente, el ego desaparece. Lo que queda es el Sí mismo. Eso es el método directo.

«Hay un estado de olvido: el sueño profundo. Debe haber un testigo de ese estado. Pero para presenciar algo debe haber un sujeto y un objeto. Ambos son creaciones de la mente. La idea del testigo está en la mente. Si hubiera testigo del olvido, ¿diría “yo presencio el olvido”? Tú, con tu mente, acabas de decir que hay un testigo. ¿Quién era el testigo? Debes responder “yo”. ¿Quién es ese yo? Te estás identificando con el ego y dices “yo”. ¿Es este ego “yo” el testigo? La mente no puede ser testigo de sí misma. Realmente no hay nada que presenciar. La consciencia es ilimitada. Está simplemente siendo.»⁶⁶

No comprendemos lo que somos. Hay un final para lo que se observa. El Sí mismo no tiene nacimiento ni muerte, no lo tocan los elementos tierra, fuego, aire o agua. No le afectan, como no afecta a la Luna el movimiento del agua que la refleja.

La mente puede estar viva e inmersa en la «luz» (kevala), como un cubo lleno de agua sumergido en un pozo. También puede estar muerta y disuelta en el Sí mismo (sahaja), como un río que desemboca en el mar y pierde su identidad. En el primer caso la mente se puede recuperar; en el segundo, no. La intención refuerza la mente. Hay que actuar sin intención de hacerlo. *Wu-wei*, «actuar sin actuar».

La mente cósmica, al no estar limitada por el ego, no tiene nada separado de sí misma. La actividad es debilidad. La pasividad, fuerza. La mente cósmica, manifestándose en

algún ser excepcional, puede efectuar la unión en otros de la mente individual (débil) con la mente universal (fuerte). Por su excepcionalidad, a ese ser se le llama «gurú», o Dios manifiesto.

Si se identifica al Sí mismo con el cuerpo, uno se vuelve miserable. Uno es el Sí mismo, pero no es su cuerpo ni su mente. Ese es el mayor de los misterios. La mente es solo un montón de pensamientos. Los pensamientos surgen gracias a que hay un pensador. Examina a ese pensador. Busca el ego, o pensamiento raíz, del resto de los pensamientos. Busca su fuente. Si se lo aísla, desaparecerá. Y el Sí mismo ocupará su lugar.

Hay que aferrarse al yo puro después del sueño profundo, sin pensamientos que se adhieran a él. «No hay ninguna utilidad en discutir o clasificar las experiencias trascendentales cuando quien discute o clasifica no se ha despojado de sus limitaciones. Morar en lo real, no discutirlo. La mente será necesaria después, para comunicar la experiencia.»⁶⁷

El veedor, lo visto y la visión son todos uno, manifestación del Sí mismo. Uno es consciencia pura. Pero esa consciencia está recubierta de esperanzas, deseos, miedos, temores. Y todas esas adherencias no permiten advertir su naturaleza prístina. Vivimos con una consciencia enmascarada. Hay, por supuesto, una verdad de la máscara, que es el mundo fenoménico. Pero hay, también, algo detrás de la máscara. Eso es lo que se nos invita a descubrir. El sueño profundo implica el olvido de todas las diferencias. Es lo más parecido a la no dualidad, si es que podemos hablar de ello. Las gentes preparan cuidadosamente sus camas buscando esa felicidad. El sueño profundo es entrega, abandono a la causa original de uno mismo, que es la de todos. La fuente está en el corazón de todo lo vivo. Hay muchas

almas individuales, pero solo un alma suprema. Se insta a devenir la fuente misma. Esa es la sabiduría genuina. Decir que uno es parte de la fuente original puede sonar pretencioso; añadir que, al despojarse del ego, se deviene puro y que es posible, incluso en ese estado, retener la individualidad es quizá excesivo.

No existen grados de realidad; la realidad es única. Existen grados de experiencia. Pero, cualquiera que sea la experiencia, quien la experimenta es el Uno. La absorción intensa en el samādhi es la experiencia suprema. Antes de la paz perfecta hay temblor. Es el último resto del ego. Hay, no obstante, muchos grados del samādhi. Tantos como temperamentos o naturalezas. No entraremos en sus taxonomías.

Como todo es el Ser, el retiro es imposible e inconcebible. Fuera y dentro solo son posibles mientras haya sujeto y objeto. En cuanto al miedo a la muerte, el miedo es un pensamiento, una creación del ego. Si hubiera algo aparte del Ser, habría razones para el miedo. Pero uno es siempre la consciencia. Y la consciencia es nuestra naturaleza. Estamos siempre en el samādhi, aunque no lo sabemos.

La poesía, la música y el teatro, la experiencia de la belleza, hacen posible el gozo profundo y la quietud. Facilitan esa extraña sensación de que todo está en orden en el universo. La experiencia estética es como sumergirse en el Ser y experimentar la dicha inherente al Ser. Pero la asociación de ideas interrumpe y asocia ese gozo a otras cosas o hechos.

Entregarse a lo divino. La devoción genuina consiste en mantenerse como uno es, en el estado de Ser. Sin las máscaras de la personalidad. Sin las deudas del pasado. Parece imposible, pero los sabios dicen que es lo más fácil del mundo. No hay un yo individual que actúe o desee, solo existe el Ser y no hay nada aparte del Ser. Alejar la mente

del «yo quiero» y fijarla en el Ser. La atención constante a lo divino evita que la mente se identifique con el objeto del deseo, debilita el «pensamiento yo». Se desarrolla entonces la sensación de que solo lo divino existe y que el ego es un advenedizo. En la entrega completa no hay dualismo ni no dualismo. Llevar el ego a la fuente donde surgió y desaparecer en ella. La entrega total es imposible, pero la entrega parcial es siempre posible. La vía del amor guarda restos de dualidad entre el que ama y la entidad amada. El individuo no está separado de Dios. El amor es precisamente la forma de Dios. Si se rechaza todo, lo que queda es el Ser. Y el Ser es amor. El mundo está lleno de amor universal.

—Si el yo es una ilusión, ¿quién acaba con el yo?

—El yo acaba con la ilusión y se mantiene como yo. Esa es la paradoja de la realización del Ser. Los que lo han realizado no ven contradicción en ello.⁶⁸

Nosotros sí la vemos.

Ser es liberación

El juego entre ignorancia y conocimiento decanta las diferentes posiciones. Toda existencia es ignorancia (dice el budismo), todo es conocimiento (dice el vedānta). La verdad del Ser es que no hay conocedores ni ignorantes, solo conocimiento. Y ese conocimiento es como un juego.

Hay una percepción general de que el Ser está limitado al cuerpo y la mente. Se trata de una confusión. Si dejamos de alimentar esa idea, el Ser se manifestará. Si dejamos de imaginar que somos individuos, con un cuerpo y una mente, la consciencia pura hará acto de presencia. Es fundamental comprender que el Ser no es una meta. Ningún voluntarismo contribuye a este propósito. La consciencia es lo que queda cuando se descartan todas estas ideas limitantes. Uno ya es el Ser, pero lo identifica erróneamente con el ego. Esa es la fe del vedānta no dual. No hay aquí pesimismo alguno. Se trata de una fe poderosa y cargada de esperanza. «La existencia es lo mismo que la felicidad, y la felicidad es lo mismo que el Ser.»⁶⁹

Nadie se puede apartar del Ser. Estamos condenados a ser libres. Liberación es sinónimo de Ser. La liberación no

es salir de una prisión, es darse cuenta de que las ideas de prisión y cautiverio las crea la mente para mantener su estatus, su existencia, su juego. Por eso no hay liberación real posible; ya eres libre, pero crees que no lo eres. La prisión es tu propia creencia. El sabio no vive la diferencia entre «yo» y los «otros». El que no es sabio imagina el mundo como compuesto por «buscadores de lo real» y «conocedores de lo real» (ajñāni-jñāni).

El ego es el fundamento de la percepción del mundo. Pero cuando uno trata de buscar el ego, advierte que el ego no existe realmente. Uno advierte que solo existe el Ser. El problema surge cuando tratamos de objetivar al Ser. Del mismo modo que objetivamos los ojos cuando nos ponemos delante de un espejo y creemos que somos nosotros los que vemos a través de ellos. Estamos tan acostumbrados a objetivar todo lo que vemos y escuchamos que hemos perdido la sensibilidad hacia el Ser.

El sabio tamil lo explica del siguiente modo: «Así como el agua de una jarra refleja el enorme Sol dentro de sus límites, las inclinaciones o tendencias latentes de la mente, actuando como medio refractario, reciben la omniabarcante e infinita luz de la consciencia que surge del corazón. Este fenómeno es el reflejo llamado “mente”. Por solo ver este reflejo, el ignorante se engaña pensando que es un ser finito, el alma, el ser individual».⁷⁰ La ignorancia no tiene existencia propia. La ignorancia es una ilusión. Solo existe el conocimiento. Si hubiera una meta que alcanzar, no sería permanente. Intentamos llegar a la meta con el ego. Pero la meta existe antes del ego. Es la fuente del ego. No hay que ir, hay que regresar. Y dejando al ego en el camino. Es fácil decirlo...

Hay dos yoes: uno minúsculo y finito, otro omniabarcante e infinito. Debemos elegir nuestra identidad. «Si vemos el Ser como el ego, nos convertimos en el ego. Si lo

vemos como la mente, nos convertimos en la mente. Si lo vemos como el cuerpo, nos convertimos en el cuerpo. Es el pensamiento el que fabrica las diversas envolturas.»⁷¹

No somos diferentes a la realidad, pero imaginamos que lo somos. Ese es el hechizo de la mente. No se trata de matar la mente. Se trata de ver que no existe con autonomía (que es vacía, dirían los budistas). Pero si la mente no existiera, no podría hacer preguntas. Por lo tanto, hay que admitir su existencia, aunque esa existencia no es autónoma, se la debe al Ser. Y el Ser está ya realizado. «Tú eres el Ser, más allá del tiempo y del espacio. Tú existes, aun estando ausentes el tiempo y el espacio.»⁷²

El ser individual no existe en esencia. Es una creación de la mente. Esta es la que oscurece la percepción del Ser real. Cuando las inclinaciones de la mente han desaparecido, de modo espontáneo se realiza el Ser. No hay sujetos ni objetos en el Ser. Solo consciencia de existir. El universo es la manifestación de su poder inherente. La realidad es la consciencia que queda una vez que la ignorancia ha sido destruida. Dado que uno mismo es consciencia, no hay necesidad de llegar a ella o cultivarla. Únicamente hay que dejar de estar atentos a otras cosas que no sean ella misma. Dejar de percibir lo falso como verdadero. Atención a la atención. Consciencia de la consciencia.

Si se acepta la idea de que «yo soy el cuerpo», entonces los seres son múltiples. El estado en el cual dicha idea desaparece es el Ser. Es por ello por lo que el Ser se considera Uno. El mundo no existe sin el cuerpo, el cuerpo no existe sin la mente, la mente no existe sin la consciencia. Y la consciencia no existe sin el Ser. No se crea ni se logra nada. No hay nada más que el Ser. La liberación es nuestra verdadera naturaleza. La liberación no puede ser objeto de deseo. Si deseas la liberación, entonces te atas.

El Ser da su luz al ego, al intelecto, a la memoria, a la mente, sin que le afecten las idas y venidas de la mente, sus altibajos, su crecimiento o decadencia. La idea de que el Ser es el testigo está solo en la mente, no es la verdad del Ser. El hecho de ser el testigo significa que hay objetos que atestiguar. Tanto el testigo como los objetos son creaciones de la mente.

La mente no existe aparte del Ser. Pero el Ser sí puede existir aparte de la mente. El observador y lo observado: ambos constituyen la mente. Se trata de investigar si hay tal cosa como la mente. Entonces la mente se funde con el Ser y no quedan ni el observador ni lo observado. Lo real existe, es consciencia y dicha. El corazón es la sede de la consciencia. La consciencia no tiene actividad, siempre permanece atendiendo al Ser.

«Dios es una entidad desconocida. Además, Él es externo. Mientras que el Sí mismo está siempre contigo y eres tú. ¿Por qué dejar lo íntimo e ir en busca de lo externo?»⁷³ «Dios no es otro que el Sí mismo.»⁷⁴ La felicidad no es algo que haya que buscar. La felicidad es algo que se es.

«La mente nace del ego. El ego surge del Sí mismo. Busca la fuente del ego y el Sí mismo se revelará.»⁷⁵ Las personas difieren en cuanto al temperamento y a la maduración espiritual. No es posible ninguna instrucción en masa. No existe un remedio que funcione para todos los temperamentos, para los diversísimos itinerarios kármicos y configuraciones psicofísicas. Por eso carece de sentido hablar de un único camino o práctica. O de una práctica superior a otras.

—¿Por qué permite Dios el sufrimiento?

—El sufrimiento es el camino para la realización divina.⁷⁶

El-sueño indio parece irrealizable: una mente sin inclinaciones, sin rastros ni deudas del pasado. En la pregunta «¿quién soy yo?», lo que se acostumbra a entender por «yo» es el ego. No importa esa confusión. Se trata de buscar la fuente de ese yo-ego para constatar que carece de existencia independiente; que, por el contrario, se encuentra enraizado en el Yo real. Renunciación y realización son lo mismo: perderse en el Uno.

Desde cierto punto de vista, no hay nada irreal, solo existe el Sí mismo. No sabemos nada sobre el pasado ni el futuro. Nuestro problema es querer conocerlos. Un empeño que nos hace olvidar que existimos ahora. Conocimiento reglado: huida constante del ahora. «Hoy» es el Sí mismo, «ayer» es el cuerpo, «mañana» es la mente. Ni el cuerpo ni la mente son reales, solo existen respecto al hoy.

Hacemos tentativas para devenir libres como si estuviéramos esclavizados. Un error de perspectiva. El sabio tamil pone un ejemplo: «Un hombre cae dormido en la sala del āśram. Sueña que da la vuelta al mundo, que surca los océanos y atraviesa bosques, cordilleras y desiertos. Vive mil aventuras. Finalmente, divisa a lo lejos la colina de Arunachala y penetra en la sala del āśram. En ese momento despierta y descubre que no se ha movido del lugar donde se recostó. No ha regresado después de un gran esfuerzo a la sala, sino que siempre ha estado en la sala. Es exactamente así. Si nos preguntan por qué siendo libres nos sentimos esclavizados, respondo: ¿por qué estando en la sala el hombre imaginó que estaba viviendo aventuras por el mundo? Todo es mente o māyā».77

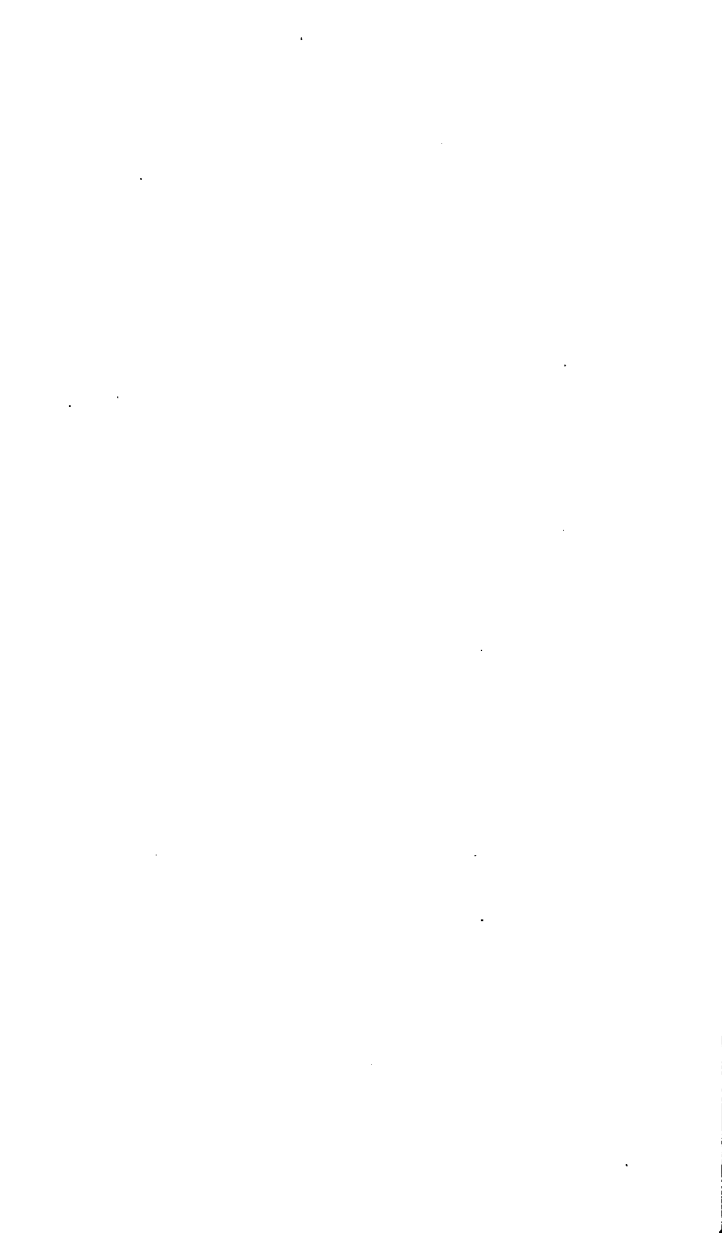
No hay diferencia entre la vigilia y el ensueño, salvo que el ensueño es más corto. Ambos son resultado de la mente. También se puede decir que no hay diferencia entre la mente y el Sí mismo. La mente no existe aparte del Sí

mismo (aunque el Sí mismo sí puede existir sin la mente). La mente vuelta hacia dentro es el Sí mismo. Vuelta hacia afuera es el ego y el mundo. El Sí mismo es el algodón de las diferentes telas, el oro de las diferentes joyas.

Se pueden hacer tareas sociales, ayudar a los demás. Pero siempre sin el ahaṃ-kāra, sin creer que es uno el que lo hace. «Tú no estás ayudando a nadie más, sino al Sí mismo.» Hay que dejar de identificarse con el «no Sí mismo». Al querer a uno mismo, uno ama el Sí mismo. Esa es la magia de la naturaleza. La gracia divina siempre está fluyendo. No hay ningún momento en que no lo haga ni ninguna persona a la que no alcance. Pero solo la reciben aquellos que han desarrollado la capacidad de advertir su presencia. La devoción es una actitud preparatoria para recibirla.

No tienen sentido los mapas mentales, ni los itinerarios, ni las moradas. Cada mente es un mundo. «No hay grados de jñāna. Si hubiera otros estados superiores, uno podría sentir miedo, o sentir el deseo de alcanzarlos. No hay jerarquías en jñāna. El estado supremo es la ausencia de miedo y deseo; jñāna no está limitado por formas o figuras. Ni dentro ni fuera. No puede reducirse a términos espaciales. Si cavamos un pozo, el espacio de dentro del foso ya estaba allí, nosotros solo hemos retirado la tierra. El espacio estaba antes y está ahora. Nosotros solo hemos arrojado fuera las viejas impresiones e inclinaciones que estaban dentro, y, cuando lo hemos hecho, el espacio brilla.»⁷⁸ El espacio es el Sí mismo.

La indagación del yo



Una propuesta singular

La mente no es física ni química; ni siquiera es electricidad. Todo eso son representaciones, híbridos naturaleza-cultura. La mente es un montón de pensamientos. Y estos pueden ser químicos o físicos, alquímicos o astrológicos. La mente es simplemente un agregado de pensamientos, no importa del tipo que sean. O de sensaciones, si se quiere. Esa fue la gran intuición de David Hume. El escocés busca la mente y no da con ella. Solo encuentra una sensación, un recuerdo, una emoción, una imagen que, por asociación, lleva a otras. La mente es una máquina de producir pensamientos. Dicho en términos budistas, la mente transforma de forma automática impresiones en inclinaciones (*vāsanā* en *samskāra*). De ahí que sea ella la que dirige el cuerpo, la que lo mueve, dinamiza o estresa, la que lo relaja o lo tensa. Lo que hacemos con la mente (imaginar, pensar, especular) puede cambiar esa representación que llamamos «estructura cerebral». Eso es lo que la neurociencia actual, tan *cerebrocentrista*, llama «plasticidad cerebral». La mente puede hacer que el cuerpo enferme, pero también puede sanarlo. La tra-

dición del yoga aspira a ralentizar la mente, porque la prisa es el origen de la mayoría de nuestros males.

Ya lo hemos dicho, pero conviene repetirlo. De todo ese conjunto de pensamientos y emociones que es la mente, hay un pensamiento especial, singular, que sirve de base a todos los demás. Se trata del «pensamiento yo», que nuestra civilización ha magnificado. Una sensación que todos tenemos: «yo», «estos pensamientos me ocurren a mí». Esa fue la gran intuición de Ramana Maharshi y el fundamento de su estrategia para escapar de los enredos que crea la mente. Un método que llama «indagación del yo» (*ātma-vicāra*).

La indagación del yo consiste en encontrar la base de la actividad mental. Ese fundamento es el «pensamiento yo». Los pensamientos pueden ser de lo más diversos. Pueden proceder del mundo exterior (de algo visto u oído) o del mundo interior (de algo soñado o con lo que hayamos fantaseado), pero todos tienen como base otro pensamiento: el «pensamiento yo». El método propuesto por Ramana consiste en aislar ese «pensamiento yo», despojándolo de sus deudas, preocupaciones y ambiciones. Ese «pensamiento yo» no es otra cosa que el ego, una entidad con la que todos estamos familiarizados. Nos acompaña a todas partes, está presente en casi todos nuestros asuntos y pesquisas, en nuestros logros y fracasos, en el ensueño y en la vigilia. Solo se ausenta en el sueño profundo. Por eso el sueño profundo es tan dichoso: porque es un estado donde no hay ego.

Centremos la atención en la naturaleza del «pensamiento yo», que está presente en la mente sin interrupción durante la mayor parte de la vigilia y el ensueño. Sueños, fantasías, imágenes, representaciones espontáneas, fulgurantes o recurrentes: todo ello es «nuestro», pertenece a un «yo». Pero el yo también es una representación, una imagen, un pensamiento. Ahora bien, el «yo» es una representación tan

profundamente arraigada en nuestra vida que parece fundamental, indubitable, real. Esa fue la ilusión cartesiana, que tanta influencia ha tenido en la fenomenología y la filosofía modernas.

Es un hecho fenoménico que el «yo» acompaña a todos los procesos espontáneos de la mente, cuya dinámica sigue un itinerario marcado por nuestras experiencias anteriores, recorriendo los surcos que han dejado las experiencias del pasado. Esos surcos fueron cavados por las impresiones y ahora se convierten en inclinaciones. El «pensamiento yo» se encuentra tan arraigado en la psique que sobrevive a la anestesia provisional del sueño profundo.

Si logramos aislar el «pensamiento yo», despojándolo de todos sus atributos (yo preocupado, yo resentido, yo ambicioso, yo ególatra) y nos quedamos únicamente con el «yo», dice Ramana, ocurre la bendición de la gracia. El Sí mismo, que es el fundamento del «pensamiento yo» (como el yo lo es de los pensamientos que constituyen la mente), lo reemplaza y se establece en su lugar. Es entonces cuando se experimenta la realización, que es el objetivo último de la cultura mental hindú. Uno se convierte en un liberado en vida, ya no es un «yo» o un ego, sino el Sí mismo (ātman), que es lo que siempre ha sido pero antes estaba oculto.

La mente no puede encontrar la realidad del Sí mismo, porque no es más que un conjunto de pensamientos. El «pensamiento yo» está profundamente enraizado en nuestra biología, de él depende nuestra capacidad de supervivencia. La preservación del yo es nuestra principal tarea como organismos evolucionados. Pero, según esta visión, aunque el «yo» es el más pertinaz de los pensamientos, tiene la misma naturaleza ilusoria que el resto (si bien no es tan frágil y evanescente como ellos). La constatación de este hecho provoca un estado de perplejidad o estupor que detiene o

consume la actividad mental. Si entonces nos concentramos en un punto del lado derecho del pecho y lo imaginamos como la fuente o el origen del «yo», sentiremos el fulgor de la consciencia manifestándose a sí misma y desplazando al resto de los pensamientos. Si permanecemos quietos en esa luz, la egoidad, el pensamiento de que somos nuestro propio cuerpo y nuestra propia mente, se disuelve, desaparece sin dejar rastro.

En suma, todos los pensamientos que aparecen en la mente tienen como base el «pensamiento yo». Son pensamientos que se le ocurren a uno, aunque versen sobre los demás. Si extirpamos (aislándolo) el «pensamiento yo», todos los pensamientos quedarán desarraigados. Y cada vez que broten y pretendan obstruir la contemplación, no encontrarán dónde agarrarse.

Una teología negativa

Cuando la mente investiga su propia naturaleza, descubre que no existe. La mente, eso que no existe, es lo que hay que desactivar. Pero ¿cómo matar a un fantasma? Para ver los objetos del mundo y analizarlos necesitamos la «mente» y el «intelecto» (*manas* y *buddhi* respectivamente), cuya luz toman prestada del Sí mismo (*puruṣa*). De ahí que el intelecto no sirva para realizar el Sí mismo. Para ver el Sí mismo, la mente ha de volverse hacia dentro, donde no hay necesidad de luz reflejada.

El yo sobre el que se hace la «indagación» (*vicāra*) es el ego. No es tanto una búsqueda del Sí mismo como una disolución del ego. El Sí mismo hace el resto del trabajo. Eso dicen los que lo han experimentado. El obstáculo es la creencia de que somos nosotros los que hacemos las cosas y que los frutos de esas acciones nos pertenecen. El *jñāni* está inmerso en un sueño profundo y, al mismo tiempo, está plenamente consciente, despierto en el Sí mismo. «Un sueño profundo despierto», así es como lo describe Ramana Maharshi.

Según el vedānta, lo real es sat, cit, ānanda: «ser», «consciencia» y «dicha» respectivamente. Estas tres dimensiones no son atributos distintos, sino aspectos inseparables de una misma Realidad (brāhman/ātman). Sat expresa la existencia pura, aquello que es en sí mismo, sin depender de nada para ser; cit designa la consciencia ilimitada que ilumina toda experiencia y que no puede ser objetivada por tratarse del fundamento mismo del conocer (de ahí la torpeza de la neurociencia para encontrarla, pues corre tras su propia sombra); y ānanda señala la plenitud, o gozo, que surge de la realización de la unidad esencial. El reconocimiento de que el propio ser individual no es distinto de brāhman supone la «liberación» (mokṣa).

Lo Real siente, es, y es dichoso. La parte sensible es la mente despojada de apegos e inclinaciones. Esta descripción solo pretende ilustrar que el Sí mismo no es inexistente, no es insensible, no está afligido. Tres noes. Una teología negativa. Todos nosotros somos, por tanto, existentes, sensibles y dichosos, pero imaginamos que estamos esclavizados y que las aflicciones nos pertenecen y acechan. ¿Por qué imaginamos eso? «Indague a quién le sobreviene esa ignorancia y encontrará que nunca ha venido a ti y que tú has sido siempre existente, sensible y dichoso. Uno hace todo tipo de penitencias para devenir lo que uno ya es. Todos esos esfuerzos están destinados a deshacerse de la impresión errónea de uno mismo, de que uno está limitado y esclavizado por el dolor de la existencia.»⁷⁹ Samsara es nirvana. Solo existe el Sí mismo. «Yo» y «mío» no existen. Devoción: entrega absoluta. Una irresponsabilidad intolerable para la mente occidental. Actuar como si lo que uno hace no lo hiciera uno. Bhakti es jñāna.

No se trata tan solo de rechazar, afirmando: «No soy el cuerpo, no soy la mente y los sentidos». El asunto es en-

contrar la fuente de la mente, de dónde surge en nosotros el «pensamiento yo», que es la base del resto de los pensamientos. Se trata de una arqueología psíquica más que de una tarea iconoclasta. Pero no es fácil desembarazarse del ego. De hecho, nos da miedo perder el ego. Y el ego luchará para defenderse. Y apelará a la vida misma, al miedo a quedar desnudo y vulnerable. «Las dudas y el miedo no son del ego, son el ego. Si el ego se va, se van con él, pero el ego es irreal; invéstigalo. El cuerpo no es consciente y no puede decir “yo”. Ātman es consciencia pura y tampoco puede decir “yo”. ¿Quién es el ego entonces? Algo intermedio entre el ātman y el cuerpo, sin ninguna localización espacial; un lazo intangible entre el cuerpo y la consciencia. Mientras no lo busquemos seguirá causando problemas, pero en cuanto lo buscamos desaparece como un fantasma.»⁸⁰

Por otro lado, no está de más recordar que hace falta un ego fuerte para desmontar el ego. Los egos débiles son tóxicos, dependientes. Si el ego es irreal, cabe preguntarse por qué tanto trabajo en desarrollarlo, en construirse una personalidad. La respuesta es simple: se desarrolla para facilitar su deconstrucción. El desarrollo del ego es lo que le lleva a uno a plantearse su causa y así poder deshacerse de él.

La mejor estrategia consiste en ensimismarse. «Solo la mente puede eliminar la mente. Pero, en vez de pensar que hay una mente y pretender acabar con ella, debes buscar su fuente para descubrir que esa mente no existe en absoluto. Cuando está vuelta hacia fuera, la mente se desdobra en objetos y pensamientos, y cuando está ensimismada, se transforma en el propio Ser. Entonces se torna en mente sin forma, o mente pura.»⁸¹ El «pensamiento yo» surge en el corazón. Para realizar el Ser es preciso que el yo se hunda en su origen. La discusión sin fin del huevo y la gallina. Tenemos memoria y percepción. «Lo que debes preguntarte

es quién posee esa memoria y quién esa percepción. ¿De dónde sale el yo que tiene la percepción y conserva los registros de la memoria?»⁸² «Tú eres el principio y el fin.»⁸³

Las neuronas con su comunicación eléctrica, los neurotransmisores que la química libera y capta en las sinapsis, la glucosa y el flujo sanguíneo no se encuentran en el cerebro, sino en la mente. Esta los percibe, los nombra, los recuerda y, si puede, los manipula. Son híbridos naturaleza-cultura. No viven ahí fuera, al margen de nuestras inquisiciones. El cerebro no produce la mente; la capta como si fuese una antena. Se dice que la mente existe en el cerebro, pero el cerebro está en el cuerpo y el cuerpo entero está en la mente. El cuerpo es una experiencia de la mente. «Es la mente la que crea el cuerpo y el cerebro y la que dice que está en el cerebro.»⁸⁴ Se nos dice que seamos como niños. Pero no es posible tomar lecciones de un niño para realizar el *ātman*. El maestro se parece al niño en su falta de ego. Sin embargo, hay una diferencia importante: en el santo, el ego está aniquilado, mientras que en el niño reside en forma potencial.

No hay técnicas secretas. El secretismo es parafernalia. La indagación del yo es un secreto a voces. En la vigilia debemos hacer el intento de realizar el estado en el que nos encontramos en el sueño profundo, cuando la mente ha desaparecido. Conocer la mente y, sobre todo, sus limitaciones. La mente es experiencia. La mente es amplia pero finita. Finitud esencial de la vida humana. La realización del Ser como respuesta a la finitud. Dicen los sabios: uno puede seguir con su vida una vez que la mente ha sido aniquilada. Esa es la desnudez de la que hablan ciertos místicos cristianos.

La solución india es a un tiempo pretenciosa y humilde. Por un lado, hay que borrar la idea de que uno no es Dios. Por el otro, hay que borrar esa misma idea que plantea la propia mente. Hay que desindividualizarse, fundirse

en el Sí mismo. Para ello conviene ir practicando. ¿Cómo? No aferrándose a la idea de que «yo soy quien actúa, percibe y siente». Es lo que en otro lugar he llamado «meditación so-leada». Todo un disparate para el individualismo occidental. Descubrir el Sí mismo y aferrarse a él, ignorando el cuerpo y la mente. Identificarse con el cuerpo y la mente equivale a sufrir. Ser conscientes de lo que realmente somos: consciencia inmanente y desprovista de formas. La mente hace creer al iniciado que se encamina a la realización del Sí mismo. Se trata de una ilusión. Ya se está en el Sí mismo. Es como creer que, montados en un tren, los árboles y las cosas desfilan hacia atrás. Si la mente es pura, se convierte en el Sí mismo. Pero el universo tiene formas, las vemos por doquier.

Hay un mito que puede ayudarnos a entender esa diferenciación, que es el juego que entretiene al universo. Subrahmaṇya, hijo de Śiva, contempla el universo creado por Brahmā. Todo el mundo es presa de los celos, la cólera y la codicia. Todo el mundo es desgraciado. Y le dice a Brahmā que su creación es defectuosa en grado sumo. Debería haber creado un mundo lleno de seres perfectos, no de gente maliciosa. Brahmā rehúsa que haya cometido errores. Tras una acalorada discusión, Subrahmaṇya, dios de la guerra, somete a Brahmā, lo encierra y destruye su creación. Después decide crear un mundo perfecto. Pero pronto se da cuenta de que no es posible insuflar vida ni movimiento a ese mundo. El Sol y la Luna que ha creado se niegan a moverse. Los únicos habitantes del mundo perfecto son jñāni, en todas partes prevalece una absoluta tranquilidad. Un día Śiva le pregunta por qué ha encerrado a Brahmā. A lo que su vástago responde: «Brahmā estaba causando muchos problemas, creaba gente que se peleaba y sembraba la discordia. Mira mi creación: todos están establecidos en el Sí mismo». Śiva observa el mundo y ve que carece de movi-

miento. «En este mundo no hay transformación, has creado un mundo vacío e inerte.» Subrahmanya reconoce que su padre tiene razón. Entonces libera a Brahmā de su prisión y le permite crear otro mundo imperfecto.⁸⁵

El mito le hubiera gustado a Leibniz, para quien el mal es necesario para el ejercicio (y el juego) de la libertad, y este es el mejor de los mundos posibles. También es una buena refutación de las ambiciones utópicas. Vale la pena recoger la respuesta de Ramana a esta historia: el mundo perfecto nunca existirá porque el mundo es una creación de la mente, que es imperfecta; no se puede crear un objeto perfecto con una herramienta imperfecta. «Mientras exista la mente, existirán el bien y el mal, pero para los jñāni, que no tienen mente, no existen el mundo ni el bien y el mal.»⁸⁶

El universo es una emanación del Sí mismo, que puede entenderse como un fuego primordial. La mente abandona el Sí mismo como una chispa que salta del fuego. La pavesa perderá su calor si permanece apartada del fuego. Del mismo modo, la mente no posee poder o energía aparte del Sí mismo. Necesita del fuego y de la luz del Sí mismo. Por eso hay que devolver la mente al Sí mismo. Esa independencia suya es ficticia. Y acaba en oscuridad. Aquel que ha olvidado su verdadera naturaleza (su enraizamiento en el Sí mismo) nace y muere alternativamente, girando en la incesante rueda del tiempo, como una pluma a merced de un torbellino. El mundo es un inmenso teatro. El universo trabaja en aras de la diferenciación. Hay papeles muy diversos. Esa es la creatividad esencial de lo que llamamos «naturaleza». Y, sin embargo, nadie, ninguno de esos diversísimos seres, debería tener el más mínimo sentido de la diferenciación. El sentimiento de la unidad de todas las cosas, de la no dualidad, hay que llevarlo en el corazón, no expresarlo. Así uno se familiariza con la fuente de la manifestación, en la cual todo se resuelve.

¿Quién indaga?

¿Cómo es posible que una indagación iniciada por el ego revele su propia irrealdad? La existencia del ego se disuelve cuando uno se sumerge en el Centro-corazón. *Aham* («yo») significa existencia. Pero se trata de buscar la fuente de la existencia, la fuente del ego. El único dato irrefutable es tu propia existencia, tu propio *aham*. Hay que partir de ahí. No hay otro punto de partida. Es lo más fiable. El ego tiene un cuerpo causal. Cuando adopta esa forma, uno se halla en el sueño profundo. La indagación de la fuente del ego debe hacerse en el estado de vigilia, porque este permite que la mente se vuelva sobre sí misma. El ego funciona como un nudo entre la consciencia pura y el cuerpo físico, que es inerte e insensible.

El pensamiento indio ha estado preocupado desde sus comienzos por la experiencia directa. Eso buscaban tanto los sabios de la Antigüedad como los del presente. Podría pensarse que la experiencia sensible es una experiencia directa, pero lo cierto es que está mediada por los órganos de los sentidos. La única experiencia directa e inmediata

es la del Sí mismo. El problema de esa experiencia es que, aunque siempre está ahí, no es evidente, pues se encuentra eclipsada por la experiencia mental, sea esta sensible o intelectual. Esa experiencia de la consciencia pura ha sido el propósito último de toda la experiencia filosófica india. La fenomenología europea cayó en el engaño de que la consciencia era siempre consciencia de algo. Una entidad con un contenido específico, ya fuera sensible o intelectual. Para los hindúes, la consciencia genuina carece de contenido, o mejor, su contenido es ilusorio, algo que brota de ella misma. La consciencia tiene la virtud de que puede experimentarse sin la ayuda de los sentidos. De modo que, en buena lid, puede decirse que solo la consciencia es un conocimiento directo. No se necesita de nada, de ningún mediador, para entrar en contacto con la consciencia. La razón es simple: somos una emanación de ella. Tanto nuestra mente como nuestro cuerpo han surgido de la consciencia. Y ahora son la mente y el cuerpo los que no nos dejan verla.

La primera síntesis de la consciencia es el yo (aham), sin el cual no podría experimentar el mundo. Dicho en términos neoplatónicos, el Uno cobra consciencia de sí mismo como «yo». De ahí que se afirme que la liberación no es otra cosa que permanecer consciente del Sí mismo. La maravilla de este universo es que todos, también la oruga o el diamante, ya somos conscientes de nosotros mismos. El caso es que la mente, que es la que permite conocer el mundo, nos distrae de esa realidad fundamental, nos enreda. Solo si hay un conocedor puede haber un objeto de conocimiento y el conocimiento mismo (ya sea perceptivo, inferencial o lingüístico).

En vez de querer saber esto o aquello, lo que interesa es conocer al Sí mismo. Una simplicidad pavorosa que elimina de un plumazo el conocimiento científico, histórico, antro-

pológico. Las formas de vida, las moléculas, las partículas, las células, los agujeros negros, el Neolítico y la Edad Media. Y no solo eso, sino también la historia del arte, las novelas rusas, el impresionismo, los poetas de los lagos, la música de Bach. ¿Cómo hacer compatibles ambos impulsos? Para una mentalidad occidental no es tarea fácil. Exige una renuncia total de los valores que nos han sido propios y con los que hemos crecido como personas y como civilización. T. S. Eliot, Michaux y Borges lo advirtieron. La solución india es demasiado radical. Nosotros hemos de seguir nuestro propio camino. Pero ello no impide que pueda servir de factor correctivo a nuestra deriva civilizatoria.

Vanidad de la literatura. El Sí mismo no puede encontrarse en los libros. El erudito debe inclinarse ante el sabio iletrado. La falta de educación es ignorancia, pero la educación es ignorancia ilustrada. Las palabras, sin embargo, pueden mostrar el camino. Pretender realizar el Sí mismo mediante la erudición es como querer enterrar la propia sombra. Objetos y pensamientos seguirán acompañándonos. Lo visto, considerado como una entidad independiente del Sí mismo, es irreal. Lo visto no es diferente del que ve. La trampa de la erudición es que no deja de ser un tipo de acumulación (datos, información, relaciones) y de «gramática» que refuerza al ego que se pretende disolver. Además, fomenta la comparación, una de sus estrategias, y establece diferencias en el seno de la Unidad, lo que propicia la ilusión de la separación. Pero cierta erudición irónica puede acompañar el proceso favorablemente. El lirio del corazón no se abrirá en plena floración a menos que se elimine el sentido del ego. No se trata tan solo de no ser vanidoso, de no tener ego. Se trata de no tener «sentido del ego». Pensemos en el Neolítico y en los períodos anteriores. Larga, interminable, ha sido la evolución hasta llegar aquí. Hay

que luchar contra impresiones de tiempos inmemoriales. Impresiones que dejan inclinaciones. Solo desaparecerán en el caso de quienes hayan hecho sādhanā (la práctica espiritual para trascender el ego). Todo lo que existe es una unidad llamada «Sí mismo». Unidad de experiencia: el que ve, lo visto y la visión. Si se consideran unidos, los tres son reales. «La persona tiene tres cuerpos: el cuerpo físico, hecho de los cinco elementos; el cuerpo sutil, hecho de mente; y el aliento, alma o jīva. Todo el universo manifiesto es su cuerpo físico, la luz y el sonido son su cuerpo sutil, y el Sí mismo es su alma.»⁸⁷

Las dos caras de la mente

La mente se puede considerar de dos formas. Por un lado, es el enemigo que hay que combatir. El objetivo último es la disolución de la propia mente, su inmersión en el Sí mismo indiferenciado. Por otro lado, la mente es el vehículo, el medio del que disponemos para llevar a cabo esa operación. La mente, paradójicamente, oculta el Sí mismo pero también nos da acceso a él. La mente tiene dos caras, como aquellas máscaras de la antigüedad grecorromana. Una de ellas mira hacia el mundo exterior de las cosas y los objetos de deseo, hacia el mundo y sus fenómenos; y la otra, reflexiva, se vuelve hacia el origen trascendente de ese mundo. «Pon la mente en los estudios y el corazón en Dios», decía Maurice Frydman, el gran divulgador del mensaje de Nisargadatta.

El lenguaje tiene la capacidad de desdecirse, de deconstruirse, de producir contradicciones, «con las que se entretienen los hombres desatentos», como dice el poema védico. Algo parecido ocurre con la mente, pues crea los mundos de significado en los que vivimos. Pero también

es capaz de deconstruirse, de anularse a sí misma. Para ello no debe decirse «hay que matar la mente», sino asumir una estrategia mucho más elegante y conciliadora: buscar su fuente. Entonces, si la indagación se lleva hasta el final (sostienen los sabios), se descubre que la mente no existe. O, al menos, que no tiene la realidad que pensábamos que tenía. La mente, vuelta hacia fuera, resulta en pensamientos y objetos. La mente, vuelta hacia dentro, deviene el Sí mismo. La mente diáfana es consciencia pura. Al ser un estado que trasciende la mente, no puede describirse con las categorías de la mente. En este sentido, el silencio es más efectivo que el habla. Del silencio viene el pensamiento, del pensamiento el ego y del ego el habla. Ahora se trata de que el pensamiento regrese al silencio. Si el habla es efectiva en los poetas y filósofos, ¿cuánto más lo será su fuente original?

A los que no reúnen las condiciones para seguir este proceso de indagación se les recomienda controlar la respiración, recitar mantras, despertar la energía que reside en el chakra sacro (la que permite que la serpiente Kuṇḍalinī ascienda por la espina dorsal recorriendo los diferentes centros energéticos hasta la cabeza) o seguir la vía de la devoción. Para el jñāni, todo ese poder reside en el corazón. El pensamiento del yo y la respiración surgen de la misma fuente. No hay lemas ni consignas. La libertad es nuestra naturaleza. La realización: el pensamiento, el objeto de pensamiento y el pensar mismo; los tres se sumergen en la misma fuente. Una inmersión que se parece a la del sueño profundo, pero en la que uno está despierto. Si no se tiene miedo a dormir, ¿por qué se teme disolver la mente? El insomnio como manifestación de ese rechazo. Mente y respiración son equivalentes, ambas tienen el mismo origen, el Sí mismo. Mente es materia sutil.

Hay un riesgo en aferrarse a la idea de «yo soy quien actúa». Esto se corrige mediante la meditación soleada. Ramana Maharshi recomienda borrar la idea de que uno mismo es diferente de Dios. Recomendamos asimismo no asignar un nombre o una forma al Sí mismo, ni tampoco considerarlo en modo alguno un ente personal. El Sí mismo está presente en todo y en todas partes. Carece de forma, aunque puede resultar efectivo pensar que sí la tiene.

Ante las mismas preguntas, las respuestas no tienen por qué ser las mismas. Dependerá del temperamento y la madurez de quien las formula.

Lo real se manifiesta de forma triple: mediante tres colores, mediante tres cualidades. La más sutil de las músicas o el más sublime de los poemas son una variación de estas tres cualidades básicas. (Conviene distinguir aquí la luz del color. La luz es el ātman o el puruṣa; el color, la naturaleza o prakṛti.) La tradición las representa mediante el blanco (la luz reflejada del Sí mismo, que ilumina el intelecto y pertenece al estudioso), el rojo (la inquietud misma que anima las conquistas del guerrero o de aquellos llevados por la corriente de la adquisición y el poder) y el negro (la estabilidad necesaria para que la vida arraigue, desde el sueño profundo hasta la estulticia o la digestión pesada). Sin la estabilidad, que es ignorancia, no podría haber vuelo. Mientras dure el ego, esas tres cualidades permanecerán separadas. Cuando uno se transforma en el Ser sin forma, dicen los santos, ¿quién hay ahí para ver? La ilusoria distinción de sujeto y objeto se desvanece.

El mundo es la mente. Pero el cuerpo y el mundo coexisten. ¿Cómo ver el mundo sin un cuerpo? Es la mente la que ilumina el mundo (con luz prestada, no propia). Detrás de ella hay una fuente. Por eso el mundo aparece y desaparece, se manifiesta y se recoge. El fundamento del mundo carece

de forma. «Ver a Dios separado del que lo ve es una imagen mental, pues Dios no existe separado del que lo ve; el que ve el Ser, sin el ego, descubre a Dios.»⁸⁸ Cuando el vedānta sostiene que no hay objetos ni sujetos, simplemente afirma que estos no pueden existir por sí mismos, con independencia del ātman. El individuo siente que hay un mundo a su alrededor, pero ese mundo se reduce a su sensación. De ahí que el mundo sea una imagen mental, más o menos convencional, y no del todo real. Pongamos un ejemplo ilustrativo. Imaginemos que tenemos varios recipientes llenos de agua que reflejan la Luna. La Luna parece multiplicada, pero es una. Si un recipiente se rompe, el reflejo desaparece, pero esto no afecta a la existencia de la Luna ni de los otros reflejos (crítica del pluralismo del sāmkhya). El ego, el mundo y los individuos se deben a las inclinaciones personales. Cuando estas desaparecen, dicen los sabios, también desaparecen la ilusión del mundo y la ilusión de la personalidad. Hay múltiples almas (jīva), o luces reflejadas, pero un solo ātman. El alma ve el mundo, lo sueña, y, al verlo, lo crea (no en un sentido literal, sino como perspectiva más o menos ilusoria). Lo único real es el soñador, que no es el alma, sino el ātman, que ve el mundo como una multiplicidad de almas. El ātman solo es el espectador cuando contempla el mundo disfrazado como alma (jīva).

El cosmos aparece a la vista a la vez que el espectador. Eso dice el vedānta. No hay un proceso de creación, no hay una evolución creadora. El principio y el fin están siempre presentes, todo es ahora. Se trata de una creación (si queremos seguir usando esta palabra) instantánea. Es similar a la creación onírica, en la que el espectador aparece al mismo tiempo que los sucesos o los objetos que contempla. No hay percepción sin objeto ni objeto sin percepción. Uno no puede entenderse sin la otra. En términos de Nāgārjuna,

los medios de conocimiento dependen de los objetos conocidos, y a la inversa. No puede decirse que yo conozco el mundo ni que el mundo me conoce a mí. Yo y mundo surgen al mismo tiempo. De hecho, no surgen, aunque lo parezca.

Consciencia no es mente, pero mente sí es consciencia. En cierto modo, mente y consciencia existen en continuidad. La mente es mundo cuando mira hacia fuera. La mente es consciencia (Sí mismo) cuando mira hacia dentro. Como intuyó el sufismo, la mente (hecha de imaginación) es el eje del mundo. En torno a ella orbitan el Sí mismo y el mundo. Pero el Sí mismo es el fundamento. Ontológicamente es superior a la mente y al mundo. Mente y mundo, como mente y cuerpo, son un continuo. El Sí mismo los sostiene a ambos. Pero no hay dos: Sí mismo y mente-mundo forman una unidad. Una unidad que se despliega y recoge periódicamente, como una exhalación y una inspiración. Una Unidad indescifrable. Solo los sabios acceden a ella y, según dicen, trascienden la disolución cósmica. Los sofistas hablan de esa Unidad sin rubor. Los «amantes de la sabiduría» (*filo-sophos*) nos contentamos con mínimos vislumbres y torpes comentarios.

Yo pensante y yo vivencial

Ya hemos hablado de la importancia de distinguir el yo pensante del yo vivencial. Este discernimiento es clave en la evolución espiritual del individuo. En el vedānta clásico, esa capacidad de separar el pensamiento del conocimiento se llama *viveka*, o *vicāra*, y conduce a un conocimiento trascendental denominado *jñāna*. David Bohm distinguía entre pensamiento e inteligencia. El pensamiento debe seguir sus premisas, pues si las premisas son falsas se alejará cada vez más de la verdad. Algo así ocurre con la medicina y la filosofía modernas. La inteligencia, sin embargo, es el cuestionamiento de las premisas.

El pensamiento construye mundos o universos de significado. Esas construcciones, fruto de la imaginación y del concepto, no se consideran ignorancia, sino conocimiento. Pero forman parte, desde esta perspectiva, de un enredo más del pensamiento. El problema es que el ser humano no siente la ignorancia como ignorancia, sino como conocimiento. En cuanto civilización, nos encontramos hechizados por el yo pensante. Como si el pensamiento fuera

conocimiento y no un mero juego o entretenimiento mental con el que satisfacer ciertos deseos.

La íntima conexión entre pensamiento y deseo ya fue advertida por Nāgārjuna. Los dos conceptos clave de Gauḍapāda y Śaṃkara, *avidyā* y *māyā*, los postuló Nāgārjuna. El yo pensante, arrastrado por sus deseos, se impone al yo vivencial, lo oculta y eclipsa. Lo cubre e impide su manifestación espontánea. La actividad de la mente es afectada, fingida, petulante. Frente a esa artificiosidad, o mejor, bajo ella, se encuentra el conocimiento genuino: natural, espontáneo, sencillo. La apuesta india, su «solución», se basa en ambos postulados, en ambas *creencias*, si se quiere. El yo pensante es resultado de siglos de erudición estéril; el yo vivencial, de la experiencia de aquellos que se retiraron al bosque y abandonaron la vida libresca. Esa espontaneidad natural del conocimiento, esa idea de que el universo es el conocimiento que se conoce a Sí mismo, la heredará el taoísmo a través de la influencia budista.

El sujeto no se puede entender sin el objeto. Pero ese sujeto dependiente es el yo mental, cuya actividad depende del objeto. Esa dependencia mutua es lo que los budistas llaman *pratītyasamutpāda*. De ahí la afinidad entre el ensueño y la vigilia, que no pueden entenderse sin la actividad de la mente. El error es perder de vista el tercer elemento de estas vivencias: la luminosidad que mantiene viva la actividad de la mente y la percepción. Una luminosidad que trasciende el mecanismo, la actividad automática de la mente o de la percepción. El sujeto de conocimiento se encuentra detrás de estos dos estados y de un tercero, el del sueño profundo. No es la intersubjetividad la que garantiza el orden en la ilusión del mundo (una ilusión que sigue ciertas reglas), sino la comparación entre la vigilia y el sueño. La vigilia (el «sueño largo», como decía Schopenhauer) tiene

una continuidad y un orden del que carece el sueño (el «sueño corto», además de «colectivo»).

¿Cuál es el origen del yo pensante? Según la solución india, el yo pensante es igual de efímero que las formas pasajeras que imagina. Y, para justificar su propia realidad, establece la realidad de los objetos externos. Yo pensante y mundo son una misma cosa. En esto coincide con los idealismos. «El mundo es mi representación», decía Schopenhauer. El yo pensante persiste durante los años que dura la vida humana y erige su propio mundo, sensato o enajenado, aventurero o burgués, tedioso o imaginativo. Puede vivir en un mundo armonioso o en un mundo hostil, en función de su propia cultura mental, de sus lecturas, experiencias y modos de mirar. Dependerá, en definitiva, de sus inclinaciones, que son el resultado de las experiencias previas, de las impresiones que estas dejaron en él. El yo pensante, como el poeta, contempla la fugacidad de las cosas. Y puede sentir, mientras envejece, que esa fugacidad también es asunto suyo. Pero hay algo en él que sospecha que es eterno.

Esa sospecha viene del hecho de que el yo pensante es una emanación del yo vivencial. Es decir, la consciencia pura se disfraza de mente y corre detrás de los objetos «como si» la mente no fuera una emanación suya, y mediante ese juego experimenta el mundo. Es como el niño que imagina que es un héroe rodeado de fieras salvajes en la selva o un capitán de navío surcando mares tempestuosos. De hecho, ese es todo el asunto de la creación en la cosmogonía del vedānta. El conocimiento se conoce a sí mismo a través del mundo de los seres y los objetos. Eso es el universo manifiesto. Hay otro inmanifiesto, en el que la consciencia reposa en sí misma. De ahí que se diga que ella, la consciencia, es lo que es y lo que no es. Pues el universo alterna fases de manifestación y de no manifestación. Es de-

cir, de ensueño (con representaciones) y de sueño profundo (sin representaciones). Por eso podemos honrar a bráhma, aunque carezca en última instancia de forma, mediante las formas de la devoción a dioses, diosas y héroes.

El origen del yo pensante es un malentendido. Una confusión en los papeles. Una mascarada. La consciencia se disfraza de individuo. Se multiplica en incontables individuos. Y estos ven el mundo y creen en su realidad para así asegurar su propia identidad individual. (La locura sería, en este sentido, la multiplicación de esas identidades, de ahí que el loco las sienta irreales y, por tanto, esté más cerca de la realización del ser que el cuerdo, al advertir la irrealidad del «pensamiento yo».) Pero, al creer en esa identidad individual, olvidan su origen. La experiencia psicodélica ayuda a entender esto. Si el viaje del psiconauta es completo, vivirá dos experiencias fundamentales. En primer lugar, la unidad de todas las cosas. La unidad de la consciencia. Como dicen las upanişad, el Sí mismo está en todas las cosas, y todas las cosas están en el Sí mismo. En segundo lugar, la muerte del ego, que es la muerte de la propia mente. Un proceso muy doloroso para el psiconauta, pero que le extirpará el miedo a la muerte. El ego debe morir si uno quiere nacer a la luz de la consciencia. El individuo es un fantasma; en cuanto se advierte su naturaleza espectral, se desvanece y cede su lugar a la consciencia pura. La muerte del cuerpo físico no resuelve el problema, pues el cuerpo no es más que otro eslabón en una cadena de formas que renueva continuamente el «pensamiento yo», que de un cuerpo se proyecta en otro, llevando consigo su propia maleta de inclinaciones, cosechadas durante la experiencia de la vida.

Pero la consciencia pura, aunque se muestre dividida en la manifestación del mundo, no lo está. De ahí la célebre frase de las upanişad: «Tú eres eso»; tú, cualquiera,

eres consciencia pura, aunque no lo parezca. Parecemos distintos unos de otros porque hemos olvidado de dónde venimos. La consciencia no está dividida, pero, cuando se disfraza de mente, imagina objetos fuera de ella y se inclina afanosa hacia ellos. Ese mundo exterior permite la multiplicidad de los yoes: plantas, animales, minerales, cometas, estrellas, galaxias, dioses y diosas, titanes, espíritus del bosque y de las aguas, músicos celestiales, seres infernales y oscuros. La realidad exterior justifica el elenco diverso de los personajes, pues cada uno de ellos, con su «pensamiento yo», hace acopio de las experiencias que erigen su propio mundo. Esa actividad apropiadora del «pensamiento yo» es también la base de los principios que fundamentan el mundo, ya sean los del creyente o los del ateo: Dios, Naturaleza, Materia. Cuanto más se investiga en estos planos mentales, cuanta más ciencia, filosofía o teología se hace, más difícil es advertir la mascarada. Pues cada ciencia particular, cada científico, tenderá a identificarse con el mundo creado por su tradición de pensamiento. Y cada cual vivirá en universos diferentes, o en una síntesis de todos ellos. Paradójicamente, el conocimiento aleja del conocimiento.

¿Significa esto que debemos echar por la borda todo lo logrado por las diferentes disciplinas científicas? No exactamente. El conocimiento científico seguirá siendo efectivo como verdad convencional y social. Pero el sādha, el que busca la naturaleza de lo real, debe considerarlo de un modo irónico y desprendido. No debe aferrarse a los mapas que paulatinamente dibujan las diversas ciencias, para no confundirlos con el territorio.

Es necesario distinguir el yo pensante del yo vivencial. Ese es el primer paso. Pero esa distinción es propedéutica, estratégica. Como la idea de que el mundo natural es una ilusión. Es útil para dar el primer paso. Luego hay

que desecharla. Pues lo real no es dual. El ser es Uno sin un segundo. Toda distinción es resultado de un juicio. Se establece entre dos objetos o dos pensamientos, o entre un pensamiento y un objeto. Es decir, estamos hablando de una distinción entre dos representaciones, las cuales son un asunto mental. No importa que nos ocupemos de objetos o de ideas. Se trata en ambos casos de representaciones, de modos de imaginar el mundo.

La imaginación del vedānta concibe el mundo con un fundamento, el yo vivencial (Sí mismo, ātman), que es la base común del yo pensante (ego, ahaṃ-kāra) y del objeto pensado. Sin esa consciencia no pueden entenderse ni el yo pensante ni el objeto pensado. Es en este sentido en el que el mundo se ve como una ilusión. El mundo es una ilusión si lo consideramos en sí mismo, al margen de esa consciencia sustrato de la que surge. Esto nos sirve para dar el primer paso. Pero el mundo es tan real como la consciencia sustrato, porque solo hay una realidad, que se compone cuando el universo se manifiesta (que es donde estamos) y se reduce a consciencia pura cuando el universo se recoge y reposa en un estado inmanifiesto.

Si damos un salto al budismo mahāyāna, entendemos ahora el *dictum* de Nāgārjuna: nirvana y samsara son una misma cosa. No hay la más mínima diferencia entre ellos. Esa distinción, para seguir con un símil budista, es útil para cruzar el río. Pero una vez llegados a la otra orilla podemos abandonarla. En este sentido, la manifestación es una «ilusión fecunda» que nos permite comprender. Cuando hemos comprendido esto, cuando lo hemos experimentado, el mundo (ahora considerado como un todo consciente) es tan real como la consciencia abstraída en sí misma. Todo percibe y siente. La confusión surge cuando imaginamos una materia inerte separada de la consciencia. Esa materia es, de

hecho, una materia consciente. Lo inerte es una ilusión del pensamiento.

El yo pensante solo es un yo pensado por el yo vivencial. Esto es un modo de decir que bráhma imagina cosas separadas de sí. Bráhma juega a que es otro individuo, otro mundo. Se presta a gozar y sufrir, a experimentar la vida, a conocerse a través del universo. El yo pensante es un reflejo de bráhma, de él toma su luz. La mente es un mecanismo automático, inercial. Los pensamientos sobrevienen de forma involuntaria. Nos «asaltan» como si fueran de otro, o de aquel otro que fuimos. Pero el «pensamiento yo» (la mente) se apropia de ellos. Nos identificamos con el agente de la voluntad, aunque no seamos dueños de esa voluntad. El olvido es por eso de gran ayuda. El que sabe olvidar es en el fondo más libre. La confusión entre la voluntad del agente y el yo vivencial es el fundamento de la ilusión de la personalidad.

La consciencia es la joya más preciosa. Para entrar en contacto con la consciencia pura, que es la base de la mente, hay que detener el movimiento mental. La liberación (mokṣa) que ya somos es la suprema transparencia del yo pensante, que no obstaculiza la manifestación de la joya secreta de la consciencia. Se trata de quitarse la máscara de la mente, del yo pensante. La experiencia filosófica india ha ideado numerosas formas de hacerlo, de ahí las diferentes escuelas y tradiciones. En líneas generales, podemos hablar de un primer movimiento de desidentificación de la mente y la consciencia, seguido por un segundo movimiento de reidentificación de ambas, pues en realidad solo hay una, aunque tenga gradaciones. Ese primer paso lo ejemplifica la tradición del sāmkhya, que exige la distinción y «aislamiento» (kaivalya) de la consciencia respecto de la mente. En el segundo paso, la tradición del yoga fo-

menta la unión de *īśvara* y *śakti*. *Yoga* significa precisamente eso, «unión».

En el budismo chino, un pasaje de Qingyuan Xingsi da cuenta de esta situación: «Antes de que este viejo monje hubiera practicado la meditación durante treinta años, veía las montañas como montañas, los ríos como ríos. Después, cuando llegó a una percepción y un conocimiento íntimos, alcanzó el punto en que ya no veía las montañas como montañas ni los ríos como ríos. Finalmente, ahora que ha obtenido la sustancia misma de las cosas, el lugar donde descansan, vuelve a ver con naturalidad las montañas como montañas y los ríos como ríos». En un primer paso, «discriminación» (*viveka*); en un segundo paso, «suprema identificación» (*yoga*). Esa suprema identificación se logra mediante la desaparición de la mente, que es la gran paridora de formas. La conquista más ambiciosa es la de la propia mente. Todos los imperios de la historia, por muy poderosos que hayan sido, palidecen ante esa hazaña. Un logro que permite neutralizar el poder de disolución de la muerte. La sabiduría es un viaje de ida y vuelta. No se trata de alcanzar algo. Busca a quien está tratando de alcanzar algo. Entonces nos percatamos de que no había dos yoes, el pensante y el cognoscente, sino solo uno. Esto nos lleva directamente a lo que me gustaría llamar «autoironía».

Autoironía

Las posiciones filosóficas llevan siempre el sello de la conjetura. Y aquí es clave la autoironía. A menudo nos identificamos con nuestros pensamientos, con nuestras opiniones, ambiciones, deseos, recuerdos y emociones. ¿Somos realmente todas esas cosas? Todas esas actividades se fundan en un pensamiento o idea, que podemos llamar, simplemente, el «pensamiento yo». El yo como una idea más, aunque muy cercana, que siempre nos acompaña. Ese «pensamiento yo» tiene como naturaleza la identificación. Sobrevive en nosotros por una continua identificación con impresiones, intenciones, percepciones y emociones. Pero ese «pensamiento yo» pierde fuerza sin su objeto. El método propuesto aquí consiste en aislarlo, en desconectarlo de sus objetos para así desactivarlo. Su lugar, de un modo gracioso, será ocupado por el Sí mismo. Esa es la fe que se le exige al devoto.

Todo manierismo linda con su propia caricatura, coquetea con su fin. El barroquismo ritual brahmánico, como los excesos ceremoniosos imperiales, preconizan su decadencia.

En cierto sentido y de un modo inconsciente, la anticipan, la convocan, la hacen posible, la desean. El corolario de todo ello es que hay que tomarse con humor los empeños simbólicos e intelectuales. Sin ese humor, sus laboriosos edificios carecen del magnetismo que hace posible su magia y se empiezan a parecer a monstruos infames que estorban la percepción de la vacuidad propia de todas las cosas de la mente.

El conocimiento fenoménico y la ignorancia son una misma cosa: afecciones del yo pensante, que busca satisfacer ciertos deseos. En esto acertó Schopenhauer al sostener que las representaciones se encuentran sometidas a la voluntad. Pero la voluntad no es lo real, la cosa en sí; en esto se equivocó. La cosa en sí es consciencia pura, ātman, Sí mismo. La actividad de la mente no es una actividad consciente, sino material y, en cierto sentido, automática. Convierte incessantemente impresiones en inclinaciones. Ese es el auténtico mecanismo de la voluntad. Un mecanismo inconsciente que reduce inevitablemente el campo de la visión, que eclipsa la luminosidad de la consciencia (gracias a la cual, por otro lado, funciona). La mente es como esa persona desagradecida que olvida su origen y aquello que le ha dado la oportunidad misma de existir. La mente volcada en sus propias creaciones, entregada a su propio impulso, desdeña los beneficios recibidos, no reconoce los esfuerzos o atenciones que se han depositado en ella. Y entonces identifica naturalmente el pensar y el conocer, como si fueran lo mismo. De ahí que confunda el «yo pensante» con el «yo vivencial» (ātman), que es su razón de ser. Es como si la Luna, cuya luminosidad se debe al Sol, pensara que brilla por sí misma. Un acto de ingratitud.

Nisargadatta recomienda recrearse en la sensación de ser, sin ser nada en particular. En cualquier momento del día, cuando se tenga ocasión. Al esperar para cruzar la calle,

mientras se pasea, se trabaja o se hace la compra. Exige cierto silencio (el habla presupone un yo particular que opina y juzga). Ramana Maharshi recomienda la indagación del yo como base de su filosofía práctica. En ambos casos, se trata de desprenderse de la idea de que hay un yo individual que opera a través del cuerpo y de la mente. Es difícil, pues supone deshacerse de un hábito que nos acompaña toda la vida. Toda actividad consciente del cuerpo o de la mente supone tácitamente que hay un «yo» haciendo algo. Un factor que aparece cuando «yo pienso», «yo recuerdo», «yo quiero», «yo ambiciono», «yo tengo razón», «yo creo», «yo soy generoso y santo». Un factor que aparece continuamente y que constituye el fundamento de eso que llamamos «personalidad» o «carácter». Uno de los ídolos de nuestra cultura occidental. Esa indagación del yo tiene una agenda oculta: experimentar la inexistencia de la mente. No se trata de una inexistencia completa, sino más bien de una existencia que depende de otra cosa, más firme y sustancial: el Ser. Ramana llamaba «pensamiento yo» (*aham-vrtti*) a ese factor recurrente en nuestra vida psíquica. Con ello quería decir que era un pensamiento más, pero que al mismo tiempo era la base de todos los pensamientos. Es decir, todo lo que hacemos y los pensamientos que acompañan a lo que hacemos tienen detrás a este pensamiento singular, que se va reforzando a lo largo de la vida. Y cuanto más exitosa es esa vida, más se refuerza. Frente a ese yo que es el fundamento del resto de nuestros pensamientos, está el Ser. El Ser nunca imagina que esté haciendo o pensando algo.

La idea central es que la individualidad no es más que una simple idea, más profunda que el resto, pero también «aparente». La mente realiza diversas actividades: recuerda, proyecta, imagina, calcula, desea. No es necesario distinguirlas u ocuparse de ellas por separado, basta considerar

que todas son formas distintas del «pensamiento yo». Se trata de forjar pensamientos que no arraiguen en ninguna parte, ni en los objetos ni en el «pensamiento yo», como dice el *Diálogo del diamante* budista. La desaparición del sentido de la individualidad se asocia con la realización del Ser. La indagación en el yo pretende revelar su irrealidad. El sabio describe el estado de realización del Ser como un estado en el que no hay un pensador de pensamientos, tampoco un actor de acciones ni la consciencia de una existencia individual.

Se llega así a constatar que el Ser es la única realidad existente, mientras que el «pensamiento yo» es una flor efímera que crece en ese suelo y que, sin este, carecería completamente de realidad. Una realidad convencional, aparente, útil para la vida ciudadana e institucional, para el fisco y la sociedad, para la ética y la responsabilidad. El «pensamiento yo» no existe de manera independiente a los objetos con los que se identifica. Parece existir debido al flujo continuo de identificaciones. Una idea que ya propuso Nāgārjuna en *Abandono de la discusión*. El medio de conocimiento no es independiente del objeto conocido. Lo que Ramana propone es una postura radicalmente autoirónica. Lo primero es desidentificar el yo de sus creencias, de sus acciones, de sus deseos. De ese modo el yo, que se mantiene vivo gracias a esas continuas identificaciones, acabará debilitándose. La primera identificación es la premisa de que el yo tiene un cuerpo y se limita al cuerpo, que es su dueño y ocupante. La segunda es que hay un yo detrás de todos los pensamientos e intenciones.

El objetivo final es la disolución de ese «pensamiento yo». Algo que en principio podría causarnos temor. Para espantar esos miedos, el sabio hace una pregunta retórica: ¿acaso tememos, cada vez que nos vamos a dormir, perder

nuestra individualidad, que es lo que hacemos en el sueño profundo? Al despertar siempre recordamos esa experiencia como de dicha y renovación, de una gran paz. El sueño profundo nos suministra energía para, al día siguiente, seguir alimentando al «pensamiento yo» con nuevas identificaciones, con nuevos deseos y ambiciones. El estado de sueño profundo, como el samādhi, no puede describirse. Pues para describir algo necesitamos la mente, y ambos son estados de no mente. El estado de sueño profundo es oscuro; el del samādhi, luminoso (eso dicen los sabios). El intelecto no existe ni puede existir aparte del Sí mismo. El intelecto es un instrumento del Sí mismo. Este utiliza el intelecto para medir y experimentar la diversidad. El Sí mismo es eterno. El intelecto es solo un fenómeno. No hay intelecto en el sueño profundo. Tampoco en el samādhi. No hay intelecto en el niño, igual que no hay ego. Se desarrolla con la edad, con el incremento de las identificaciones y apropiaciones del «pensamiento yo».

Las continuas identificaciones del «pensamiento yo» pueden reducirse si separamos el «yo» (que, recordémoslo, no es más que un pensamiento) del objeto del que se apropia, ya sea una idea u opinión, una percepción o un deseo. Entonces el «pensamiento yo», dado que no puede carecer de objeto, se debilita (pues se alimenta de apropiaciones), y ya no surgen pensamientos del tipo «yo soy esto», «yo soy aquello», «yo quiero esto». Si logramos aislarlo por completo, el «pensamiento yo» desaparecerá. Aislado, desprovisto de la energía de apropiación que constituye su identidad, se hará evidente su irrealdad. Esa desaparición facilita la experiencia del Sí mismo. Aunque no carece de conceptos e ideas, esta tradición no es una filosofía o sistema de pensamiento, sino una serie de prácticas e instrucciones que facilitan la experiencia del Sí mismo, cuya

naturaleza es, según aquellos que lo han experimentado, consciencia pura y felicidad.

El «pensamiento yo» surge del corazón del Ser y regresa a él cuando ha cesado la tendencia a identificarse con los objetos. Camino de ida y vuelta. Círculo hermenéutico. Descenso mediante la deducción, ascenso mediante la inducción. Del Todo a las partes y, de nuevo, regreso al Todo. La tarea: rastrear el «pensamiento yo» hasta su fuente. Ese rastreo de la fuente del yo es como el del perro que busca a su dueño.

Otros métodos o prácticas espirituales, como la concentración en un objeto, resultan menos efectivos, pues refuerzan el «pensamiento yo» en lugar de aislarlo o desnudarlo. Sorprende que el método propuesto por Ramana sea tan filosófico, en la línea de la obra de Nāgārjuna o de las upaniṣad. Textos que el sabio tamil no había leído de joven, cuando, según la tradición, tuvo su experiencia del Sí mismo.

Desde esta perspectiva, la mente no es más que el «pensamiento yo». La mente y el ego son lo mismo. Otras facultades mentales, como la memoria o el intelecto, son solo la acumulación de impresiones que se transforman en inclinaciones. En eso consiste el funcionamiento mental, en esa transformación de lo vivido en lo deseado (de saṃskāra en vāsanā) que suministra al «pensamiento yo» su energía y consistencia. Conforme aumenta esa consistencia, aumenta la capacidad del «pensamiento yo» de eclipsar al Sí mismo. El yo se olvida así de su fuente, de la que depende toda su luz, y en ese olvido radica su ignorancia. Un método que muestra una profunda afinidad con el budismo del *Diálogo del diamante*.

La mente es una fábrica de yo: ahaṃ-vṛtti. Un proceso continuo de apropiación. Absorbe objetos para alimentar

al yo. Si se ordenan los pensamientos por su importancia, enseguida se advierte que el «pensamiento yo» es el más importante. La idea de la propia personalidad es la raíz del resto de los pensamientos. El ego no solo es lo más evidente, sino que hace posible esa actividad que llamamos «pensamiento». Lo que se propone aquí es buscar de dónde surge ese «yo». Cuando se busque y no se encuentre, habremos llegado a la meta. Esa es la genuina sabiduría: el lugar del yo está vacío.

No deja de ser asombroso que todas estas consideraciones, que podemos asociar con el empirismo radical, la idea falsa del yo, la crítica de la inducción y la causalidad, la razón como sierva de las pasiones, la falacia naturalista o la crítica del ritualismo religioso, se encuentren en la filosofía de un escocés de la *otra ilustración*: David Hume.

El «pensamiento yo» facilita la identificación con el cuerpo y la continua apropiación de objetos, ideas, opiniones, deseos, que constituye la actividad fundamental de la mente. Mientras exista el «pensamiento yo» habrá sufrimiento. Cuando deja de existir, desaparece el sufrimiento. El ego es el nudo entre el Ser, que es consciencia pura, y el cuerpo (que es inerte e inconsciente). El ego come, duerme, despierta, piensa, muere y se reencarna. Si uno se mantiene como Yo puro, como Ser, sin pensamientos, sin apropiación, el ego desaparece y la ilusión se desvanece. «No se trata de un estado trascendental, pues ¿a quién trasciende? Solo tú existes.»⁸⁹

Sueño profundo

El deseo soñado solo se satisface con una realidad soñada. Donde se dice «realidad» entendemos una realidad de la vigilia. El ensueño puede considerarse un estado intermedio entre la vigilia y el sueño profundo. Se crea a partir de la psique profunda, de las impresiones que hemos experimentado durante la vigilia y la mente extendida de la que formamos parte. Por eso el sueño nos sorprende, porque su creación no es solo *nuestra*.

Todos los días descendemos al sueño profundo. Pero no podemos conocerlo desde la vigilia. El sueño profundo solo puede conocerse desde el estado de sueño profundo. En ese estado, sin embargo, no es posible plantear cuestión alguna, dado que no hay mente. Se trata de un estado de ausencia de conocimiento. Un estado parecido al samādhi. Por eso se dice que el conocimiento genuino (jñāna) está más allá del conocimiento habitual, ese que se produce con la mente activa en estado de vigilia. En el estado de sueño profundo nada se puede preguntar ni responder.

La personalidad se conserva tras el sueño profundo, pero ahí no existe. Hay una continuidad entre el sueño profundo y la vigilia. Lo que hace posible la continuidad es el puro Ser, debido a que en los tres estados no hay continuidad del cuerpo y de la mente. En el ensueño, nuestro cuerpo es otro. Podemos ser un pájaro o un espectro. En el sueño profundo, nuestra mente desaparece. No somos nadie, como Ulises ante el cíclope.⁹⁰ Luego tiene que haber un fundamento que asegure esa continuidad. Y el fundamento es el puro Ser. «El sueño profundo está libre de pensamientos e impresiones individuales y no puede alterarse a voluntad, porque en ese estado el esfuerzo es imposible, y aunque está más cerca de la consciencia pura, ese estado no es el adecuado para intentar la realización del ātman, que solo puede lograrse en vigilia, donde es posible hacer los esfuerzos necesarios para liberarnos de los pensamientos que nos impiden alcanzar la paz del sueño profundo.»⁹¹

Ese es el objetivo de esta vía de conocimiento. Esa es la solución india. Un estado, una sensación, que no es precisamente de índole mental, pues supone haber desactivado la mente, aunque no la consciencia. Algunos lo comparan con el instante de transición entre un pensamiento y otro. Un momento que no es todavía pensamiento pero que constituye la «fuente» del pensamiento. Su manantial oculto. Como si el puro Ser acechara entre las grietas de los pensamientos, en los intersticios de lo verbal. Esos pensamientos son los ladrillos que erigen lo que habitualmente llamamos «conocimiento».

Dice el Evangelio de Lucas: «El reino de Dios está dentro de vosotros».⁹² Responde el vedānta que, efectivamente, el Sí mismo está en todos los seres. Dice Pablo de Tarso en el Areópago: «En Él vivimos, nos movemos y existimos».⁹³ Y el vedānta corrobora: el Sí mismo está en todas

las cosas y, a la inversa, todas las cosas están en el Sí mismo. Por tanto, el Sí mismo no puede visualizarse espacialmente. Tampoco reducirse a un tiempo extendido e interminable. El Sí mismo no tiene que ver con el tiempo, pero lo hace posible. Lo corta verticalmente y lo vivifica. El Sí mismo no es la evolución creadora que manifiesta el cosmos, sino el principio activo que la hace posible y, a la vez, la experimenta. Pero esa visión de Pablo en el Areópago no es la que prevaleció en el cristianismo. Los místicos occidentales buscan la experiencia unitiva partiendo de la premisa de un alma separada de Dios que busca unirse a él. Los hindúes, por otro lado, reconocen a Dios en el interior de todos los seres, y lo que proponen es simplemente apartar los obstáculos que impiden que esa divinidad interior brille en todo su esplendor.

El reino vegetal está siempre sumido en el sueño profundo. Los animales viven en el sueño profundo y en el ensueño. Los seres humanos alternan entre estos dos estados y el de la vigilia. Los seres celestiales están siempre en estado de vigilia. Pero el yogui que ha realizado el Sí mismo vive en un cuarto estado, llamado *turiya*. Ese estado supremo, que es una mezcla de vigilia y sueño profundo, no solo es superior a los otros tres, sino que los fundamenta y los hace posibles. Para la mayoría de las personas, los tres primeros estados se suceden involuntariamente y se encuentran limitados por el espacio y el tiempo. Y cada uno guarda relación con los otros dos. Átman es el fundamento y soporte de esos tres estados.

El Sí mismo presenta analogías con el sueño profundo. La mente y la sensibilidad se disuelven en el sueño profundo. Pero algo queda: el Sí mismo, que es la fuente de la que han surgido la mente y la sensibilidad. Por eso hay dicha en el sueño profundo. Una dicha que advertimos

cuando despertamos. Sin embargo, mientras que en el sueño profundo la mente y la sensibilidad se sumergen en la oscuridad, cuando el sabio se establece en el Sí mismo, la mente y la sensibilidad se disuelven en luz, dicha y paz infinita. Eso dicen los santos. La experiencia del Sí mismo es un sueño profundo luminoso que no es incompatible con la vigilia, con estar en el mundo y actuar en él.

«No hay diferencia entre la mente y el Ser. La mente vuelta hacia dentro es el Ser. La mente vuelta hacia fuera es el ego y el mundo.»⁹⁴ Lo que llamamos «mundo» es una mente extendida de la que participan, cocreándola, asumiéndola, las mentes individuales. Esas mentes individuales están continuamente abiertas a la mente extendida, en la que se desarrollan y navegan. Ramana Maharshi pone el siguiente ejemplo: la mente es como el oro con el que se elaboran las diferentes joyas. Todas ellas son, en definitiva, oro. Y el oro es Uno. La mente no existe separada del Ser, como la joya no existe separada del oro. Pero el Ser sí puede existir sin la mente cuando el universo se repliega y queda en estado latente al final de cada ciclo cósmico. También cuando nos sumergimos en el sueño profundo. La vida humana reproduce a una escala diminuta la vida cósmica.

La condición humana refleja la estructura del universo. Periódicamente el universo manifiesto se disuelve, recogándose en un sueño profundo inmanifiesto. Un estado latente y equilibrado. Estos ciclos cósmicos se corresponden con la vida humana, que experimenta a diario la disolución de la mente en el sueño profundo. A la vigilia (manifestación) le sucede el sueño profundo (no manifestación). En este último estado, la mente y el ego desaparecen. Pero hay algo que permanece, que está siempre presente: el Sí mismo.

Del Sí mismo surge el ego, el yo, y del yo la mente. Y cuando decimos «mente», decimos «universo». El cosmos es una

mente extendida. De mente están hechos los tres mundos, dice un célebre texto budista. Pero esa mente no está sola. Detrás se encuentra el Sí mismo. El Sí mismo es su fuente, el manantial del que ha surgido. A ese manantial, a esa fuente, deberá regresar. Esa es la solución india. Desde esta perspectiva, lo que para el occidental es sufrimiento, para el hindú es juego. Andadura del Sí mismo en su autorrealización a través del cosmos.

En el sueño profundo no hay consciencia del cuerpo. En la vigilia emerge la consciencia del cuerpo. La diferencia entre los dos estados reside en esa emergencia de la consciencia del cuerpo y no en un cambio en la consciencia real. El cuerpo y la consciencia del cuerpo surgen juntos y se sumergen juntos. En el estado de sueño profundo no hay limitaciones, a diferencia de lo que ocurre en la vigilia. El yo real está siempre ahí, es aquí y ahora. El cuerpo desaparecerá, pero la consciencia existía antes del cuerpo y lo sobrevivirá.

Cuando la mente y la sensibilidad se sumergen en la oscuridad, es el sueño profundo; cuando se sumergen en la luz, es el samādhi. En este último estado, dicen que la cabeza no se inclina porque los sentidos están ahí, pero inactivos. En el sueño profundo, por el contrario, la cabeza se inclina porque los sentidos están inmersos en la oscuridad.

El Sí mismo se sirve del intelecto para medir y experimentar la diversidad. Pero el intelecto no existe ni puede existir aparte del Sí mismo. La ilusión del mundo, que es un modo *entusiasmado* de la ignorancia, es creer que sí tiene esa capacidad. Así se construye el mito del *logos*, que equivale al mito del arte. Los filósofos y los científicos viven en el primero; los humanistas y los artistas, en el segundo. Lo Real trasciende todos los conceptos, incluido el de Dios. La mente, como el intelecto, es una emanación del Sí mismo,

y la propuesta india de la que habla este libro (esta colección de palabras) es que regresen a él. Este libro sería, en este sentido, una ilusión fecunda. Útil para establecerse en el Sí mismo, pero ilusión al fin y al cabo.

La pregunta que cabe plantearse es: «¿El intelecto de quién?». El intelecto es un instrumento del Sí mismo. Es el medio del que se sirve para reflexionar (a través de símbolos y palabras) sobre el mundo. El intelecto es fenómeno, no raíz de las cosas. No es el fundamento de lo Real, ni la plantilla con la que está diseñado lo Real. Aquí la solución india se distancia de la aristotélica (a pesar de que el motivo de la palabra creadora tendrá un amplio recorrido en la tradición brahmánica). El samādhi trasciende la mente y el habla. No puede describirse. Tampoco el sueño profundo. Las inclinaciones restablecen la identidad tras el sueño profundo. Han estado ahí suspendidas, en estado latente. Como la mente. Mente suspendida. ¿Dónde? En el Sí mismo. En Él vivimos, nos movemos y existimos. Del mismo modo retornan las almas a este mundo en función de sus inclinaciones. Pero su ser no se pierde con la muerte. Las inclinaciones se sumergen en el corazón (sede ficticia del Sí mismo) al producirse la muerte. Y, a su debido tiempo, resurgen del corazón. Así renacen las almas.

La dicha no es algo que haya que buscar, la dicha es algo que somos. El sueño profundo es la constatación de que somos felicidad. Pero esa felicidad está enterrada. La mente (que es la integral de todas nuestras impresiones vividas y todas nuestras inclinaciones) la oculta. La tapa como si fuera una apestada. La barre debajo de la alfombra. La mente nace del ego. Y el ego surge del Sí mismo. Es el modo que tiene el Sí mismo de conocerse y de conocer el mundo. Sabe que no hay nada que conocer, pero participa en ese juego. Si buscamos la fuente del ego, el Sí mismo se revela.

Durante el sueño profundo, el corazón sigue latiendo y brillando. El corazón, que no hay que confundir con el órgano muscular que impulsa la sangre, es el centro de la vida espiritual. El *lugar* donde se recogen las inclinaciones de la mente cuando esta se serena y halla la paz. Es también la sede de la alegría. Dios, corazón, consciencia y Sí mismo son términos intercambiables.

La indagación sobre el yo conduce al corazón. Al núcleo mismo del propio Ser. Al centro sin el cual nada existiría. Según el testimonio de los sabios, es el centro de la experiencia espiritual, el núcleo mismo de tu ser, aquello a lo que realmente eres idéntico. La consciencia pura carece de partes, no tiene ni dentro ni fuera, está desprovista de forma. La consciencia pura es el corazón y lo comprende todo; nada existe fuera o aparte de ella.

El cuerpo es el proyecto de la mente. Hay continuidad entre ambos. Y la mente solo es un pálido reflejo de la luminosidad de la irradiante consciencia pura, de la emanación del origen. ¿Cómo es posible que esa consciencia pura se vea confinada dentro del cuerpo físico, en el espacio del corazón? Es algo que no puede comprenderse. Pero para la práctica espiritual es útil imaginarlo así. El cuerpo físico no puede subsistir con vida aparte de la consciencia. La consciencia corporal no es más que una especie de mónada, un reflejo en miniatura de la consciencia pura, en la que el sabio ha realizado su identidad. Durante la experiencia incorpórea del corazón como consciencia pura, el sabio no es consciente de su cuerpo.

El sueño profundo es el modelo. El sueño profundo es dichoso, reparador. Tiene una función fundamental para la vida. Es una fuente inagotable de energía y sanación. El sueño profundo es el fundamento de la vida y, paradójicamente, está regido por la «estabilidad» y el «sopor» (tamas).

¿Acaso no acudimos todas las noches a la cama dispuestos a perder nuestra individualidad en el sueño profundo, dispuestos a desactivar la incesante transformación automática de impresiones e inclinaciones que es la mente?

La experiencia del ātman es una síntesis de vigilia y sueño profundo. La mente ha sido silenciada y descansa en paz. Un estado de perfecta quietud mental que, al mismo tiempo, es consciente. Ramana dice que el jñāni no se halla ni dormido ni despierto, sino en un estado intermedio que posee la consciencia de la vigilia y la quietud del sueño profundo. Un acceso al sustrato que sostiene todos los pensamientos, todas las fabulaciones. El rostro que hay detrás de todas las máscaras. Un rostro único.

Conocer sin pensamiento

Las personas difieren en temperamento y madurez espiritual. De ahí que no haya una única vía ni un único método para realizar el Sí mismo. Cada persona se siente atraída por un método particular, por aquel que se adapta más a ella, que le funciona. Cada itinerario vital, cada curso de inclinaciones, necesita un método a medida. «No puede haber ninguna instrucción en masa.»⁹⁵ Pero todos los métodos intentan lo mismo: la inmersión del ego en el Sí mismo, su regreso a la fuente de la que surgió. Ese es el juego del mundo manifiesto, el juego de la existencia. Todos ellos buscan desactivar la mente y sus inquietudes, es decir, aspiran a conocer sin pensamiento. A sabiendas de que el hecho mismo de intentarlo es ya una actividad mental. Estamos en el reino de la paradoja: conocer sin pensar, evidenciar las contingencias del mundo mental sobre el lienzo del Sí mismo.

Ya sabemos del Sí mismo, aunque no seamos conscientes de ello. Ya lo conocemos y contamos con él. «... la enseñanza que conduce a oír lo inaudito, pensar lo impensado y sentir lo insensible», dice la *Chāndogya upaniṣad*.⁹⁶ No

hay nada que aprender. El estado puro, consciente y libre es natural y eterno. No hay nada nuevo que encontrar o alcanzar. Simplemente hay que desembarazarse de las inclinaciones y heridas de la mente. «No hay nada tan simple como ser el Sí mismo. No requiere esfuerzo ni ayuda. Basta con que uno se despoje de su falsa identidad y sea en su estado natural, inherente y eterno.»⁹⁷

La mente puede parecer una enemiga. El Sí mismo se realiza con la mente muerta, con la mente vacía. Pero la mente es ambivalente. La mente oculta al Sí mismo y, a la vez, es el medio para establecerse en el Sí mismo. La mente es la barca que nos lleva a la otra orilla. Por eso hay que cuidarla, como proponen el budismo y el yoga. De ahí la moral. La mente, cuando está vacía y se ha vuelto hacia dentro, contempla su propia fuente y deviene aquello que contempla.

Uno no ha nacido. Ser es no pensar. La mente, por otro lado, es solo un haz de pensamientos. No se puede desactivar con otro pensamiento. Con cada nuevo pensamiento, la mente crece y se aleja del Sí mismo. El ego del sabio nunca deja de contemplar su propia fuente. Y se disuelve en esa misma fuente como un puñado de sal en el océano.

Diálogo con el sabio tamil:

—Un sabio bengalí dijo que no se puede estar más de veintidós días en nirvikalpa samādhi. Si se sobrepasa ese tiempo, el sabio muere.

—No estoy seguro. También se dice que no se puede sobrevivir a cuarenta días de ayuno, pero hay gente que ha superado ese tiempo. En el sueño profundo existimos sin contacto con el cuerpo y con la mente. Mientras que en otros estados estamos en contacto con ellos. Si fuéramos solo cuerpo, ¿cómo podríamos existir sin él? El yo puede vivenciarse en el intervalo entre dos pensamientos o dos estados mentales. Es

como una oruga que solo suelta un punto de apoyo cuando se ha afirmado en el otro, y cuya verdadera naturaleza solo puede describirse cuando ha perdido contacto con cualquier pensamiento. La tarea es descubrir la naturaleza de esos intervalos.

—Explíquese.

—El ātman es consciencia pura en el sueño profundo. En el estado de ensueño (transición) se desarrolla como «yo» (aham) «sin objetos» (idaṃ). En el estado de vigilia aparece como yo con objetos. Pero la experiencia se produce solo mediante el estado de yo, de modo que la realización debe alcanzarse en la vigilia, pues el estado de transición es el que nos descubre el sustrato que conduce a la meta.⁹⁸

Cuando somos conscientes de la vigilia o del ensueño, permanecemos inconscientes del ātman. El Ser que hay debajo de los tres estados es la meta, y la única realidad íntegra. Otro diálogo:

—Gauḍapāda afirma que el alma individual y el mundo son irreales.

—El mundo como vestido de bráhmaṇ. Los advaita dicen que el mundo es irreal, pero no de una irrealidad absoluta, como el hijo de la mujer estéril. Pues el mundo no es una mera palabra, sino «algo que se sobreimpone» a la realidad. Como la ilusión de una serpiente hasta que advertimos que se trata de una cuerda enrollada.

—Si tenemos que jugar al juego de la vida, no podemos hacerlo creyendo que es un mero teatro donde todo es ilusión. Ninguna filosofía puede sostener esta perspectiva y ser coherente consigo misma...

—Como he mencionado, el propósito de esta filosofía es indicar la realidad que subyace a los tres estados mentales: vi-

gilia, ensueño y sueño profundo. Y bajo el yo individual, el mundo y Dios. Eso se puede hacer de tres formas. (1) Mediante el punto de vista convencional. La persona ve la diversidad del mundo y supone un Dios creador y se considera a sí misma espectadora del mundo. Hay entonces tres factores en juego: yo, Dios y mundo. (2) Mediante el punto de vista del idealismo absoluto. La persona cree que yo, Dios y mundo son solo pensamientos y no poseen ninguna existencia independiente de ella. (3) Mediante el punto de vista del «sentido último» (paramārtha), según el cual la mente no ha nacido y no hay nada que buscar, ganar o perder, no hay esclavitud ni liberación.⁹⁹

El ātman está siempre realizado. Lo que ocurre es que hemos perdido la capacidad de reconocer este hecho. La realización está velada por nuestra idea del mundo. Debemos desaprender. Olvidar lo que nos han enseñado del mundo. Mejor cumplir con el deber sin pensar en lo que uno hace, renunciando a los frutos de la acción, que renunciar a todos los deberes.

Autoironía: reírnos de nosotros mismos por nuestra obcecación de buscar lo que ya somos.

Cuando se conoce la naturaleza del yo, el yo se disuelve en un manojo de pensamientos. Y se advierte que detrás de esos pensamientos no hay nada que pueda llamarse «yo». Ese «advertir» es la naturaleza del Ser. Entregarse a ser. El maestro no puede obrar la realización del discípulo, pero sí ayudarlo a apartar los obstáculos que le cierran el paso.

Lo mejor es enemigo de lo bueno.

—¿Qué es la ilusión?

—¿La ilusión de quién?¹⁰⁰

El ātman no viene de ningún sitio ni entra en el cuerpo por ningún lado. Es como es. No se puede describir, pero aun así lo hacemos: paz siempre radiante e inmóvil que reside en el corazón (aunque no está en ninguna parte y está en todas). Su relación con el cuerpo y la mente es como la del diamante que se acerca a la rosa y adquiere su color. Cuando nos desembarazamos de todo aquello que lo cubre, el ātman brilla por sí mismo, resplandeciente, como una realidad no dual.

El sabio aprueba todas las escuelas, todos los métodos. La diversidad de los seres y sus necesidades son incalculables. La misma verdad debe expresarse de modos distintos para adaptarse a cada oyente, a cada cultura y cada tiempo. De ahí que sean tan absurdas las guerras de religión, que siempre son guerras por otra cosa. Ser lo que realmente somos. Para advertir esa sencilla verdad se han inventado infinidad de cultos y estrategias, infinidad de prácticas y credos, infinidad de religiones. Sean bienvenidos todos los caminos.

«El ayuno involuntario produce la muerte, el voluntario ayuda a despertar.»¹⁰¹

Vivimos en una civilización esencialmente activa (*rajásica*, por decirlo en términos hindúes). Ramana Maharshi señala que la «acción» (karma) genera inevitablemente más acción, mientras persista la identificación con el hacedor; solo la disolución del sentido de autoría, de la identificación con lo que uno hace, conduce al fin del sufrimiento. Maharshi reproduce de este modo una de las grandes enseñanzas de la *Bhagavadgītā*, la de no apegarse a la propia actividad y a sus frutos.

¿Quién?

Es el propio Ser (ātman) el que se quiere conocer. El ātman impulsa la indagación: «¿Quién soy yo?». La mente, que tiene la llave para resolver el enigma, es también el obstáculo cuando se identifica con el ego. El Ser solo se reconoce a sí mismo sin mediaciones cuando la mente se aquieta. «El Ser es el que pregunta “¿quién soy?”». A él es al que hay que buscar. La mente es como un borrachín que pregunta por su propia identidad.»¹⁰²

La referencia aquí es un antiguo mito védico y su correspondiente upaniṣad. La *Upaniṣad del «quién»* (de la palabra sánscrita *kena*, «¿por quién?» o «¿a través de quién?») es uno de los textos breves más profundos del corpus védico. Plantea una pregunta radical: «¿Quién impulsa el vuelo de la mente?, ¿por quién respira la vida?». Su enseñanza es que el principio que hace posible ver, oír, pensar y vivir no puede ser visto, oído ni pensado; es el sujeto de toda experiencia, la consciencia pura que trasciende los sentidos y la mente, pero está unida a ellos. La *Kena upaniṣad* invita a un reconocimiento silencioso: el ātman no es objeto de conoci-

miento (no puede serlo), sino que es la luz que hace posible el conocimiento.

Una pedagogía del asombro que devuelve la mirada hacia el misterio que pregunta en nosotros.¹⁰³ La paz mental es lo que identifica al sabio. No hacen falta palabras. El buscador reconoce al sabio por la serenidad que emana.

Vemos los objetos a la luz reflejada de la mente, como vemos las cosas a la luz del claro de luna. La Luna es la mente. El Sol, el Sí mismo. Cuando sale el Sol, la Luna se torna irrelevante. ¿Por qué inquietarse por aquellas sombras? Así ocurre con la mente y el corazón. La mente es útil debido a su luz reflejada. Permite ver los objetos. Cuando se vuelve hacia dentro, la fuente de iluminación brilla por sí misma y la mente queda oscurecida y pasa a ser inútil, como la Luna de día. Si la mente se vuelve hacia la fuente de su luz, cesa. La mente no puede pensar esto. Pero puede realizarlo. He ahí la esencia de la solución india: una praxis y una cultura mentales. Y el discurso, la filosofía, puede ser su mayor enemigo si se ejerce solo en su aspecto lingüístico e intelectual, y no en su potencial vivencial, paradójico y revelador.

Renacer: el baile de máscaras de los egos

Nos preocupa qué va a pasar con nuestra individualidad tras la muerte del cuerpo físico. Especulamos, elaboramos teorías al respecto. Sin embargo, cuando esa individualidad se ha desmontado, la ilusión del renacer debería desaparecer. Desde la perspectiva del Ser (dicen los sabios) no hay nacimiento ni muerte, no hay cielo ni infierno, tampoco reencarnación. Todas esas concepciones nacen del deseo de preservar la propia individualidad, que es una creación de la mente y, sobre todo, algo en lo que es mejor no insistir. Borges era claro al respecto. Ser Borges por toda la eternidad le parecía un disparate, la peor de las pesadillas. Si uno se imagina que es un ser individual real, lo primero que debe hacer es deshacer ese engaño. Una creencia que se mantiene por la tendencia de la mente a identificarse con un cuerpo. La mente se deshace del cuerpo durante el ensueño y se borra a sí misma en el sueño profundo. Pero en la vigilia la mente siente que pertenece a un cuerpo. Esa costumbre (como diría Hume), esa asociación del entendimiento durante la vigilia, es lo que se recomienda desmontar. Otra forma de

expresarlo es decir que la reencarnación solo existe mientras exista la ignorancia. De hecho, no hay reencarnación ahora ni la ha habido o la habrá en cualquier otro tiempo.

Respecto a los relatos sobre vidas pasadas, que los sabios pueden recordar, se aconseja encontrar al yo que recuerda; el resto nos vendrá dado. Es decir, cuando se advierta la irre realidad de ese yo, dejará de tener sentido hablar de vidas pasadas. Olvidar al Ser e identificarse con el propio cuerpo diciendo «yo» es la misma cosa. Para aquellos que han desactivado esa asociación, sin embargo, no hay nacimiento ni muerte. La solución india consiste en deshacerse de esa falsa identificación. Conocer el Ser y ser el Ser es como despertarse de un sueño en el que uno ha sido diferentes personajes (en diferentes vidas) y descubrir que en realidad no es ninguno de ellos. El Ser es permanente. El ego que se reencarna pertenece a un plano inferior, el plano mental. De ahí que los budistas nieguen la reencarnación, el baile de máscaras de los egos.

Si se le pregunta al sabio qué le sucede al «alma» (jīva) tras la muerte, responderá: «La pregunta no es pertinente para quien está vivo. Un jīva muerto lo podría preguntar. Mientras tanto, deja que el jīva encarnado resuelva el problema actual e indague quién es. Entonces acabarán todas las dudas».

El sentido del tiempo es mental. Pasado y futuro pertenecen a la imaginación. Incluso el presente es una ilusión. También el espacio es mental. Esa fue la intuición kantiana. El nacimiento y el renacimiento se suceden en el tiempo y en el espacio. No pueden ser otra cosa que fenómenos mentales. El verdadero renacer sucede cuando el ego se sumerge en su fuente y nace *uno* en el espíritu.

Y, sin embargo, hay una sed de vivir y un «instinto de supervivencia» (abhiniveśa). Un continuo perseverar en el

ser. La sed de vivir es inherente a la naturaleza de la vida. El problema surge cuando nos identificamos con su aspecto efímero y pasajero y no con el sustrato que hace posible esa voluntad de expresión eterna. Es entonces cuando nos empeñamos en perpetuar la existencia del cuerpo (lo cual es un contrasentido), pues el cuerpo es cuerpo precisamente por ser efímero, un proceso continuo de transformación. Abandonar esa identificación, reconocer que el cuerpo no puede vivir sin el Ser, es advertir que el nacimiento pertenece al ego, que a su vez es una ilusión de la mente del mundo. Dice Ramana Maharshi: «No hay un alma que va y viene, sino que es la mente pensante del individuo la que la hace aparecer de esta forma. La mente, cualquiera que sea el plano sobre el que actúe, crea un cuerpo para sí misma. En el mundo físico, un cuerpo físico. En el ensueño, un cuerpo de sueño que se moja con la lluvia del sueño y enferma también con las enfermedades del sueño. Después de la muerte del cuerpo físico, la mente queda inactiva algún tiempo, como en el sueño profundo, cuando no hay cuerpo ni mundo. Pero al poco tiempo se vuelve a activar en un nuevo mundo y un nuevo cuerpo, el astral, hasta que toma otro cuerpo en lo que se llama el "renacer". Pero al jñāni, que ha realizado el Ser, cuya mente ha dejado de funcionar, no le afecta la muerte. La mente del jñāni ya ha dejado de existir y nunca surgirá de nuevo para causar nacimientos ni muertes. La cadena de las ilusiones se ha roto».¹⁰⁴ De ahí que se diga, desde esta perspectiva, que no hay nacimiento real ni muerte real. La mente es la que crea y mantiene la ilusión de todo este proceso de transformación, hasta que se detiene (se consume, que diría Vasubandhu) con la realización del Ser.

La muerte disuelve la individualidad de la persona como el río pierde su identidad cuando desemboca en el mar. Pero

esas aguas se evaporan y regresan a la montaña en forma de lluvia. Un nuevo río nacerá. Los individuos, al dormir, pierden su sentido de la individualidad, pero regresan a ser ellos mismos debido a sus inclinaciones. Sucede lo mismo al morir. El individuo se proyecta o refleja en otro ser configurado con esas mismas inclinaciones. Si no se cortan de raíz esas inclinaciones, volverán a crear un nuevo ser, como el árbol al que se le corta el tronco y vuelve a crecer si su raíz ha quedado intacta. Las inclinaciones se sumergen en el corazón tras la muerte, pero regresan en el momento propicio. Como el poderoso roble nace de la diminuta semilla, innumerables almas brotan aquí y allá, configuradas por esas inclinaciones imperceptibles.

El estado transitorio de la mente se parece a un sueño. El budista mahāyāna quiere fortalecer la mente, transformarla en una mente compasiva, ecuánime, amorosa y comprensiva. De este modo la mente podrá ayudar a los seres que sufren. El hindú pretende disolverla en el Ser, hacerla regresar a su fuente, al lugar del que ha venido. Salvación del otro o regreso al origen, esa es la disyuntiva. Tal es el diálogo que budismo y brahmanismo han mantenido en el transcurso de dos mil quinientos años.

La magia aparece aquí por sorpresa. La ley del karma deja de ser tan férrea: todo el karma acumulado en incontables vidas puede quemarse con una chispa de jñāna. El ego es la causa de todo ese mundo, pero si el ego se disuelve mediante la indagación (mediante el aislamiento del «pensamiento yo»), todo el resto se derrumba.

Se trata de evitar la confusión de creer que uno va a renacer. Uno es el que piensa que va a renacer. Se trata de identificar quién abraza esa creencia, quién tiene esa expectativa. «A menos que se encuentre al interrogador, todas esas preguntas nunca podrán ser contestadas.» Que es un

modo de decir, sospechamos, que una vez que se encuentra al interrogador, todas esas preguntas se disuelven. O, dicho más epistemológicamente, se advierte que están mal planteadas.

«El sueño no es ignorancia, es nuestro estado natural. La vigilia no es conocimiento, es ignorancia. En el sueño hay conocimiento pleno, y en la vigilia, ignorancia total.»¹⁰⁵ Estas palabras de Ramana apuntan a la idea de que es en el sueño profundo cuando estamos más cerca del Sí mismo. ¿La razón? En el sueño profundo, la mente desaparece. Y la mente es el obstáculo, el conjunto de capas que ocultan al Sí mismo, el cual es la fuente de la que ha emanado la mente. Esas capas están hechas de las impresiones mismas del vivir, que dejan una «marca» (*saṃskāra*) y configuran unas «inclinaciones» (*vāsanā*). La marca y las inclinaciones mantienen la marcha de esa sucesión de deseos que constituye la vida. Y, deseo tras deseo, se nos va la vida. La vida es aquello que pasa mientras deseamos. De ahí que los maestros del instante descarten el deseo como una distracción que oculta lo esencial.

Los estados de vigilia, ensueño y sueño profundo son estados que pasan ante el Sí mismo. Se suceden unos a otros como fotogramas de una película, sin importar si uno es o no consciente de ellos. Son los bueyes que avanzan, se detienen o son desuncidos, manteniendo el pulso de la vida.

Modos de estar en el Sí mismo

La mente puede estar inmersa en el Sí mismo y ser ella misma. O disolverse en el Sí mismo y desvanecerse. El primer tipo de «contemplación» (*samādhi*) se llama *kevala*; el segundo, *sahaja*. En el sueño profundo, la mente está viva, pero sumergida en el olvido. En la contemplación *kevala*, la mente está viva, pero sumergida en la luz (como un cubo lleno de agua sumergido en un pozo, que puede sacarse de nuevo a la superficie). En la contemplación *sahaja*, la mente está muerta, disuelta en el Sí mismo (como el río que desemboca en el mar y pierde su identidad, siendo ya irrecuperable). La idea procede de una conversación con Ramana Maharshi en la que se distinguen con precisión tres estados en los que la mente puede relacionarse con el Sí mismo: el «sueño profundo» (*suṣupti*), la contemplación *kevala* y la contemplación *sahaja*.¹⁰⁶ En el sueño profundo, la mente está latente, envuelta en ignorancia: el ego no está activo, pero tampoco hay consciencia del Ser. En la contemplación *kevala*, la mente se sumerge en la luz del Sí mismo, sin pensamientos, pero mantiene una existencia potencial:

puede reaparecer al contacto con el mundo, como el cubo de agua que se extrae del pozo. En la contemplación sahaja, la mente se disuelve por completo, como el río en el mar: no hay retorno posible, porque la identidad individual se ha fundido con la consciencia pura. La contemplación kevala representa un estado temporal de absorción; la sahaja es la realización definitiva y natural del sabio, en la que la mente ha cesado de producir la separación entre sujeto y objeto.

El olvido es aquí fundamental. La mente del sabio se ha olvidado de sí misma. Se ha entregado al origen, al Sí mismo, que es su lugar de procedencia. Esa es la radicalidad de la solución india.

Lo que llamamos «mundo», el ciclo de renacimiento, muerte y sufrimiento, no es una realidad objetiva, sino una proyección mental. Cuando la mente se disuelve, como en el sueño profundo o en la «contemplación» (*samādhī*), el mundo desaparece, revelando que su existencia depende de la mente y no del Ser. El error fundamental consiste en identificar el Sí mismo con lo que no es: el cuerpo, los pensamientos o las percepciones. La realización implica reconocer que nada de eso es el propio Ser y permanecer como consciencia pura, sin identificación. De ahí que se diga que el mundo está dentro de la mente. «El *samsara* está solo en tu mente.» Desaparece en el sueño profundo, pues en el sueño profundo la mente ha desaparecido. El *samsara* carece de realidad aparte del Sí mismo. La realización consiste en dejar de identificar con el Sí mismo lo que no es el Sí mismo.¹⁰⁷ Se trata, en definitiva, de una labor de cribado. Una desidentificación con el propio cuerpo y la propia mente. Un ejercicio de autoironía. Resuenan aquí tanto el budismo *madhyamaka* como el *samkhya*.

Métodos

El que tiene deseos se ve obligado a renacer para satisfacerlos. «No importa estar aquí o allá, lo que importa es mantener la mente en el Sí mismo. No es necesario irse a un lugar solitario. Allí donde esté la mente, siempre habrá multitud. No es necesario cerrar los ojos cuando se medita. Basta con cerrar el ojo de la mente. No existe un mundo externo a uno mismo donde no se encuentre la mente.»¹⁰⁸

Se suele decir que los libros no ayudan, que lo importante es la práctica. No siempre es así. En ocasiones se recomienda estudiar un libro, memorizarlo, y vivir según los preceptos que enseña. Ramana Maharshi ofrece algunas indicaciones prácticas para la indagación del yo. La primera es dedicar el mayor tiempo posible al «pensamiento yo». Un yo sin atributos, sin méritos ni fracasos, sin familia ni bienes, sin antepasados. Despojarlo de todos los atributos significa desactivar la actividad esencial del «pensamiento yo», que es la apropiación, la identificación con personas, objetos, lugares y momentos. Un yo que simplemente es. Lo que queda es una sensación de existir en la que el yo ya

no opera como de costumbre. El sentido de la individualidad, paradójicamente, se desactiva. La mente no consiste más que en pensamientos. Y detrás de cada pensamiento hay un pensamiento particular, que es el «pensamiento yo». Se trata de aferrarse a ese pensamiento, pero extirpando su voracidad. Centrándose en la sensación de existir, el «pensamiento yo» abandona su *modus operandi*, su forma habitual de trabajar. Deja de identificarse con pensamientos y objetos para ir destruyendo progresivamente las propias inclinaciones mentales, que son la causa de esa apropiación continua que lleva a cabo. Ramana afirma que, cuando se han debilitado lo suficiente dichas inclinaciones, el poder del Sí mismo destruye las tendencias residuales y ocupa el lugar del «pensamiento yo». Si desaparecen las inclinaciones, la mente desaparece con ellas. Así se describe el estado final e irreversible de la realización del Ser.

La técnica es sutil. No ejerce ningún tipo de violencia sobre la mente. Lo primero es preguntarse quién es ese «yo» que somos o creemos ser, de dónde surge, cuál es su fuente. No se trata de un ejercicio de concentración en un objeto, sino de atención a la fuente de lo mental. Ser lo que uno ya es no debería requerir esfuerzo. El sentido de ser siempre nos acompaña, está siempre a nuestro alcance, disponible. Por otro lado, pretender ser lo que no se es, es decir, pretender ser el cuerpo o la mente, requiere de un esfuerzo continuo. Esa es precisamente la labor del «pensamiento yo», que exige estar apropiándose de cosas sin cesar. La gran paradoja es que la realización del Ser no solo es lo más fácil del mundo, sino también lo más natural. Sin embargo, por el camino nos hemos enredado con falsas identificaciones, y estas constituyen ahora un obstáculo. Cuando decimos «por el camino» nos referimos a toda la historia pretérita del género humano, a todas las existencias previas, a todas

las deudas y compromisos que, de un modo u otro, han erigido nuestra existencia actual. Esos esfuerzos ocultan el Ser, restan atención a la sensación de ser. No se trata de meditar, se trata de ser. Y se puede hacer con los ojos abiertos. La consigna se puede formular así: «No medites, ¡sé!».

La atención al ser se puede ejercer mientras realizamos cualquier actividad. No hay conflicto entre la indagación del yo y el trabajo cotidiano. No es necesario sentarse a meditar, ni cerrar los ojos, ni encender una vela. No son necesarios largos períodos de meditación, en silencio y sentados. Ser no requiere abandonar las actividades mundanas para abrazar la vida de clausura. Buscar un lugar apartado para meditar solo es útil en el caso de los novicios espirituales.

Al despertarse, ahí está el Ser. Se recomienda aferrarse a él, sin volver a dormirse y sin permitir que los pensamientos (planes, recuerdos, temores) tomen posesión de la mente. El conocimiento y la ausencia de deseos son una y la misma cosa. La detención de la actividad mental ocurre en el sueño profundo, en el ayuno y en el desmayo. Pero cuando la causa se retira, regresan las impresiones y vuelve a activarse la mente.

El Ser es la única realidad que atraviesa y envuelve el mundo. Puesto que su naturaleza es atravesar, penetrar y engarzar todas las cosas, se recomienda dejarse atravesar, no poner obstáculos a esa travesía. Eso es la meditación soleada. Un enfoque muy taoísta. Fluir con el Ser. Al mismo tiempo, el Ser envuelve y custodia todas las cosas. Las cubre y las viste. Y no solo es manto, sino también el ambiente en el que habitan. Una atmósfera de paz en la que respiran y descansan.

Escribir, caminar, pintar, conversar. La única realidad inalterable es el existir. Centrarse en el estado de existencia pura. Sin reproches ni ambiciones. Establecerse ahí. Ser lo

que se es. *Be quiet, everything is fine.* La verdad de uno mismo es lo único que vale la pena investigar y conocer. La sorpresa es que, cuando conocemos esa verdad, uno mismo desaparece. Entonces aparece el Sí mismo, que, sin que lo sospecháramos, sostenía esa verdad y le daba su luz. Sumergirse en la fuente y desaparecer. Eso dicen los sabios.

Obsérvese la diferencia de este método con otros métodos de la tradición hindú. El mantra centra la atención, como también lo hace cualquier otro objeto (sonoro o visible) que utilicemos para meditar: una vela, un punto rojo, un yantra. Se establece así una distancia entre el sujeto y el objeto, lo que puede reforzar la mente. Así pues, la meditación no deja de ser una actividad de la mente. Y la mente es justo lo que hay que desactivar. Mejor prestar atención al «pensamiento yo» y comprobar que, al fin y al cabo, no existe. O que más bien existe como fenómeno. La mente es una emanación del Sí mismo y ha de regresar al Sí mismo. Eso es la felicidad.

Los occidentales consideramos la mente como el principio más alto, mientras que los orientales piensan lo contrario. La mente nace y muere. El ego aparece y se esfuma, su brillo es un brillo prestado. Es el brillo del Sí mismo. Podemos existir sin la mente (en el sueño profundo lo hacemos). La mente es finita, pasajera. El Sí mismo es su fuente. De él surgen todas las mentes. A esa fuente hay que regresar. Cuando se alcanza la fuente, todo es silencio. El «pensamiento yo» se desvanece y aflora el Sí mismo, que estaba ahí, agazapado. El tiempo y el espacio están dentro de la mente. El tiempo es memoria e intención, el espacio es visión y oído (percepción). Todos somos uno.

Ascesis

La palabra sánscrita *tapas* significa literalmente «ardor, calor moderado, fiebre». Las prácticas ascéticas generan calor, de ahí que el término para «ascetismo» sea *tapasya*. Dicho calor ayuda a purificar la mente, del mismo modo que la fiebre ayuda a limpiar el cuerpo del enfermo. El calor generado mediante la austeridad contribuye a apagar el ansia desordenada del deseo. Un fuego apaga otro fuego. El primero contenido, el segundo descontrolado. Por eso hay tanto erotismo en *tapas*. Esa energía acumulada mediante el ascetismo puede utilizarse para la liberación o para la acumulación de poder y placeres, que reforzarán de modo inevitable las ataduras y el ego. Un demonio puede dominar el mundo gracias a la energía acumulada mediante la ascesis. La literatura está llena de ejemplos. El clásico es Rāvaṇa, rey de los demonios *rākṣasa*, cuyo poder debe a mil años de meditación. Arrastrado por sus pasiones, Rāvaṇa secuestra a Sītā y desencadena esa odisea del rescate que es el *Rāmāyaṇa*.

La ascesis tiene también un poder creativo. El universo nació de la ascesis de Prajāpati. Lo que llamamos *big bang*

es una explosión de calor. En el yoga, ese calor es la capacidad de sostener las parejas de opuestos, algo así como la capacidad de sobrellevar las propias contradicciones sin que estas se resuelvan de un lado o de otro. Hay una actitud ascética ante los placeres. Un instinto de moderación. Eso también es tapas. Comer moderadamente alimentos saludables es una de esas actitudes. Alimentos que nutran el cuerpo sin volverlo pesado ni excitarlo (evitar los picantes, el exceso de sal, la cebolla, el vino y el opio). Según el yoga, mediante la práctica del ardor se destruyen las impurezas y se consigue la perfección del cuerpo, que es un continuo con la mente. De modo que tapas purifica también la mente y facilita que se establezca en el Sí mismo. Mediante ese ardor las inclinaciones de la mente se moderan y pueden llegar a desaparecer. Una mente sin inclinaciones, sin tendencias latentes, es una mente sin deudas. Una mente capaz de sumergirse en el Sí mismo.

Se trata de trascender la ilusión de que somos un cuerpo y una mente separados del resto de las cosas. Si se consigue, dicen los sabios, uno se vuelve consciente de lo que es en realidad: consciencia inmanente y sin forma. La «indagación del Ser» que propone Ramana Maharshi es eso. La idea esencial, insisto, es que el «pensamiento yo» no es más que una idea de la mente. Dicho pensamiento se sitúa en el Centro-corazón y hace que nos identifiquemos con nuestro cuerpo y nuestra mente. Crea la ilusión de que existe una mente y un cuerpo propios que constituyen nuestra identidad. «Yo hago esto», «yo pienso eso otro», «yo me siento feliz». La idea de que somos una persona individual se encuentra sostenida por el «pensamiento yo» y por el hábito de apegarnos a lo que hacemos, pensamos o deseamos. Pero es posible privar al «pensamiento yo» de todos los pensamientos y percepciones con los que se identifica.

Ese yo, tan íntimo y medular, es de hecho una ilusión (esa fue la genial intuición de Buda), una entidad irreal, que solo simula existir cuando uno se identifica con el resto de los pensamientos. Si se logra debilitar el vínculo entre el «pensamiento yo» y los pensamientos de los que se apropia y cree suyos, si se atenúa ese lazo, el «pensamiento yo» comenzará a apagarse y terminará por desaparecer. El modo de hacerlo es aferrándose al «soy», como propone Nisargadatta, que es un modo de apartar los demás pensamientos.

La meditación tradicional

¿Cuál es el mejor yoga? Dependerá del itinerario de experiencias que haya vivido cada cual, que es el que crea la constitución psicofísica y el temperamento del individuo. La meditación tradicional solo es posible si uno mantiene el ego. Existe el ego y existe el objeto sobre el cual se está meditando. Se trata de una vía indirecta, dado que el Ser es solo uno. Al buscar la fuente del ego, desaparece el ego y queda el Ser. Esa es la vía directa.

La indagación del yo tiene un tono muy filosófico. Consiste en separar lo real de lo irreal. Pero carece de sentido si no se practica. Puede haber más placer en la meditación que en los placeres de la sensibilidad. Sin embargo, la mente tiende a lo sensible y no a la concentración. Esto se debe a que el placer y el dolor son dos aspectos de la mente. Nuestra naturaleza esencial es la dicha, pero lo hemos olvidado e imaginamos que el cuerpo y la mente son el Ser. Esa identificación errónea nos hace miserables y tiene su fundamento en una tendencia mental muy arraigada, que lleva la impronta de la experiencia evolutiva y se remonta a un pasado

inmemorial. Se podría decir que es la herencia de nuestra especie y el conjunto de sus estrategias de supervivencia.

Fijar la vista sobre una luz, mantener estable la respiración, escuchar música o sonidos internos, repetir sílabas sagradas: todo ello ralentiza la actividad mental, pero no produce un beneficio permanente. Los pensamientos surgen de manera espontánea. Un modo de limitar ese manantial es concentrarnos en uno solo, evitando así que los demás surjan. La meditación, en este sentido, es un dique de contención. Luego habrá que acabar también con ese dique, una vez que haya cumplido su función. No se puede fijar la mente en el ātman, pues el ātman es impensable. Además, no tiene forma o figura. El ātman no es representable. La meditación sobre formas y objetos se llama *dhyāna* y consiste en concentrarse en algo para abandonar el resto de los pensamientos. Una meditación sobre cosas a las que luego habrá que renunciar.

El océano y la burbuja

Hay otro Yo detrás del «pensamiento yo», y es un océano. El ego es solo una burbuja sobre la superficie de ese océano. Y lo llamamos «alma individual». Esa burbuja está hecha de agua, como el océano. Cuando se disuelve se funde con el océano. La ignorancia de esa verdad tan sencilla ha dado lugar a la diversidad de religiones, sectas, dogmas y escuelas. Nada hay más inmediato que el Ser. Es imposible que alguien tenga dudas sobre la sensación de ser y el «pensamiento yo». Podrá, en todo caso, multiplicar sus yoes (polipsiquismo), y entonces se le considerará un enajenado. El yo genuino se apoya en el Ser, tiene su razón de ser en el Ser.

Ramana Maharshi enseña que la meditación sobre el propio sentimiento de existencia, el «pensamiento yo», constituye el mantra supremo. Ese «Yo» oceánico es el mejor mantra. Mejor incluso que Om. Si uno piensa incesantemente «yo, yo», ese pensamiento lo conducirá a la experiencia del Ser.¹⁰⁹ No hace falta retirarse del mundo. La renuncia está en la mente (autoironía); no es necesario

abandonar las obligaciones e irse a un bosque o a un lugar solitario. Lo esencial es que la mente no sea extrovertida, sino introvertida. Uno puede seguir con su oficio y con su familia. Se recomienda, eso sí, una dieta vegetariana. El tipo de alimentación afecta a la cantidad y la calidad de los pensamientos. Una ración moderada de alimentos sátvicos es la mejor opción. Atendiendo al Ser, uno puede atender al trabajo. Es como caminar o ir en bicicleta, uno puede hacerlo sin pensar en ello. «No imagines que estás llevando a cabo el trabajo. Piensa que es la corriente subyacente la que lo está realizando. Identifícate con esa corriente. Si trabajas sin apresurarte, recogéndote sobre ti mismo, tu trabajo o tu servicio no serán un obstáculo.»¹¹⁰

Otros yogas

Lo real es poliédrico. Todas las doctrinas pueden ser verdaderas. Creemos que uno elige su doctrina, pero es la doctrina la que lo elige a uno. Y lo hace en función de su temperamento. La doctrina desciende y se acomoda. Así es como «vive». La doctrina no vivida carece de aliento y se extingue. Las doctrinas, como las opiniones, son múltiples. Lo real, Uno.

Para aquellos capaces de practicar la indagación del yo, todas las disciplinas, reglas y métodos son innecesarios. Esa es la «vía directa» (jñāna yoga), no hace falta someterse a la disciplina del rāja yoga, karma yoga, bhakti yoga o cualquiera de los otros yogas clásicos o modernos.¹¹¹

Retener el aliento en el corazón, sin permitir su ascenso o descenso. Mente y aliento son dos formas de respirar. Una de las etapas de la disciplina del yoga es el control del aliento como modo de controlar la mente. El método de Ramana Maharshi sigue otra vía, más directa, pero que no le funciona a todo el mundo (de hecho, ninguna lo hace). Hay tantos métodos como temperamentos, como configuracio-

nes psicofísicas, como historias personales, como perfiles kármicos, que son los que dibuja la experiencia, el binomio impresión-inclinación. Cada cultura tiene sus manías y ambiciones, por lo que encaja mejor con un yoga u otro. Cada época tiene, además, su espíritu de los tiempos y requiere un método particular. La antropología multiplica los métodos. La enseñanza siempre depende del oyente. De ahí que algunos maestros parezcan contradecirse. De ahí la imposibilidad de un método o medicina universales.

El rāja yoga es una disciplina óctuple: restricciones, prescripciones, postura, respiración, recogimiento, concentración, meditación y vivencia de lo divino (el samādhi). Una premisa fundamental de la indagación del yo es que los problemas espirituales solo se pueden solucionar controlando la mente. La obsesión con el cuerpo físico de algunas escuelas del yoga, que se sirven de complicadas posturas, ejercicios respiratorios y llaves energéticas, para conservar y canalizar la fuerza vital, no es lo recomendado aquí. Se considera una práctica para principiantes, recomendable solo para aquellos que no pueden aquietar su mente de otra manera.

El practicante de yoga busca elevar la energía interna a través de la espina dorsal. Tiene sus propios métodos: el control de la respiración, la recitación de mantras. El jñāni utiliza otro método, la «indagación» (vicāra), el ensimismarse. Ambos obtienen lo mismo. La elección la hace el temperamento. Cada configuración psicofísica elige el método que le funciona. Hablamos de la kuṇḍalinī o del Sí mismo como si estuviera dentro del cuerpo porque nos concebimos como seres limitados por nuestro cuerpo. Pero nuestro cuerpo real es el cuerpo del mundo. Los átomos y partículas que lo componen han viajado mucho, han estado en todas partes, desde el origen mismo del cosmos. Y la

realidad, llámese Sí mismo o kuṇḍalinī, está tanto dentro como fuera.

«Ritual», *pūjā*. La adoración puede ser necesaria solo para ciertos temperamentos. Esto no significa que no sea necesaria para nadie y que no sea buena. Para ciertas personas, la devoción ceremonial es muy útil. Lo que es importante para el párvulo no lo es para el graduado. La *pūjā* permite alejar otros pensamientos. Recitar los mantras, también. En este sentido, es un modo de meditar. El devoto deviene, a su debido tiempo, el objeto de la devoción. El yo se transforma en tú. Parafraseando la enseñanza de Ramana, cuando se profundiza en la indagación del yo, el buscador descubre que el yo personal se disuelve en la realidad divina: solo el Ser existe, y el yo es uno con Él.¹¹²

Mente, altruismo, erudición, corazón

El cuerpo está en la mente. La enfermedad desaparecerá mediante la indagación continua del Ser. El ego surge del Ser, se confunde con el cuerpo, cree que la mente extendida en la que vive es real y, después, recubierto de presunción egoísta, piensa desmedidamente y cree poder solucionar toda esa confusión ejercitándose en posturas y retorciendo su cuerpo.

La indagación del yo también disuade del camino de servicio a los demás, dado que presupone la existencia de un «yo» que va a llevar a cabo actos benéficos. Solo se recomienda cuando el devoto es incapaz de seguir el camino de la «devoción» (bhakti, la entrega total a lo divino), el camino del «conocimiento» (jñāna) o el «yoga óctuple» (rāja yoga). Un sentir muy extendido en la mentalidad india, poco inclinada al altruismo y en general distanciada de las utopías sociales y de las estrategias para una mejor distribución de la riqueza. En todo caso, todos estos caminos, incluso el de servicio a los demás (karma yoga), son vías al alcance de diferentes naturalezas con distintos grados de

evolución, y todos ellos tienen como objetivo último desarraigar la idea de que uno mismo es algo diferente del Ser. Ramana Maharshi sugiere preguntarse quién es ese yo que ayuda a los otros.¹¹³

El liberado en vida vive al mismo tiempo dentro y fuera del mundo. No le afectan los acontecimientos del mundo, pero actúa como si fuera uno más. Come, respira y muere. Todos lo hacemos, vivimos dentro y fuera de la naturaleza. Pero en general no lo vemos. El ser realizado, establecido en lo divino, en contacto constante con lo divino, se denomina *jñāni*. Si un *jñāni* aparece en el mundo, su influencia se dejará sentir. Beneficiará a todo el mundo, no solo a sus discípulos.

Respecto al estudio y la erudición, del habla surge el conocimiento abstracto. Y del conocimiento abstracto, el ego, que es el conjunto de los pensamientos colgados del «pensamiento yo». La palabra es nieta de la fuente original. Puede producir efectos, de ahí los libros (que son mapas). Sin embargo, el silencio es más poderoso que la palabra. La palabra está conectada con el Sí mismo, pero el silencio es más efectivo. El silencio es el flujo eterno del lenguaje, obstruido por las palabras. Del Ser realizado emanan ondas de influencia espiritual. Silencio es oración. Ramana era un experto en la transmisión a través del silencio.

El silencio es la forma de acción más poderosa. La gracia es el Sí mismo. Ramana pronuncia una frase que nos impacta, que nos suena intolerable por su contradicción interna y su radicalidad: «Tu gloria está allí donde dejas de existir».¹¹⁴ Respecto al recuerdo de las vidas pasadas (que la tradición del yoga presupone en los sabios), es contundente: «La reencarnación solo existe mientras hay ignorancia. [...] ¿Conoces tu vida presente para pretender conocer tus vidas pasadas? Encuentra el presente, y lo demás vendrá después.

Incluso con tu conocimiento limitado sufres mucho, ¿por qué cargarte de más conocimiento?». ¹¹⁵ Lo mismo puede decirse en relación con el destino del alma.

La tranquilidad y la paz mental son un requisito para toda esta pesquisa. Es más inmediato conocer el Sí mismo que conocer el mundo. El corazón es otro de los nombres de lo real. No está ni dentro ni fuera del cuerpo. El corazón es el universo, pero el universo no es el corazón. ¿Cómo se explica esto? Porque puede haber corazón sin haber universo. El universo también tiene que descansar, soñar, abismarse en la profundidad del vacío.

El maestro es el corazón. El Sí mismo se sitúa, a efectos prácticos, en el corazón. Imaginarlo allí forma parte de una estrategia, pues no está en ningún lado y está en todos. Recordemos que el Sí mismo no está limitado por el espacio ni por el tiempo. De ahí que la geometría sea impotente para describirlo. El Sí mismo está en todas las cosas (lo cual parecería situarlo), pero todas las cosas están en el Sí mismo. Ni dentro ni fuera. O dentro y fuera a la vez. El Sí mismo está por naturaleza deslocalizado. Pero para el practicante es útil imaginarlo en el corazón, porque así elimina la idea de que está solamente fuera. Por otro lado, se necesita el maestro exterior (la meditación soleada) para desarraigar la idea de que uno es el cuerpo o la mente. La creencia de que el Sí mismo existe separado de uno.

El maestro es a la vez interior y exterior. Aquí no se aplica la dialéctica dentro-fuera. El Sí mismo no se deja atrapar por el espacio. Desde el exterior, impulsa a la mente para que se vuelva hacia dentro. Desde el interior, tira de la mente hacia el Sí mismo y ayuda a aquietarla. No hay diferencia entre el maestro, Dios y el Sí mismo. Diferentes nombres para diferentes prácticas. El maestro nunca abandona al devoto que se ha entregado sin reservas.

Cuando la mente está ausente, hay una paz perfecta. No hay paz y alegría a menos que uno disuelva su mente. Y, si uno no es dichoso, no podrá dar dicha a los demás, no podrá compartir su alegría. El arte es parte de esa alegría. La poesía, la música y el canto nos hablan del misterio y permiten a veces experimentar la unidad de todas las cosas. Es la alegría inherente del Sí mismo. Ayudan a la inmersión de la mente en el corazón. El propósito último de estas artes es concentrar la totalidad de la mente en su fuente, que es el Sí mismo. No se trata de un yo buscando otro yo. Se trata de la disolución del yo en la experiencia de la unidad de todas las cosas en el Sí mismo y de ver el Sí mismo en todas las cosas.

Hay algo circular en toda esta empresa. La mente es un ladrón que nos roba. Se trata de que la mente se convierta en policía para capturarse a sí misma. Volver la mente hacia su fuente implica una intensa actividad de la mente. Exige mantenerla fija en la consciencia pura del Sí mismo. Cualquier tipo de práctica espiritual es un trabajo sobre la mente. La mente es el problema que debemos resolver. Pero no se resuelve con más mente. Se resuelve desactivando su inercia. El ego puede ir adoptando sucesivamente formas cada vez más sutiles en las diversas etapas de la práctica. Pero no se trata de eso. Toda desdicha se debe al ego. No hay nada que conseguir y mucho que abandonar. Desear poco. Y lo poco que desees, desearlo poco. El ātman tendió sobre Sí mismo el velo de māyā. Eso es el universo manifiesto.

Sé sin miedo. La vida simple es la mejor. Ramana coincide con Montaigne. Pero las gentes, no contentas con la simplicidad, prefieren la complejidad. Frente a esa simple verdad, la variedad de los credos y las prácticas religiosas. Hay que volverse muy pequeño. Hay que convertirse en nada. Solo aquel que no es nadie puede permanecer en el

Sí mismo. Se recomienda la asociación con los sabios. En la India, la gente quiere contemplar al santo. No hacen falta las palabras. Van en busca del darśana, la transmisión directa de la gracia. Unos por curiosidad, otros por devoción, pero todos acuden. Además de los maestros, están los lugares. Lo divino está por doquier. Pero se manifiesta con mayor intensidad en unos lugares que en otros. En ciertas montañas o ermitas, en ciertos árboles o estanques. Los viajes a los lugares sagrados pueden proporcionar un determinado beneficio psíquico. La soledad no tiene que ver con el lugar donde uno está, ni con la existencia o ausencia de gente alrededor. El sentimiento de soledad es función de la mente. El silencio es permanente y beneficia a toda la humanidad. Lo divino también está en una oficina atiborrada de personal estresado, enfrentado, corroído por envidias y ambiciones, pero es más difícil sentir su presencia.

Ahora bien, Dios, el gurú y el Ser son idénticos. Conviene escoger al que nos transmita mayor paz y serenidad. En la proximidad del maestro, las inclinaciones quedan desactivadas y la mente se aquieta. Hay mentes que están preparadas para adorar a bráhma sin forma y las hay que no lo están y veneran a bráhma con forma y atributos. Cuestión de temperamentos e itinerarios (kármicos). El gurú apropiado para cada uno es aquel al que la mente de cada cual se acopla. En su presencia se encuentra la paz mental, la quietud. Incluso el deseo de liberación es un obstáculo. El Ser no se mueve, el mundo se mueve en él. El tiempo y el espacio están dentro de uno. Somos siempre el Ser. La gracia es el Ser. La gracia es el principio, el punto medio y el final. La manifestación del Ser es la manifestación de la gracia. El universo es un buen lugar.

Samādhi: inmersión en la Fuente

Teología negativa: no hay una investigación del Sí mismo. Solo se puede investigar el «no Sí mismo». Solo es posible eliminar el «no Sí mismo». Puesto que el Sí mismo es siempre autoevidente. Brilla por sí solo, ilumina todas las investigaciones. Ya se ha dicho, pero hay que repetirlo. La enseñanza fundamental es que uno no es el cuerpo y tampoco la mente (y en la mente es donde ocurren las investigaciones). Uno es realmente consciencia pura, Sí mismo. Lo otro son imposiciones derivadas del deseo y de la experiencia de la vida. De ahí que Ramana Maharshi aventure: «Tú estás presente en todo y en todas partes»,¹¹⁶ y recomienda tener consciencia de ello en todo momento, mientras uno trabaja o pasea.

El samādhi no puede describirse. Pero las analogías nos ayudan. Se parece a un sueño profundo consciente. Una «vigilia en el sueño profundo» (jāgrat-susupti). Un sueño profundo despierto. Una vigilia sin mente. Pero, a diferencia del sueño profundo, que es oscuro, el samādhi es luminoso. «Todo el mundo se está suicidando. El estado natural de

eterna bienaventuranza está siendo sofocado por la ignorancia. La vida actual asesina la existencia positiva y eterna.»¹¹⁷

El Sí mismo es lo real. Los pensamientos, los cuerpos son apariencias que tienden un velo sobre lo real. La mente tiene sus limitaciones. Está atada a un cuerpo. De hecho, el cuerpo es su manifestación. Vive en continuidad con el cuerpo. Y el cuerpo está sometido al espacio y al tiempo, mientras que la consciencia pura (el Sí mismo) carece de límites. La India venera lo incondicionado. Las circunstancias siempre nos limitan y aprisionan, pero hay un estado libre de circunstancia, no atado por el momento ni el lugar, no condicionado. Y es posible morar en él, acceder a dicho estado, retenerlo y prolongarlo. Una experiencia serena y luminosa, dicen los sabios, en la que simplemente se es. Sin ser nada en particular, sin nombre ni forma.

La radicalidad de la solución india sorprende a nuestra mentalidad. ¿Ayuda esa realización a los demás? Los sabios del vedānta afirman que es la mejor ayuda que puede ofrecerse. Sin embargo, la situación difiere respecto al budismo. De hecho, no hay *otros* seres a los que rescatar. El ser realizado no ve nada más que al Sí mismo. Hay otros cuando te identificas con el cuerpo y la mente, con el nombre y la forma. Cuando trasciendes ambos, los otros desaparecen. El asunto es «ser», no ser esto o aquello. «Soy el que soy.» Esa simple frase resume la enseñanza. Decir que soy esto o aquello es salirse por la tangente. Y eso es lo que hace el ego sin cesar. El ego es un subterfugio, una evasiva, una negligencia de ser. «El poder que te creó ha creado también el mundo. Si puede cuidar de ti, también puede cuidar del mundo. Si Dios ha creado el mundo, es responsabilidad suya cuidarlo, no tuya.»¹¹⁸ Para el sabio, que carece de mente, no hay *otros*. Y basta la realización del Sí mismo para *compartir* su dicha.

Se tiende a creer que hay una meta, un objetivo. Ese planteamiento es erróneo. «Nosotros mismos siempre somos la meta o la paz. Librarse de la idea de que nosotros mismos no somos la paz es todo lo que se requiere.»¹¹⁹ De ahí que el maestro no pueda darnos nada nuevo, nada que uno no tenga ya. Hay que deshacerse de la idea de que no hemos realizado el Sí mismo. Somos siempre el Sí mismo, solo que no nos damos cuenta. El Sí mismo es lo único que existe, y es por su luz por lo que la aparente diversidad del mundo puede verse. El Sí mismo anida en cada percepción, en cada acto cognitivo. Pero lo olvidamos, nos absorben las apariencias y no prestamos atención a su luz. En el estado de vigilia, en el ensueño y en el sueño profundo, hay siempre una luz, la luz de la consciencia, que es la luz del Sí mismo. Todo el asunto (la meditación soleada) consiste en centrarse en el que ve, no en las cosas mismas. Centrarse en el hecho mismo de ver, en la luz inherente al acto de la percepción. Centrarse no en los objetos, sino en la luz que los revela (que está en nosotros y en ellos).

El Sí mismo carece de identidad precisamente para hacer posibles todas las identidades, cuyo juego interrelacional constituye la estructura profunda de eso que llamamos «universo». El yo deja de ser individual para ser Uno. El Uno del que hablaba Nicolás de Cusa. Se imagina que la gracia es algo que descende de arriba. Pero la gracia, que es el Sí mismo, está dentro de uno (la gracia está en todas partes y todas las partes están en la gracia), en la caverna del corazón. Ahí es donde hay que sumergir la mente. La gracia fluye, como una fuente, desde el corazón.

Regreso al origen

El silencio y la palabra no forman una polaridad. Del silencio emana la palabra, que es la expresión de lo inmanifiesto. Lo mismo puede decirse del amor y el odio: tampoco son una polaridad. Del amor emana el odio cuando vemos atacado lo que amamos. Y otro tanto ocurre con la luz y el color (que Giotto y Fray Angélico distinguían en sus cuadros). De la luz emana el color, la cualidad de lo vivo. Sucede lo mismo con la renuncia y el apego. El apego emana de la renuncia, por la felicidad de la expresión, para luego regresar al origen.

Silencio y palabra, amor y odio, luz y color, renuncia y apego: los componentes de todos estos pares bailan uno frente al otro. Eso es el mundo. Pero los primeros son centro; los segundos, satélites. La palabra regresa al origen en el silencio, el odio en el amor, el color en la luz. Esa danza es el secreto de la manifestación. Una danza magnética, evolutiva, de ida y vuelta.

No hay dos, uno que conoce y otro que es conocido. Lo real es, siente, y es dichoso. Ese es el optimismo irreductible

de la propuesta india. Cualquier acusación de pesimismo palidece ante esta afirmación. «Lo real es como el aroma que deja la narración de una historia», dice el *Yogavāsīṣṭha*. Cualquier lector conoce esa dicha.

Es torpe, un error de estrategia, querer conocer lo que fuimos en el pasado o lo que seremos en el futuro. No sabemos nada sobre el pasado ni sobre el futuro. Y está bien que así sea. Esa es la magia del ahora, que es de la atención y la vida consciente. Conocemos el presente. Sabemos que existimos ahora. Eso es cuanto debemos saber. «Ahora» es el Sí mismo. «Ayer» es el cuerpo. «Mañana» es la mente. Ni cuerpo ni mente son reales, solo existen respecto al ahora.

Todo es uno. Si hubiera otros, uno podría tener miedo. Si hubiera diversos estadios en la realización del Sí mismo, uno podría desearlos. Se entraría, en ambos casos, en un camino de ansiedades. La experiencia del Sí mismo carece de miedo y de deseo.

La creación de un poema puede conllevar varios días de pensamiento ansioso. ¿Vale la pena? Y, de un modo más general, ¿valen la pena los esfuerzos del arte si en ellos la mente se llena de inquietud? La respuesta de Ramana a esta pregunta es dar prioridad a la paz mental; la del artista sería ciertamente otra.

La entrega completa requiere que uno no tenga deseos propios. El deseo irónico es un paso previo. Lo divino está ahí, no la turbulencia del samsara. Lo que ocurre es que uno no lo ve debido precisamente a esa turbulencia. La «existencia» (samsara) es como un desván lleno de trastos. Lo divino es el desván limpio, diáfano. De ahí que las upaniṣad lo asocien con el espacio vacío, con el «éter» (*ākāśa*), carente de objetos, que todo lo penetra. Una realidad omnipresente y silenciosa, sin trabas ni impedimentos. Esa es la divina discreción. Sin embargo, para tener espacio hay que

crearlo, apartar cosas, quitar obstáculos (deseos o proyectos *de futuro*, resentimientos o remordimientos *del pasado*). Entonces la mente está más cerca del Uno.

Las grandes preguntas de la filosofía también pueden ser impedimentos. Solo sabemos que el presente existe. No tiene sentido entretenerse con las «eras del mundo» (yugas) o con la Edad de Piedra, la Edad de los Metales o la del Bronce. No hay fin para tales distinciones. No sabemos nada sobre el pasado ni sobre lo que será en el futuro. Tiempo y espacio cambian continuamente, pero hay algo que no cambia y es eterno: el ahora sin cambio. Todo a su alrededor gira, como un torbellino; es lo que llamamos «existencia». El ahora, por el contrario, permanece inmóvil, eterno. El ahora es la presencia del origen.

Poderes psíquicos y otros enredos

En la India es bastante común la experiencia psíquica clarividente asociada a la práctica del yoga y la meditación. Se considera que el individuo es multifacético, pero también que existe un ego dominante, una «naturaleza» (dharma) a la que conviene escuchar si uno pretende alcanzar ciertos grados de dicha y conocimiento. Se distinguen, *grosso modo*, tres tipos de personas y se establece para cada uno de ellos un camino diferente. Las personas emocionales han de seguir el «camino de la devoción» (bhakti yoga); las activas, el «camino de la acción desinteresada» (karma yoga); las contemplativas e intelectuales, el «camino del conocimiento del Sí mismo» (jñāna yoga). Se postula así un polipsiquismo. No hay un único camino. Lo más efectivo es que cada cual siga el camino que encaje con su propia naturaleza, temperamento y cualidades.

La mente no es un fenómeno estrictamente individual. Está abierta y extendida, y puede vincularse con otros lugares del espacio y el tiempo. Si está entrenada, puede viajar a otros emplazamientos y ser testigo de lo que allí

ocurra. También puede ver u oír sin recurrir a los sentidos ordinarios y desarrollar facultades mentales excepcionales. Desde antiguo, estas facultades han estado asociadas a la disciplina del yoga. Fenómenos como el trance, la telepatía, la clarividencia, la mediumnidad o las premoniciones se han asociado con las prácticas ascéticas y yóguicas. Fenómenos que la ciencia moderna ha dejado de investigar, no sin cierta justificación, pues si se confirmaran obligarían a revisar los postulados sobre la individualidad, el espacio y el tiempo que han dominado el conocimiento desde Newton.

El Buda adoptó una postura de cautela y desapego ante estos poderes extraordinarios (llamados *siddhi*). Aunque reconocía la existencia de fenómenos como la clarividencia, la telepatía, la levitación o la capacidad de recordar vidas pasadas, los consideraba secundarios y carentes de valor espiritual en sí mismos. En los textos del Canon Pali, el Buda advierte a sus discípulos que no deben dejarse fascinar por estos poderes, a los que considera obstáculos para el verdadero objetivo de la práctica budista: el despertar y la liberación del sufrimiento. Los *siddhi* son expresiones naturales de la mente concentrada, pero también fuentes potenciales de orgullo, vanidad, deseo o distracción. El Buda insiste en que el desarrollo del «discernimiento» (*prajñā*) y la «compasión» (*karuṇā*) debe prevalecer sobre estos poderes. En varias ocasiones prohíbe a los monjes mostrar públicamente tales capacidades, para evitar la confusión de los laicos y el uso del dharma con fines mundanos. La enseñanza subrayaba que la auténtica maravilla no es volar o leer la mente ajena, sino transformar la mente y erradicar el sufrimiento. Los *siddhi* son tolerados como efectos colaterales del cultivo mental, pero nunca como indicativos del despertar ni como metas dignas de perseguir.¹²⁰

Según Patañjali, los poderes que resultan de la práctica del yoga son: menguar hasta el tamaño de un átomo, hacerse gigante, volverse ligero o pesado, alcanzar todas las cosas, obtener una voluntad infalible, controlar los elementos y materializar objetos. También se menciona la premonición: la capacidad de no fallar en los designios. Pero todos estos poderes tienen un radio de acción limitado al «mundo fenoménico» (*prakṛti*), atan a la naturaleza y se convierten en obstáculos en el camino a la «contemplación» (*samādhi*). Los poderes extraordinarios pueden surgir del nacimiento, de las plantas, del ascetismo, de la concentración y de la contemplación misma. Sin embargo, son enemigos del logro espiritual supremo. Proceden del mismo impulso que conduce a la acumulación de poder, riquezas, prestigio o influencia, al apego a las cosas y a la incapacidad de mostrar una actitud desprendida y generosa. Codiciar bienes o facultades constituye una misma ceguera y un obstáculo para la liberación del espíritu. Los buscadores de milagros y poderes ocultos siempre se han sentido atraídos por la India, sin saber que el buscador genuino los desprecia tanto como a los banqueros y los poderosos. Se trata de una ambición espuria, ningún buscador de la verdad debería interesarse por eso.

La razón es sencilla: esos poderes psíquicos están en la mente, no pertenecen al Sí mismo; pertenecen a *prakṛti*, no a *puruṣa* (por decirlo en términos del *sāṃkhya*). No son naturales, sino adquiridos; no permanecen, no vale la pena esforzarse por conseguirlos. Los poderes psíquicos no producen felicidad, sino que nos hacen miserables. ¿Para qué sirven entonces? El mago desea exhibirlos en su afán por obtener aprecio, reconocimiento; quiere que lo quieran. Si esa admiración no llega, será infeliz. ¿Cuál es el poder real? ¿Acrecentar la prosperidad o restablecer la paz? La paz es la perfección más elevada. Las gentes que se identifican con

el cuerpo son las que buscan (y desean) los «poderes». Los poderes existen, pero suponen un peligroso extravío.

Ramana Maharshi es claro al respecto: los poderes psíquicos o las facultades extraordinarias son la última trampa del ego. No conducen a la felicidad verdadera, sino que agudizan el sufrimiento o la inquietud interior, ya que atraen atención, identificación, ego, comparaciones, expectativas, y cuando estas no se satisfacen, nacen la frustración y la miseria. «Los poderes ocultos no traerán felicidad a nadie, sino que lo harán aún más miserable. Un hombre posee poderes limitados y es desgraciado, y desea ampliar sus poderes para ser feliz. Pero considéralo: si con percepciones limitadas uno es desgraciado, con percepciones ampliadas su miseria deberá aumentar proporcionalmente.»¹²¹

Así, cultivar o exhibir poderes externos es un camino engañoso, una trampa del ego que busca seguridad y admiración. El verdadero camino apunta a disolver el ego, a rendirse al Ser, a la consciencia pura. La prosperidad o el éxito exterior pueden traer comodidades, pero no logran lo esencial: la paz interior, connatural al Ser, que no depende de condiciones externas. Si la meta es la prosperidad externa y los poderes, uno sigue sujeto a deseos y frustraciones. Si la meta es la paz interna, uno se vuelve más independiente de las contingencias externas. La paz, que permanece más allá del movimiento y la inquietud de la mente, es el «poder verdadero», la perfección más alta.

Frente a la tentación de los poderes psíquicos, la cultura mental que se propone aquí es la del retorno al Sí mismo, al saberse ser sin ser nada en concreto. Se puede practicar a diario, en cuanto se tenga un breve momento de tranquilidad. Mientras se espera el ascensor o a que se ponga en verde el semáforo. Mientras caminamos, pedaleamos o conducimos. Incluso mientras escuchamos música o leemos un

periódico o una novela. Para conocer algo hay que serlo. Como si de una huida se tratara, la mente ha fabricado a lo largo de su evolución múltiples capas que velan el Sí mismo. La mente ha insistido en ignorar el Sí mismo. Sin saber que es el Sí mismo (o consciencia pura) el que hace posibles todos sus movimientos, desde la construcción del conocimiento (del tipo que sea) hasta las ansiedades del neurótico o el entusiasmo del psicótico. Desde esta perspectiva, todos los productos de la actividad mental (incluidas las ciencias más sofisticadas) suponen cierta ignorancia. Todos esos movimientos de la mente van creando nudos que cada vez cuesta más desenredar, y entonces es más difícil liberarse de los mundos ilusorios que ella misma va forjando.

El ser realizado no ve los diferentes seres, solo ve el Sí mismo. Se lo compara al joyero que no ve joyas, sino el oro del que están hechas. Las plantas y los minerales tampoco existen aparte del Sí mismo. En él han crecido y en él se han desarrollado. Para nosotros, las plantas y los minerales, como el resto de las cosas materiales, son una experiencia mental. Y la mente que nos las trae, con todo su caudal de inclinaciones, es emanación del Sí mismo. La mente toma prestada su luz del Sí mismo. Es decir, que nuestra experiencia de todas estas cosas no es posible sin una experiencia del origen, que no es sino «consciencia pura» (ātman). Desde esta perspectiva, lo que llamamos «conocimiento» es una distracción del Sí mismo, un hacer como si no estuviera. Pero, al mismo tiempo, ese conocimiento, que nos permite evolucionar y sobrevivir como especie, no sería posible sin el Sí mismo. Cuando la persona realizada actúa, no tiene la sensación de ser ella la que actúa, la que realiza la acción. Sus actividades no proceden de sus inclinaciones, no son volitivas, sino que las presencia como si fuera otro el que las realizara, sin ningún apego y libre de deseo.

Ego y moral: la cuestión del sufrimiento

No juzguéis y no seréis juzgados. El mal que ves en el otro es el mal que hay en ti. Eso dice Ramana Maharshi. «La discriminación entre el bien y el mal es el origen del pecado. El propio pecado de uno se refleja fuera, y el individuo, en su ignorancia, lo impone sobre otro. La mejor vía para uno es alcanzar el estado en el que esa discriminación no surge. ¿Ves el mal o el bien en tu sueño profundo? Permanece en estado de sueño profundo incluso en la vigilia.»¹²² Esa discriminación es una proyección del ego, que, al sentirse separado del todo, interpreta la realidad en términos duales, lo que causa conflicto, culpa y juicio. Lo que el individuo percibe como mal fuera de sí no es más que el reflejo de sus propias tendencias internas no reconocidas, que su ignorancia atribuye a otros. Para Ramana, el camino de la libertad genuina consiste en trascender esa división mental y permanecer en el estado de consciencia pura, donde hay distinción entre bueno y malo, placer y dolor, yo y otro. Una presencia sin juicio, una lucidez silenciosa y no dual en la que la mente deja de fragmentar la realidad. Ese

estado de silencio interior es el verdadero despertar, la superación del pecado y el retorno al Ser.

Cuesta aceptar que el sufrimiento sea un asunto mental. Pero eso no implica ignorar el sufrimiento de otros, ni dejar de aliviarlo cuando sea posible. Aunque siempre será un remedio parcial. El beneficio espiritual de ayudar a otros solo tendrá efecto si uno erradica de sí la idea de que «yo estoy ayudando a otro que está peor que yo» y la de que «yo soy el que estoy llevando a cabo esta acción solidaria». En este punto, la solución india se ajusta a la propuesta del budista *Diálogo del diamante*.

Los budistas mantienen una actitud que resulta más razonable para el sentido común moderno. La meta del sabio es forjarse la mente pura de un buda. Una mente compasiva, simpática, amorosa y equilibrada. Esa mente no ocultará el Sí mismo, pues para los budistas el Sí mismo carece de realidad. De este modo se evitarán sufrimientos innecesarios y los seres se acercarán al despertar. Ahora bien, si equiparamos Sí mismo a «mente pura de un buda», entonces el proyecto del vedānta y el del budista coinciden. En ambas tradiciones se considera que las acciones por sí solas no son ni buenas ni malas. Solo cuenta el estado mental que las provoca o en el que se realizan. Para la acción, para que las cosas salgan adelante, es necesaria cierta dosis de ira. Lo que conviene es olvidar pronto esa ira y pasar a lo siguiente.

La causa de la miseria no es el mundo, ni otro individuo que nos aflija, sino el propio ego. La infelicidad parte del ego, que tiende a autolimitarse. Esa indiferencia hacia la acción social siempre ha sido chocante para el extranjero. Las ideas convencionales sobre el bien y el mal son un asunto de la mente. Eliminada la mente, dejan de existir. La cuestión moral se esquivo afirmando que, una vez realizado el

Ser, todos esos problemas se disuelven. La reforma de uno mismo produce la reforma social.

Hay una continuidad entre el bien y el mal. Schopenhauer lo muestra con un esmerado esquema en el libro primero de *El mundo como voluntad y representación*. Extraemos un ejemplo: «BUENO – propiciar tranquilidad de ánimo – apaciguar vanos deseos – suscitar amor al conocimiento – ampliar la ciencia – aumentar los talentos – aumentar el campo de experiencias – ampliar los goces – multiplicar los deseos – excitar los apetitos – perturbar la tranquilidad – MALO».¹²³ El mundo no es ni bueno ni malo. Es la mente la que impone prejuicios y preconcepciones. Se lo compara a un árbol. Los pájaros se acercan a comer su fruto, los campesinos buscan su sombra o un lugar tranquilo donde meditar, otro lo utiliza para ahorcarse. Pero el árbol no se ve afectado por el uso que hagan de él. Otras veces se recurre al símil del Sol. El astro permanece impassible ante nuestros afanes, y nuestros deseos no alteran su realidad. Esta imagen es característica de Ramana, que expresa la ecuanimidad del Ser y la impassibilidad de la consciencia pura frente a las vicisitudes del mundo. El sabio se compara con un árbol o con el Sol porque ambos dan sin elegir, sin reclamar nada a cambio y sin alterarse por el destino que otros otorgan a lo que ofrecen. El árbol brinda sombra, alimento o incluso la rama con la que alguien pone fin a su vida, pero su naturaleza no cambia; del mismo modo, el Sol ilumina por igual lo puro y lo impuro, lo bello y lo feo, sin perder su luz ni su calor. Así, el sabio realizado, aquel que ha reconocido su identidad con el Ser, permanece sereno y completo ante el elogio o la crítica, la ganancia o la pérdida, la vida o la muerte. Su consciencia no se ve afectada por los actos del mundo, porque ha trascendido la identificación con el cuerpo y la mente. Como el Sol, no se mancha por iluminar la suciedad. La sabiduría

consiste en permanecer en el centro inmutable del ser, indiferente a los opuestos, irradiando sin preferencia, como la naturaleza misma.

La mente es la que se crea dificultades y luego pide ayuda.¹²⁴ En realidad la miseria no existe, es pura imaginación. El que sufre es el que piensa que es el actor. El sufrimiento terminará cuando uno advierta que el ser de uno mismo es gozo. Si consideramos que ese gozo es espontáneo, ya no estamos lejos del tao. Toda esta propuesta culmina en una desidentificación con el dolor. Sufren la mente y el cuerpo. Pero ¿acaso ellos hacen preguntas? ¿Quién es el que pregunta? ¿Lo hace el que está más allá de la mente y el cuerpo? ¿Nos afectan las preocupaciones en el sueño? ¿Y en el sueño profundo? Si no nos afectan en esos estados, quiere decir que las preocupaciones no son nuestras, no pertenecen a nuestro yo más íntimo, y entonces podemos desembarazarnos de ellas. Si asumimos como nuestro ese dolor, es responsabilidad nuestra.

Preguntan a Ramana:

—¿Se conmueve o siente compasión el jñāni por aquellos que sufren?

—Si sintiera eso, no sería un jñāni.¹²⁵

Desde el punto de vista del jñāni, el dolor es un sueño. Mientras dure el sueño, todos los dolores serán reales.

Dios, individuo, mundo

El automatismo de la mente es antiguo; su inercia, poderosa. Desactivar ese automatismo es casi una quimera. El yo pensante se desenvuelve en el espacio-tiempo, sujeto a la influencia de la circunstancia y a las leyes del mundo fenoménico. La experiencia habitual de la mente consiste en ir construyendo representaciones. Las más redundantes en las diversas culturas del mundo son la de Dios, la del individuo y la de la naturaleza. Las tres son creaciones de la mente. Entretanto, detrás del yo pensante que las erige hay un yo vivencial que, por muchos que sean los infortunios, por mucha que sea la presión de las circunstancias, se sabe libre. Y el yo pensante, que es un yo pensado, un producto de la mente, condicionado por las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad, y que se cree sujeto de sus acciones, ignora que esas acciones son para otro, para el yo vivencial, que paradójicamente no hace nada y no está sometido a ninguna ley. Las llamadas «leyes de la naturaleza» son un producto más de esa creadora incansable de representaciones que es la mente. En

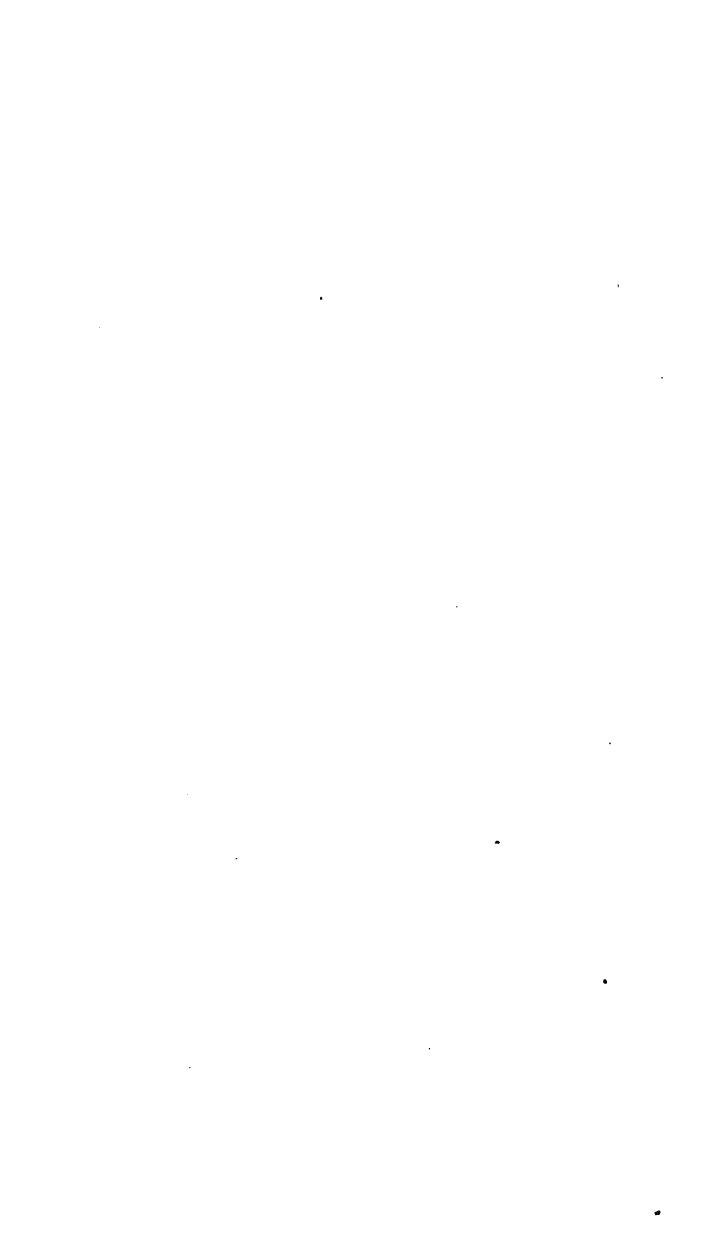
este sentido, mente cósmica, naturaleza o Dios son puras formas mentales.

Llegamos así a la síntesis de lo que he venido llamando la «solución india»: Dios, el mundo y el individuo como creaciones de la mente. La mayoría de las religiones y filosofías postulan estos tres principios, que solo son posibles mientras exista el ego, mientras exista una mente que los cree. La novedad del planteamiento indio es que no atribuye el sufrimiento a la voluntad de Dios, sino a la mente, a la creencia de que somos seres separados que actúan frente al mundo o uno contra otro. Uno debe abstenerse de la maldad, el odio y el resentimiento, pero la causa original de estos no es Dios, tampoco otro individuo, el mundo o las leyes de la materia. La causa original está en la mente.

Desde las upaniṣad se enseña en la India que quien conquista los tres mundos, pero no su mente, no ha conquistado nada. Sin ese logro, todo es vanidad y necesidad. Los medios para hacerlo son la compañía de los sabios, el control de la respiración y la indagación del yo. Cuando la mente se mira en el espejo del saberse ser, cuando se vuelve sobre sí misma, inicia el camino de regreso a su fuente. Y entonces sucede algo parecido a lo que ocurre durante el sueño profundo, cuando hay consciencia sin que haya mente. Los sabios que lo han vivido nos cuentan que se experimenta una consciencia pura y una corriente de dicha que atraviesa el universo. Nada iguala ese gozo. Los llamados «renunciantes» resultan ser los más ambiciosos. Renuncian al poder, a los honores, al disfrute de los juguetes que ofrece el mercado, mientras aspiran al bien supremo: la dicha y la paz.

La moral, como ya hemos visto, queda reducida a una representación más, de cierta utilidad, eso sí, como son útiles las indicaciones que mediante palabras señalan el ca-

mino. El Sí mismo solo es. No puede querer nada, no puede ser «voluntad», pues no hay nada fuera de él, nada que pueda querer o ambicionar. La voluntad, el mismo querer y desear, viene de la confusión entre el yo pensante y el yo vivencial. De este modo, la solución india supera la contradicción entre destino y libertad. El determinismo solo es para el yo pensante, no para el yo vivencial, que es eternamente libre. Discernir ambos es el primer paso. Un paso intelectual. Una condición necesaria, pero no suficiente. El segundo paso, más difícil, consiste en disolver la mente en su fuente y experimentar una consciencia pura y dichosa. Dicen los sabios que es posible. ¿Habremos de seguir su ejemplo?



Epílogo

¿Qué papel juega el intelecto en la indagación del yo? Cuando el asunto se comprende intelectualmente, el buscador sincero comienza a aplicarlo en sus hábitos mentales. ¿Para quién son estos pensamientos que tengo? ¿Quién soy yo? Ese entendimiento, esa confianza en la idea de que la mente son pensamientos y el yo un pensamiento más del que cuelga el resto de los pensamientos, permite la indagación continua. Un hábito que es contemplativo y, al mismo tiempo, intelectual. Sin esa comprensión intelectual no habría camino posible. Uno de sus interlocutores le pregunta a Ramana si esa fe (en la naturaleza de la mente y en la posibilidad de establecerse en el Sí mismo) equivale a la indagación del Sí mismo. O, dicho de otro modo, si ātma-vicāra es un tipo de fe. La respuesta de Ramana es retórica y contundente. La indagación del Sí mismo lo incluye todo: fe, devoción, jñāna, yoga, todo. Y añade que cada persona, cada configuración psicofísica, debe practicar el yoga que se adecúe a su propia personalidad. No hay yogas mejores que otros. Hay yogas más efectivos que otros, siempre en

función de esa configuración psicofísica de la que se parte. Hay quienes practicarán haṭha-yoga para curar sus enfermedades corporales, otros que confiarán a Dios su cura o que usarán su fuerza de voluntad, y algunos serán por entero indiferentes a cualquier yoga. Todo dependerá de las inclinaciones (saṃskāra) que traiga consigo. Unos escriben, otros caminan, otros hacen la guerra o se ocupan de negocios, otros trabajan con las manos. ¿Cuál es la naturaleza real de estas personas? ¿Escribir, caminar, guerrear...? La única realidad inalterable en ellos es el Ser. Hasta que no se realice ese estado de Ser puro, la persona debe proseguir en la indagación. El parentesco con Nisargadatta es aquí evidente. Consciencia es saberse ser.

La realidad de la consciencia no necesita ninguna demostración, prueba o justificación. La experimentamos a diario y podemos suponer, sin temor a equivocarnos, que otros también la experimentan. Hay una luz interior que da brillo a las percepciones. Se trata del ātman, que coincide con el «fuego interior» del que hablaba Platón o el «fuego de la vida» de Mesmer. Cada ser vivo emite un rayo de luz que le permite ver, oír, sentir. Una luz que sale a la caza de su objeto. La luz del ātman es nuestra, forma parte de nuestra subjetividad, y a la vez no nos pertenece, pues ilumina asimismo la percepción de los demás seres. Metafísicamente, el ātman es uno; fenomenológicamente, es múltiple. El ātman no es la mente, pero la ilumina, tanto la tuya como la mía. Es la base, el fundamento y la posibilidad misma de todas las mentes y de la mente del mundo.

El surgimiento en dependencia que postula el budismo, y que Nāgārjuna equipara a la vacuidad, significa que las relaciones son constitutivas, no meras funciones de entes ya creados. Esa es la esencia de la enseñanza de la «vía media» (madhyamaka). Pero ¿cómo puede haber una relación

sin un ente previo? Una posible respuesta es que son simultáneos. Tanto el «sujeto» (pramāṇa) como su «objeto» (prameya) son ficticios y se hacen el uno al otro. Lo mismo ocurre con las teorías científicas. Cada una produce su propia base empírica y su propio fundamento experimental. Y ambos se sostienen mutuamente. Lo que no es tan ficticio es su relación. Esa dependencia mutua es precisamente la vacuidad, que decanta la vocación del budista: la compasión. Lo único real es la unidad de todas las cosas, como postuló Anaxágoras y como parece haber confirmado la teoría cuántica.

Otra posible respuesta, más sorprendente, es que ni el sujeto ni el objeto, ni la teoría ni la base empírica, existen en realidad. De hecho, se podría decir que «nunca han surgido» (anutpāda) y que, aunque lo parezca, «nada ha nacido en el universo» (ajātavāda). Una idea que Śaṅkara toma de Nāgārjuna y que se convertirá en seña de identidad del vedānta advaita. Ramana Maharshi la asume sin cortapisas. Lo único real es el ātman, que es justamente la unidad de todas las cosas. Todo lo demás es apariencia, juego, esparcimiento. El mundo es como la protuberancia solar. Un fenómeno fugaz, instantáneo, que se antoja poderoso pero carece de fuerza propia, pues debe su exhibición al Sol.

Para la escuela mīmāṃsā, asociada desde antiguo con el vedānta, el sonido es eterno. Una onda o vibración cósmica que emana desde el origen. Ese sonido es el sonido del Veda. Los esclarecidos sabios de la Antigüedad fueron capaces de escucharlo. Ese sonido, inteligible para ellos, son las instrucciones de vida que conducen a la experiencia de la unidad. El yoga tradicional intentó dominar el aliento para ser uno con el cosmos. Lo que Ramana propone va en la misma dirección, pero su estrategia es diferente. Consiste en trascender la visión «personal» del mundo mediante la

indagación del yo, en constatar que el «pensamiento yo» (del que cuelgan todos los demás pensamientos que constituyen la mente individual) no es nada en sí mismo y tiene su fundamento en el ātman. Si logramos aislar ese «pensamiento yo», despojarlo de sus atributos, entonces el ātman ocupará su lugar. Ese es el logro supremo. La mente se ha detenido, las inclinaciones se han desarraigado. La mente, como hemos venido diciendo, es un mecanismo de transformación de «impresiones» (saṃskāra) en «inclinaciones» (vāsanā). Orientamos la vida futura en función de la experiencia pasada. Lo vivido configura nuestros deseos. La experiencia de la liberación pasa por desactivar ese mecanismo automático de transformación que opera en la mente. Uno de los medios para lograrlo es quemarlo mediante el «ardor» (tapas). De ahí el ayuno y otras prácticas rigurosas del asceta. La mente ve sujetos y objetos. La experiencia del placer multiplica los deseos, mientras que la experiencia del dolor alimenta el resentimiento. Recuerdos, intenciones, miedos y esperanzas: eso es la mente. El Veda, una onda sonora que viene del origen, termina individualmente en cada persona, que debe liberarse de las distinciones propias de la dualidad, resultado de la actividad mental. Entonces, dicen los sabios, las diferencias entre el sonido (el texto védico, el mundo), el individuo y la enseñanza desaparecen.

La idea se puede rastrear hasta Gauḍapāda, el primer filósofo del vedānta. Su obra más importante es un comentario a la *Māṇḍūkya upaniṣad*. En ella reconoce su deuda con el budismo y muestra sus respetos a Buda. Una actitud que contrasta con la militancia de Śaṅkara contra el budismo, que quizá sea una manipulación posterior debida a fines sectarios o identitarios. El espacio que contiene una vasija toma la forma de la vasija. Cuando la vasija se rompe, el

espacio sigue ahí, no se ve afectado por la rotura. La manifestación del mundo, nos dice Gauḍapāda, no es más que el amoldarse de la consciencia pura a las diversas formas que proliferan en un universo eternamente creativo. Una idea que recuerda a los célebres versos del *Diálogo del diamante*: «El vacío es la forma, / la forma es el vacío». Gauḍapāda incorpora también la doctrina de las dos verdades de Nāgārjuna: hay una «verdad convencional» (saṃvṛti-satya), según la cual hay un universo y una creación graduales, y otra «verdad del sentido último» (paramārtha-satya), según la cual no hay creación alguna, sino que todo descansa en la absoluta serenidad del Ser.¹²⁶

El juego de conjunciones, disyunciones, préstamos e influencias, el diálogo perpetuo entre budistas e hindúes, permite esclarecer la genealogía de todas estas ideas. Como Buda, Śaṃkara también se posiciona contra el ritualismo brahmánico. El conocimiento se ha vuelto manierista y está en manos de sacerdotes aferrados al rigorismo ritual e interesados en fines mundanos. Prescriben ritos para obtener bienes materiales (vacas, descendencia) o espirituales (extirpar las impurezas o renacer en el cielo). Por el contrario, la enseñanza de Śaṃkara, enraizada en las upaniṣad, trasciende todas esas ambiciones y se centra en la sabiduría y la vivencia del Sí mismo. Pero Śaṃkara, restaurador de las costumbres hindúes, que han sido desplazadas en las ciudades por el budismo, se posiciona también en contra de la doctrina de Buda, a la que en ocasiones trata de forma ofensiva. Funda centros de enseñanza y una orden de monjes, práctica ajena a la sensibilidad brahmánica, de orientación secular. Tradicionalmente, el brahmán que oficia los sacrificios vive en el mundo, tiene una profesión y es padre de familia.

El Sí mismo es la luminosidad interior. Una luminosidad ininterrumpida. Una luz que fue, es y será. Śaṃkara

la define como «inmortal» (amara), «no nacida» (aja), «sin principio» (anādi) y «sin fin» (ananta). Una luz que alumbraba tanto la percepción ordinaria como el pensamiento especulativo o las creaciones del sueño y la imaginación. Percibimos, intuimos y pensamos en el estado de vigilia gracias a esa luz. Experimentamos representaciones oníricas cuando dormimos gracias a esa luz. Incluso en el sueño profundo, donde todo es oscuridad y paz, también está presente esa luz.¹²⁷ Ahora bien, esa luz acostumbra a encontrarse obstruida por la actividad de la mente, por ese mecanismo inercial que convierte sin cesar impresiones en inclinaciones. El objetivo es desactivarlo, acallar ese ruido que impide «escuchar» la luz original y permitir que se manifieste en todo su esplendor. No es tanto un logro como una renuncia (una «resignación», que dirían los alumbrados cristianos). No hay que hacer nada. Simplemente dejar a un lado nuestras inclinaciones mentales, nuestra forma particular de imaginar, hecha de vivencias previas, y abrirnos a esa luz.

El mundo no existe como algo independiente de esa luz. El mundo es la manifestación de esa luz a los ojos del ignorante. Cuando se despejan los obstáculos, dicen los sabios, el mundo es solo consciencia. De ahí que se afirme que el mundo nunca fue creado, que el mundo es una mera fantasmagoría, una efímera fulguración de la ignorancia. Es lo que se conoce como *adhyāsa*. La ignorancia, superpuesta a esa luz, crea las formidables manifestaciones del cosmos, que se parecen a los prodigios del prestidigitador. Y se recurre al célebre símil de la cuerda y la serpiente. Una cuerda en la penumbra nos parece una serpiente. El corazón palpita y, asustados, huimos. Lo que era una percepción errónea ha activado el mecanismo de la mente, ha producido nuevas impresiones y las consiguientes inclinaciones. Algo similar sucede con la creación del mundo. Se produce una

alucinación a partir del sustrato original de esa luz, simbolizado aquí por la cuerda, que es lo real. Cuando se disipa la ilusión, vemos la cuerda. Advertimos que la serpiente (el mundo) no ha sido más que una alucinación hecha de temores previos. Y que lo real era la cuerda. Pero esta afirmación precisa de un matiz. Aunque esas impresiones pasadas nos hagan ver una serpiente, la cuerda (lo real) está siempre presente a nuestra mirada. La liberación consiste en abandonar de una vez por todas ese estado ilusorio, creado por la propia mente mediante un juego de falsas identificaciones. Entonces es posible experimentar la unidad de todas las cosas.

La filosofía europea desde Descartes ha separado la mente (*res cogitans*) de la materia (*res extensa*); en la India, cuerpo y mente forman un continuo. El «alma humana» (*jīva*) es material, aunque de índole sutil, y se encuentra envuelta por cinco capas que la protegen y aíslan en una individualidad adventicia. De ahí que el alma, aparentemente individual, pueda ser cárcel o infierno psíquico. La envoltura causal es la más interna y está asociada a la «dicha» (*ānanda*) y al sueño profundo, por ser la más próxima al Sí mismo (*ātman*). Sobre ella está la envoltura intelectual, asociada al «saberse ser» (*vijñāna*), la reflexión y el juicio, y en la que se origina el «pensamiento yo» (*ahaṃ-kāra*), al que se adhieren la experiencia pasada y que constituye el fundamento de la personalidad. La tercera es la envoltura de la «experiencia sensible» (*manas*), en la que se fundan las artes plásticas, la sensibilidad para la música, el drama épico y el teatro. Las tres forman parte del cuerpo sutil, que es la configuración mental que emana del individuo tras la muerte del cuerpo físico y pasa a un nuevo cuerpo. La cuarta es la envoltura energética, asociada al «aliento vital» (*prāṇa*). La quinta es la envoltura del «alimento» (*anna*), relacionada con todo aquello que comemos y acaba formando parte

de nosotros. Estas dos últimas capas están vinculadas con el instinto de supervivencia, que, según los aforismos del yoga, constituye una de las cinco aflicciones. El «instinto de supervivencia» (*abhiniveśa*) surge de las experiencias vividas y de las impresiones que estas dejan en el individuo. Un instinto que ejerce su poder incluso en los más sabios. Todos los seres albergan un profundo deseo de seguir existiendo, de «perseverar en el ser» (como diría Spinoza), y de ello da cuenta el concepto *abhiniveśa*, que nace del miedo a la muerte experimentado en vidas anteriores. Para Vyāsa, es una prueba de la realidad de la reencarnación, ya que se tiene poco después del nacimiento. Sea como fuere, las cinco envolturas mencionadas son materiales, aunque las más internas están hechas de una materia vibrante extremadamente sutil.

La idea fundamental que ha legado la India es que mente y mundo se encuentran imbricados. Sin mente no puede haber un mundo objetivo (u objetivable). Lo divino es, en este sentido, la mente colectiva. Dios no puede existir sin esa mente extendida. De hecho, ni Dios, ni la mente pensante ni el mundo objetivo poseen realidad por sí mismos, como tampoco son independientes unos de otros. Ya lo hemos visto. Los tres dependen unos de otros, y cada uno depende a su vez del ātman, que es la fuente de todos ellos. El mundo y la mente aparecen y desaparecen al unísono. Ni el mundo se puede concebir sin la mente, ni la mente se puede concebir sin el mundo. Ambos están entrelazados, como las partículas del mundo cuántico.

Hay aquí una idea genuina: Dios es una creación de la mente, una proyección del alma para asegurar su propia identidad. Si hay un individuo Dios, entonces es lógico que haya una criatura individual. Dios es el garante de esa criatura y asegura su continuidad, así como, en algunas reli-

giones, su eternidad. Desde la perspectiva mostrada en este libro, la realidad de Dios es tan dudosa como la del individuo. Forma parte esencial del juego de la manifestación, pero hay que ir más allá. Buscar el fundamento de estos dos yoes, individuo y Dios, para encontrar aquello que los hace posibles, esa es la propuesta. La ilusión del mundo se expresa en el individuo mediante la ignorancia. El universo es la expresión de un tesoro oculto. El modo de honrar la vida es buscar ese tesoro.

Consideraciones finales

El vedānta advaita es el rechazo de cualquier tipo de dualismo. Hay una sola realidad, el Ser, y este puede identificarse con la sabiduría. De ahí que resulte tan atractivo para el filósofo, que es el amante de la sabiduría. Lo divino no es independiente de esa aspiración, de ese acto de amor. Su fuerza, además, es reflexiva, no persuasiva ni dogmática o dialéctica. El universo es la sabiduría que se sabe a sí misma. Una experiencia autorreflexiva. Y nosotros, nuestras mentes, somos los mediadores de todo ese proceso, del pulso evolutivo e involutivo del cosmos. Para que ese proceso ocurra, para que el universo se manifieste, debe haber individuos. El individuo es aquel que cree que tiene una mente y un cuerpo propios, sin los cuales no sería nada. Ese individuo, por otro lado, teme la muerte, que es la desaparición del cuerpo y de la mente individual.

A lo largo de este libro hemos hablado de la «solución india», una en particular dentro de las innumerables ofrecidas por una cultura esencialmente pluralista, pero que en cierto sentido las reúne a todas. No sin cierta vanidad, el

vedānta considera que todas las demás son pasos previos a esta solución definitiva. Lo que no se puede negar es su audacia. Propone que no somos el cuerpo ni la mente, sino el Ser, el eterno «Sí mismo» (ātman), que, de hecho, es lo único que hay. La mente y el cuerpo son emanaciones del Ser. Desactivar la mente es el modo de regresar al origen, a la fuente, de abrazar lo que en realidad somos. La paradoja es que toda esa actividad no es una actividad propia, sino de carácter divino. Uno no hace realmente nada, solo se sospecha eterno, y acierta. Comparados con el Ser, la mente y el cuerpo son meras ilusiones, manifestaciones perecederas y efímeras.

En la solución india podemos encontrar algunas afinidades con la tradición judeocristiana, en concreto con el libro del Eclesiastés, donde se dice que Dios ha puesto el mundo en el corazón humano. Ese corazón, en el sabio, está a la derecha, y en el ignorante, a la izquierda. Cualquier otro conocimiento es vanidad y no hace sino atrapar vientos. «Quien acumula ciencia acumula dolor. Lo que falta por conocer es incontable. [...] Como la suerte del necio será la mía, ¿para qué me vale el conocimiento? [...] Lo que es ya fue antes, lo que será ya es ahora. [...] En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. [...] Componer muchos libros es nunca acabar, estudiar demasiado daña la salud. Basta de palabras, todo está dicho. Dulce es la luz. Que el espíritu vuele a Dios, que es quien lo dio.»

A su regreso de América, Vivekānanda afirmó que la India iba a regenerar la Tierra. Un flujo de poder átmico inundaría todo el país y después el mundo entero. Una fuerza irradiada por Ramakrishna, Aurobindo y Ramana Maharshi. La predicción no parece haberse cumplido.

El maestro inicia al devoto diciéndole que Dios está en su interior. Esto conduce a la introversión de la mente. La

mente gira sobre sí misma y, si logra contemplar su Fuente, logra la realización. Esa vía de reflexión pasa por la aniquilación del pensamiento acumulado. Los pensamientos son deudas. Nos mueven, nos manipulan. El estado desprovisto de inclinaciones es el estado primordial, libre de la ilusión y el deseo. El ego y la ignorancia nos hacen creer que somos el cuerpo y la mente. La realización no es la adquisición de algo, sino la eliminación de estas falsas creencias. Es un ascetismo intelectual, un despojarse, una renuncia a lo que habitualmente creemos que somos.

Es legítimo objetar lo siguiente: si tengo que renunciar a mi propia mente, a mis recuerdos y aspiraciones, al sentido común, al lenguaje materno con el que entiendo el mundo, entonces yo dejo de ser yo, y esa vía es inaceptable. Esa sería la posición occidental. El advaita vedānta trata de deconstruir la personalidad; Occidente, de consolidarla y desarrollarla. Carácter es destino, decía Heráclito. Dos impulsos contrapuestos. La civilización europea no puede entenderse sin un individuo fuerte. Para el advaita, el héroe no es el que conquista a otros pueblos, sino el que conquista su mente. El individuo es como la nube o la lluvia, viene y va, y se desenvuelve sobre un trasfondo de consciencia. Esta es la identidad genuina. Una identidad que, paradójicamente, es una no identidad. Una renuncia a la personalidad, esa entidad que Borges consideraba una «nadería». La consigna es: «Descubre la realidad que hay detrás del mundo». Esa realidad es la raíz de esta ilusión. Ambas forman una unidad. La ilusión del mundo es una ilusión fecunda, un sendero o camino de vuelta a casa, al Ser, que es consciencia pura y sin contenido. Dicen los sabios que la experiencia del Ser puro es dichosa.

Segunda objeción: la solución india no tiene inconveniente en borrar de un plumazo el mundo, por ser solo

una ilusión. Podemos coincidir con su concepción de la filosofía, que no es algo que haya que decir, o edificar conceptualmente, sino algo que experimentar. Si la filosofía no es experiencia, no es nada. Esa experiencia tiene tres facetas: el asombro, la simpatía y la libertad. Sin ellas no hay una filosofía genuina. Ahora bien, hay un impulso legítimo a salvar las apariencias (algo a lo que la solución india no parece prestar demasiada atención). A salvar lo fenoménico por su belleza y profundidad. El universo no solo es un buen lugar, como creían los neoplatónicos, sino una obra de arte de extraordinaria belleza. Los dolores y los sufrimientos, las tragedias y los desastres que acechan a la humanidad, no pueden ocultar la maravilla creativa de la evolución cósmica. Una sensibilidad sofisticada como la humana necesita del arte, no puede renunciar al arte por mor de la búsqueda de la Fuente única, de la Unidad de todas las cosas. Al fin y al cabo, de la Unidad primigenia ha surgido todo esto. Y es de justicia agradecerlo y reconocerlo.

Ya lo hemos mencionado: el budismo y la antropología enseñan que somos seres relacionales. Las relaciones nos constituyen. Son lo único real. Incluso aunque el mundo sea pura ilusión, esa ilusión es relación (compasión, identificación afectiva). Nos necesitamos unos a otros. La ilusión del mundo está ahí para entusiasmar a quienes se sumergen en ella. Descartar el mundo por ser una ilusión parece demasiado precipitado. La ilusión cumple su papel, es una ilusión fecunda. Desde esta perspectiva, la irrealdad de lo fenoménico es, en última instancia, falsa. La «naturaleza» (prakṛti), con toda su capacidad creativa, es tan real como el «Sí mismo» (puruṣa). El universo es saṃyama bráhmaṇ, la «energía» (śakti) de Śiva, su aspecto femenino. Concebir los fenómenos como ilusiones es simplemente una es-

trategia mental; una propedéutica, si se quiere; un medio hábil para que no nos atrapen, para que no nos veamos abrumados o sobrepasados por ellos, para que vivamos al mismo tiempo dentro y fuera de la naturaleza, como decía Novalis.

La meditación soleada

El conocimiento convencional implica un sujeto y un objeto. Aquí hemos hablado de otro tipo de conocimiento. De una sabiduría que sugiere borrar esa distinción, sin la cual nos sentimos desnudos, a merced de la mente del mundo. Lo dijimos al principio de este libro y conviene repetirlo al terminar. Nos interesa la interfecundación entre Oriente y Occidente. No nos interesa la conversión. No podemos renunciar a ser quienes somos, precisamente por nuestra naturaleza relacional, antropológica. No podemos renunciar al lugar que nos vio nacer, al emplazamiento que nos asignó el destino. Los dioses son locales. El converso se autoengaña. Se pueden hacer variaciones, pero nunca desertar del todo de lo que somos histórica y culturalmente.

El pensamiento occidental moderno se ha centrado en el yo pensante y ha descuidado el yo vivencial. William James dio un paso importante al afirmar (frente a Descartes y Kant) que lo primero es la respiración, no el pensamiento. James escribió un jugoso artículo en el que se preguntaba si existe la consciencia. Su conclusión fue que no existe.

Negaba así, como Nāgārjuna, la distinción *a priori* entre «sujeto» (pramāṇa) y «objeto de conocimiento» (prameya), y, a su vez, la atroz epistemología kantiana de dualismos sujeto-objeto, mente-mundo. La consciencia no se puede separar del mundo. De ahí que James prefiera hablar de la «corriente de la vida». El aliento como forma original del espíritu (en la línea de las upaniṣad). Esa corriente de la vida trae consigo tanto el aliento como las ideas, igual que el vasto cosmos que nos envuelve con su pausada respiración (el universo como organismo). Pero a James no se le hizo mucho caso, por eso necesitamos incorporar la gran aportación india a la filosofía universal: la distinción entre mente y consciencia (como propedéutica), con su posterior reunificación (pues no están separadas). Y, sobre todo, la prioridad ontológica de la consciencia sobre la mente y el cuerpo. La consciencia no es un epifenómeno del cerebro, como sostiene la neurociencia oficial. La consciencia ya estaba ahí cuando iniciamos nuestras investigaciones neurológicas. Este aspecto es fundamental. La consciencia no es un invitado tardío e inesperado en la fiesta de la evolución, sino el fundamento mismo de toda indagación filosófica o científica.

Dicho esto, la seducción entre Oriente y Occidente sigue siendo un tema fascinante. No se trata de un asunto de persuasión intelectual. Las diferencias van mucho más allá de lo lingüístico y lo discursivo. Una buena opción, en estos casos, es ofrecer las dos caras de un problema en lugar de resolverlo. Asumir la ambigüedad. Ese compromiso es preferible al dogmatismo científico o filosófico. En el mejor de los casos, la solución india podrá ser asumida por individuos aislados, porque la sociedad occidental se traicionaría a sí misma si la adoptara. Sería una falta de cortesía con el universo, con la localidad de los dioses.

Mientras esbozo estas líneas finales, hago una lista mental de cosas irrenunciables de nuestra cultura: los presocráticos, la Academia de Platón, la música sinfónica, la literatura rusa, la pintura y escultura del Barroco, el Siglo de Oro, el empirismo británico, el expresionismo alemán, el cine americano de los años cincuenta, la luz del Mediterráneo... Me detengo. La lista es interminable. Todo ello no impide que incorporemos a nuestras vidas elementos de la cultura mental hindú, del antiguo ideal brahmánico, de su búsqueda radical de lo absoluto. Todos ellos no pueden sino despertar nuestra más profunda admiración. Como decía Michaux, los sabios indios no hacen caso de la belleza, pues la belleza es un intermediario, ni buscan explicaciones en el mundo externo, pues en él todo es ilusión. Asumen un ideal al que solo le interesa lo absoluto. Resulta admirable y extraordinariamente atractivo, pero quizá sea demasiado para nosotros. Cuando un devoto le pidió a Ramana Maharshi la liberación espiritual (según la tradición, los santos pueden concederla), respondió: «Pero ¿serías capaz de asumirla?».

Sin embargo, tenemos a mano un método sincrético para separar el yo de sus pensamientos, a los que se aferra y que considera suyos. Una estrategia que, en otro lugar, he llamado «meditación soleada».¹²⁸ La premisa de este tipo de meditación es que la mente desborda sin cesar el cuerpo. La mente es el río; el cuerpo, el sedimento. Por eso el cerebro es incapaz de explicar la mente, de dar cuenta de su alcance. El cerebro filtra la mente como hace el sedimento con la corriente. Frederic Myers lo expresó con fineza: «Cada uno de nosotros es en realidad una entidad psíquica perdurable, bastante más amplia de lo que se cree, que nunca puede expresarse completamente a través de ninguna manifestación corpórea. El yo se manifiesta por medio del organismo, pero queda siempre alguna parte del yo no manifiesta

y algún poder de expresión orgánica en suspensión o reserva». ¹²⁹ Una gran parte de ese amplio fondo, que los budistas llamaban *ālayavijñāna*, es irrelevante. Pero ahí tienen también su origen las actuaciones del genio.

Vivir y llevar a cabo acciones es inevitable. Y nuestras acciones dejan impresiones. Dice la *Bhagavadgītā* que, si se realizan sin aferrarse a su fruto, esas impresiones no crean nuevas inclinaciones. La mente queda entonces libre y diáfana, preparada para regresar a la Fuente. Pero la tradición india no siempre ha elegido el retorno al origen. Algunos han preferido quedarse. Se dice que el amor es el afán del amante de unirse con el amado. Ello supondría limitar el amor. Una vez lograda la unión, el amor terminaría. ¿Qué es entonces el amor? Quizá esta sea la razón de la frialdad de ciertos expertos del nirvikalpa-samādhi. Una gurú tántrica se lo advirtió a Ramakrishna: «Cuidado con ellos, tienen helado el corazón». Quizá el amor sea precisamente regresar, como prometió hacer Ramakrishna. Regresar para ayudar a los que sufren, como propone el ideal budista del bodhisattva. Abrazar de nuevo la «corriente de la vida», que es palpito y aliento.

Según la tradición filosófica india, tanto budista como jaina o hindú, la mente no es otra cosa que un conjunto de inclinaciones forjadas en el pasado. El vivir mismo produce continuamente nuevas inclinaciones. Son el perfume que deja todo aquello que hacemos, percibimos o sentimos. También aquello a lo que prestamos atención. De ahí que el régimen de atención sea fundamental para el cuidado de la mente: aquello en lo que nos fijamos y aquello que dejamos pasar. Spinoza lo expresó de un modo hermoso: no resistirse directamente al mal.

El modelo newtoniano nos ha hechizado durante casi cuatrocientos años. Ni el espacio ni el tiempo son isotró-

picos. La historia y la geografía lo muestran. Las humanidades pueden rescatar a la física de ese prejuicio. Cada localidad tiene sus dioses, pues el universo está vivo. Dentro del modelo de mente extendida desarrollado en *La meditación soleada*, las inclinaciones tejen una red que abarca las diferentes geografías del espacio-tiempo. Hay espacios de dicha y espacios de oscuridad, agujeros negros, galaxias en rotación y galaxias caníbales. Hay seres facinerosos, fieros: humanos voraces, plantas carnívoras, minerales radiactivos. Pero también seres de bondad y paz, ángeles y santos. Esa red de inclinaciones que se extiende por todas partes crea la textura de los diferentes ambientes. Nairobi, Tokio, Arunachala, Nápoles o Jerusalén tienen diferentes atmósferas, diferentes campos de gravedad mental. Esas inclinaciones mentales no tuvieron un comienzo, pues la voluntad de existir es eterna y los deseos son la matriz misma de la existencia. Somos seres deseantes. Las inclinaciones conducen al karma hacia la fructificación, son las responsables de que todo lo que se hace tenga consecuencias. Somos, como advirtió el budismo, seres relacionales. La audaz solución india entendió que, si cesa la inclinación, el objeto desaparece. Y entonces parece como si el mundo nunca hubiera existido.

FIN

Apéndice

Enéada de la meditación soleada

PREMISAS

El origen está siempre presente. Se filtra a través de las rendijas de la percepción (es la luz que permite percibir, y esa luz está en nosotros).

El origen es la presencia discreta que habita el ahora. La meditación soleada trata de hacer presente el origen a través de la sensibilidad.

Dejar la mente diáfana, desactivar su inercia, apagar el ruido del ego. Un método para «las escamas de los ojos» (Teresa de Ávila): manías, deseos, obsesiones.

Tanto el pensamiento como el deseo erigen su objeto: escarban en el dualismo. La meditación soleada aspira a la unidad de todas las cosas.

MÉTODOS

1. Percibir que estás percibiendo. Percibir la respiración. Percibir que estás vivo.

2. Sentir que «eres» sin ser nada en particular.

3. Mirar un árbol (o escuchar música) como si alguien mirara (o escuchara) a través de ti. Ese «alguien» es el origen, que experimenta el mundo a través de ti, a través de cada uno de los seres.

4. Deseo irónico: desea viéndote a ti mismo desear desde fuera. Como si fuera otro el que desea.

5. Percibir las cosas sin memoria ni deseo. Suspender el contenido intelectual de toda creencia. Verter toda esa energía en la atención.

6. Mirar lo que acontece a tu alrededor, ya sea trágico o dichoso, como si estuvieras ante una representación teatral.

7. Reconocer en las personas y las cosas su condición actual y su condición inactual (eterna).

8. Dejar que las ideas, las imágenes y las emociones fluyan a través de ti, como si fueras atravesado por ellas, como si no te pertenecieran.

9. Sentir complicidad con esa fuerza que te atraviesa y experimenta el mundo a través de ti.

1. Un joven llamado Venkataram Iyer, posteriormente conocido como Ramana Maharshi, ha tenido una poderosa revelación a los diecisiete años. Sentado tranquilamente en el piso superior de la casa de su tío en Madurai, constata el hecho ineludible de que va a morir. Le invade un miedo terrible, pero tiene el valor de imaginar y representar su propia muerte. Pone su cuerpo rígido. Imagina que lo llevan al crematorio mientras se pregunta: «¿Quién muere cuando este cuerpo muere?, ¿soy yo este cuerpo?». En ese momento ocurre el hecho extraordinario: su mente se establece en el «Sí mismo» (que la tradición védica llama *ātman*), y desde entonces se dedica a la enseñanza y la vida contemplativa. No ha habido maestros ni lecturas o estudios previos, tampoco prácticas ascéticas, ejercicios respiratorios o mantras. El samādhi se produce de forma espontánea. Advierte que la experiencia vivida no es algo que hay que conseguir, sino algo que ya poseemos, pero mantenemos oculto.

Poco después de la epifanía, intenta en vano seguir con su vida de estudiante. Se fuga de casa y se dirige a la colina de Arunachala. Allí siente el silencio y el aliento impasible que emana de la montaña. Ya no se separará de ella hasta la muerte. La colina, que parece convexa, es cóncava. Un hueco, como la caverna del corazón, atravesado por cavidades y corrientes de luz. Absorto

en el samādhi, vive bajo un árbol en el gran templo de Tiruvannamalai. Apenas sale de ese estado. Tres personas lo alimentan. Se deja crecer las uñas y el pelo, apesta. Posteriormente se marcha a vivir a una gruta de la montaña. Los devotos le suben comida. Compone versos y canciones. Pasea alrededor de la colina sagrada. Mendiga alimento en la aldea. Entona canciones devocionales. Siente el magnetismo de la colina sagrada. Si la rodea, ella vuelve a llamarlo para que lo haga de nuevo. Más tarde se establece en la gruta de Virūpākṣa. Hasta 1912, pasa gran parte del día en estado de trance, absorto en el Sí mismo. Algunos devotos espontáneos lo alimentan.

Su madre lo encuentra y lo cuida. Ambos se establecen en Skandhasraman (1916-1922), y, cuando ella muere, los discípulos erigen una ermita en torno a su tumba. Así es como se funda el āśram de Ramana, a los pies de una montaña sagrada de Arunachala. Los visitantes quedan conmovidos por el flujo de gracia que emana de su persona, una fuerza espontánea y transformadora que los llena de paz. Como maestro espiritual, responde a las preguntas que plantean los devotos, lee y compone cantos y poemas devocionales en lengua tamil, y da muestras de un excelente sentido del humor. Los discípulos registran sus conversaciones.

Aunque el āśram recibe donaciones que facilitan las ampliaciones sucesivas, Ramana no acepta otro presente que no sea comida. Gentes de todos los lugares de la India y algunos europeos acuden para recibir *darśana*, la gracia asociada a la contemplación de un santo. Lo que llega al corazón de los visitantes es la sensación de santidad que los embarga en su presencia: una fuerza espontánea y transformadora, el flujo de gracia que irradia. En cierta ocasión comenta: «Todavía sigo rodeado de gente. Mis intentos de liberación han sido un fracaso» (risas).

Pese a su nula formación académica, Ramana es el más filosófico de los sabios hindúes del siglo pasado. No ha leído libros de filosofía, pero conoce bien la fenomenología de la mente. La filosofía occidental moderna se ha centrado en el yo pensante y no ha sabido separarlo del yo vivencial. La mente no está hecha de neuronas. La mente no es sino un conjunto de pensamientos que, por así decir, cuelgan de un pensamiento singular: el «pensamiento

yo». Pretender que la consciencia es un epifenómeno del cerebro para poder así ubicarla supone no comprender la naturaleza de la mente, que es un fenómeno extendido. Imaginar la muerte, un acto mental y una representación (el cuerpo rígido del cadáver), desencadenó la fuerza átmica que tomó posesión del joven tamil. Ocurrió en la habitación superior de la casa de su tío. Esa experiencia lo estableció en el Sí mismo, lo transformó en jñāni. Luego, la lectura de un libro de vidas de santos que encontró por su casa le abrió las puertas de la práctica devocional. Así es como la imaginación y los libros estuvieron presentes en el inicio mismo de la realización.

2. Sri Ramana Maharshi, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 3.^a ed., 1955, pág. 33.

3. *Ibid.*, pág. 384.

4. *Ibid.*, pág. 30.

5. *Ibid.*, pág. 17.

6. *Ibid.*, pág. 35, en el contexto de una conversación sobre la devoción y la «gracia divina» (*īśvara-anugraha*). En respuesta a un devoto que pregunta cómo obtener la gracia de Dios, Ramana señala que el propio impulso de volverse hacia Él ya es manifestación de Su gracia.

7. *Ibid.*, pág. 185. Ramana condensa la enseñanza esencial de la «autoindagación» (*ātma-vicāra*) en su forma más directa.

8. Ernesto Ballesteros, *Kant frente a Shankara: el problema de los dos yoes*, Bhisma, San Sebastián de los Reyes, 1993, donde se hace una lectura prolija y lúcida de la tradición filosófica europea desde Descartes con la mirada puesta en el vedānta advaita. El libro de Ballesteros ha inspirado esta sección.

9. También se podría decir: «La vivencia que se vivencia a sí misma». Una idea que refleja fielmente la doctrina no dual del vedānta advaita. En el *Brahma sūtra bhāṣya* 1.1.4 y en diversos pasajes del *Māṇḍūkya upaniṣad bhāṣya* y del *Ātma bodha*, Śaṅkara sostiene que la realidad última, Brāhman, es «consciencia pura» (*jñāna-svarūpa*), autoluminosa y única, de modo que todo lo que aparece como universo no es sino esa misma consciencia manifestándose a sí misma.

10. Ramana, *op. cit.*, pág. 261, donde se explica que en la realización del Sí mismo se trascienden el tiempo y el espacio, y lo

que se experimenta es la identidad con la consciencia universal que siempre es.

11. La analogía entre vigilia y sueño como diástole y sístole de la consciencia o de la voluntad aparece en las enseñanzas de Ramana con ligeras variaciones. El estado de vigilia y el de sueño profundo son como los movimientos de expansión y contracción del corazón, o del mismo Ser, en su manifestación y repliegue. *Ibid.*, pág. 219.

12. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Pilar López de Santa María, Alianza, Madrid, 2004, libro IV, § 58, pág. 440.

13. Jorge Luis Borges, «Nathaniel Hawthorne», en *Otras inquietudes*, Emecé, Buenos Aires, 1952.

14. Jorge Luis Borges, «La pesadilla», en *Siete noches*, Alianza, Madrid, 1980, pág. 13.

15. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002, A117, nota de la pág. 164. Kant afirma en esa nota que «lo esencial es que [la representación de la apercepción trascendental] acompañe necesariamente a todas las demás representaciones».

16. Jorge Luis Borges, *Discusión*, Alianza, Madrid, 1986, págs. 115-116.

17. Jorge Luis Borges, *Borges A/Z*, selección, prólogo y notas de Antonio Fernández Ferrer, Siruela, Madrid, 1988, págs. 242-243.

18. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2005, libro I, parte IV, sección 6, pág. 231.

19. *Ibid.*, pág. 311.

20. Julio Cortázar, «Acerca de la manera de viajar de Atenas a Cabo Sunion», en *La vuelta al día en ochenta mundos*, Siglo XXI, México, 1967, pág. 116.

21. Schopenhauer, *op. cit.*, libro I, § 7, pág. 55.

22. *Ibid.*, libro I, § 7, págs. 58-59.

23. *Ibid.*, libro II, suplemento al capítulo 1, págs. 159-160.

24. *Ibid.*, libro I, § 16, pág. 93.

25. *Ibid.*, libro II, § 17, pág. 216.

26. *Ibid.*, libro II, § 17, pág. 217.

27. *Ibid.*, libro II, § 18, pág. 225.

28. *Kaṭha upaniṣad* 4.10, en Juan Arnau (ed. y trad.), *Upaniṣad: correspondencias ocultas*, Atalanta, Vilaür, 2019, pág. 374. En el pasaje, Yama enseña a Naciketas que la visión de la multiplicidad es fruto de la «ignorancia» (*avidyā*), y que solo el sabio que reconoce la unidad del Ser supera el ciclo de muerte y renacimiento.

29. Swami Vivekānanda, *The Complete Works of Swami Vivekānanda*, 8 vols., Mayavati Memorial, Advaita Ashrama, Calcuta, 1972-1978, vol. 2, «Jnana-Yoga»: «The Atman», págs. 206-207.

30. *Ibid.*, vol. 2, «Jnana-Yoga»: «The Real Nature of Man», págs. 79-80.

31. *Ibid.*, vol. 3, «The Free Soul», pág. 242.

32. *Ibid.*, vol. 2, «Bhakti or Devotion», pág. 130.

33. En *Ínsula*, Buenos Aires, núm. 3 (1943), págs. 192-199; después incluido en *Temas de mística y religión*, Universidad Nacional del Sur / Cuadernos del Sur, Bahía Blanca, 1963.

34. Vicente Fatone, «Temas de mística y religión», en *La fábula mística: textos esenciales*, Fundación Santander, Madrid, 2025, págs. 117-121.

35. *Śvetāśvatara upaniṣad* 3.16, en Arnau (ed. y trad.), *op. cit.*, 2008, pág. 405.

36. *Bhagavadgītā* 2.23-24, en Juan Arnau (ed. y trad.), *Bhagavadgītā*, Atalanta, Vilaür, 2008, pág. 63. Kṛṣṇa explica a Arjuna la naturaleza imperecedera del ātman.

37. Vivekānanda, *op. cit.*, vol. 2, «On the Vedanta Philosophy», pág. 30.

38. *Ibid.*, vol. 6, «Epistles: Second Series», carta XLIV (31 de julio de 1894), pág. 262.

39. *Ibid.*, vol. 2, «Practical Vedanta: Part II», pág. 260.

40. *Ibid.*, págs. 256-257.

41. *Ibid.*, pág. 261.

42. *Ibid.*, pág. 272.

43. Aquí entraría el Bruno Latour más radical, el de los últimos años, diciendo: todo eso no son sino híbridos «naturaleza-cultura».

44. Ramana, *op. cit.*, pág. 133.

45. *Ibid.*, pág. 380.

46. *Ibid.*, págs. 202-204, 208-210 y 380.

47. *Ibid.*, pág. 203.
48. Nāgārjuna, *Yuktiṣaṣṭikārikā* (*Sixty Stanzas of Reasoning*), ed. y trad. de Christian Lindtner, Akademisk, Copenhagen, 1987, YŚ 21, pág. 30.
49. *Ibid.*, YŚ 42-50, págs. 38-40.
50. Juan Arnau (ed.), «Diálogo del diamante», en *Diálogo del diamante (seguido del Diálogo del corazón)*, trad. de Luis Ó. Gómez, Atalanta, Vilaür, 2023, § 3, págs. 52-53.
51. Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, ed. y trad. de Juan Arnau, Siruela, Madrid, 2.^a ed., 2011, págs. 115-118.
52. Sri Ramana Maharshi, *Be As You Are: The Teachings of Sri Ramana Maharshi*, ed. de David Godman, Arkana/Penguin, Londres, 1985, cap. «Creation», pág. 108. Trad. esp. de Álex Arrese: *Sé lo que eres: las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2005.
53. *Brhadāranyaka upaniṣad* 2.4.5, en Arnau (ed.), *Upaniṣad: correspondencias ocultas*, págs. 104-105.
54. Vivekānanda, *op. cit.*, vol. 8, «Lectures and Discourses»: «Is Vedanta the Future Religion?», pág. 248.
55. Jorge Luis Borges, «Una vindicación de la cábala», en *Inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 69.
56. Jorge Luis Borges, *Borges oral*, Bruguera, Barcelona, 1979, pág. 61.
57. Ramana, *Be As You Are*, pág. 81.
58. *Ibid.*
59. Vivekānanda, *op. cit.*, vol. 2, «The Powers of the Mind», págs. 23-24.
60. *Ibid.*, vol. 2, pág. 127.
61. Sri Ramana Maharshi, *Day by Day with Bhagavan*, ed. de A. Devaraja Mudaliar, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1968, págs. 193-194.
62. Ramana, *Be As You Are*, pág. 99.
63. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 235.
64. *Ibid.*, pág. 379.
65. *Ibid.*, pág. 178.
66. *Ibid.*, pág. 427.
67. *Ibid.*, pág. 530.
68. *Ibid.*, pág. 340.

69. *Ibid.*, pág. 31. Ramana explica la identidad entre «ser» (*sat*), «consciencia» (*cit*) y «felicidad» (*ānanda*).

70. Sri Ramana Maharshi, *Collected Works of Sri Ramana Maharshi*, ed. de A. Osborne, 1959, «Vichara Sangraham (Self-Enquiry)», § 2, pág. 19.

71. *Ibid.*, § 2 pág. 20.

72. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 339.

73. *Ibid.*, pág. 171.

74. *Ibid.*, pág. 31.

75. *Ibid.*, pág. 130.

76. *Ibid.*, pág. 213. Esta idea entronca con la idea cristiana de la salvación a través del sufrimiento.

77. *Ibid.*, pág. 398.

78. *Ibid.*, pág. 334.

79. *Ibid.*, págs. 139-140.

80. *Ibid.*, págs. 30-31.

81. *Ibid.*, págs. 185-186.

82. *Ibid.*, págs. 207-208.

83. *Ibid.*, pág. 140.

84. *Ibid.*, págs. 436-437.

85. El mito en que Subrahmanya encierra a Brahmā por su ignorancia y asume temporalmente la creación se encuentra en el *Kanda purāṇam*, versión tamil del *Skanda purāṇa*, recogido en Swami Sivananda, *Lord Shanmukha and His Worship*, Divine Life Society, Tehri-Garhwal, 1940. No obstante, la versión en la que Subrahmanya destruye la creación defectuosa de Brahmā y genera un «mundo perfecto e inmóvil» no consta en los purāṇa conocidos. Parece una reelaboración moderna de transmisión oral y de carácter alegórico. La relación simbólica entre esta parábola y la enseñanza de Ramana se basa en el tratamiento que hace del problema de la «imperfección del mundo», considerado una proyección de la mente individual: Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, págs. 272-273.

86. Ramana señala que el bien y el mal solo existen mientras la mente y el ego se encuentran activos. En las págs. 106-108 de *Talks with Sri Ramana Maharshi*, afirma que «el bien y el mal son términos relativos; debe haber un sujeto que los conozca, y ese sujeto es el ego. Si se indaga su fuente, se descubre que no existe

ni el bien ni el mal, sino únicamente el Ser». Para los jñāni, que están libres de mente y ego, no hay mundo ni bien y mal.

87. Ramana, *Day by Day with Bhagavan*, pág. 307 (entrada fechada el 24 de marzo de 1945, por la tarde).

88. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 282.

89. *Ibid.*, pág. 140.

90. En el episodio de Ulises ante el cíclope Polifemo, narrado en el canto IX de la *Odisea*, el héroe escapa de la muerte gracias a su ingenio al presentarse como «Nadie» (*Outis*), anulando así su identidad para engañar al gigante. Pero esa negación del yo, que lo protege, se invierte cuando, ya a salvo, no puede resistir la tentación de proclamarse «Ulises, hijo de Laertes, señor de Ítaca». Al hacerlo, restaura su nombre y su orgullo heroico, pero también sella su destino, pues Polifemo invoca entonces a Poseidón para que lo castigue. El pasaje encierra una profunda paradoja sobre la identidad: solo cuando Ulises renuncia a su nombre puede sobrevivir, mientras que al recuperarlo vuelve a ser quien es, teniendo que asumir su destino.

91. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 324.

92. La frase «el reino de Dios está dentro de vosotros» procede del Evangelio de Lucas 17, 21, donde Jesús responde a los fariseos que el reino de Dios no vendrá con advertencia, pues «está dentro de vosotros». En la frase en griego, *hē basileia tou theou entos hymōn estin*, el término *entos* puede traducirse como «dentro de vosotros» o «entre vosotros», dando lugar a dos interpretaciones: una interior o espiritual, según la cual el Reino se encuentra en la interioridad del ser humano que acoge a Dios —visión presente en la tradición contemplativa cristiana—, y otra comunitaria o relacional, que entiende el Reino como una realidad ya presente en la persona de Jesús y en la comunidad de los creyentes. Ambas perspectivas se complementan: el reino de Dios se manifiesta tanto en la transformación interior del corazón como en la construcción de un mundo justo y fraterno.

93. La frase del discurso de Pablo de Tarso en el Areópago de Atenas se recoge en los Hechos de los Apóstoles 17, 28. El texto completo dice así: «Porque en Él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de vuestros propios poetas también han dicho: Porque linaje Suyo somos». Pablo está dialogando aquí

con los filósofos epicúreos y estoicos, y cita a poetas griegos para conectar el mensaje cristiano con la cultura helénica. Las palabras «en Él vivimos, nos movemos y existimos» probablemente aluden a versos del cretense Epiménides o de Arato de Cilicia, quien en su poema *Fenómenos* escribió: «Porque también de Él somos linaje». Pablo utiliza estas citas para tender un puente entre la concepción griega del *Logos*, o principio divino, y la idea judeocristiana de un Dios inmanente y trascendente. Se trata de un destacado episodio de diálogo intercultural y filosófico entre los pocos que hay en el Nuevo Testamento.

94. Ramana, *Be as You Are*, pág. 17.

95. Arthur Osborne, *Ramana Maharshi and the Path of Self-Knowledge*, Rider & Co., Londres, 1954, pág. 162.

96. *Chāndogya upaniṣad* 6.1.3, en Arnau (ed.), *Upaniṣad: correspondencias ocultas*, pág. 252. El original dice: ... *yenā āsru-taṃ śrutaṃ bhavati, amataṃ mataṃ, avijñātaṃ vijñātaṃ*.

97. M. Venkataramiah, en Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 109.

98. *Ibid.*, págs. 207-208.

99. *Ibid.*, págs. 568-569.

100. *Ibid.*, pág. 24.

101. *Ibid.*, pág. 32.

102. *Ibid.*, pág. 144.

103. «El cuerpo está en el Ser. Quien cree que el Ser está dentro del cuerpo es como el espectador en la sala de cine que cree que la pantalla está dentro de la imagen.» *Ibid.*, pág. 72.

104. *Ibid.*, págs. 254-255.

105. *Ibid.*, pág. 294.

106. *Ibid.*, págs. 362-363.

107. *Ibid.*, págs. 113-114.

108. *Ibid.*, págs. 190-191.

109. En Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi* se afirma: «La meditación sobre el Sí mismo, es decir, sobre el sentimiento “Yo soy”, es la mejor forma de meditación. [...] El “pensamiento yo” es el primero que surge. Cuando la indagación “¿Quién soy yo?” se sigue con persistencia, todos los demás pensamientos desaparecen, y finalmente el “pensamiento yo” se desvanece, dejando solo al Sí mismo supremo» (*ibid.*, pág. 102). En otro

pasaje del mismo volumen se añade: «Si el “pensamiento yo” se destruye, todos los demás pensamientos desaparecerán» (*ibid.*, pág. 219). En Sri Ramana Maharshi, *Who Am I? (Nan Yar?)*, Open Sky, 2008, pág. 9, el autor escribe: «Mediante la indagación “¿Quién soy yo?”, la mente reposa en el Sí mismo». Véase también Ramana, *Be As You Are*, pág. 45.

110. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 350.

111. Los principales tipos de yoga pueden dividirse en dos grupos: las formas clásicas, basadas en la tradición filosófica india, y las formas contemporáneas, más difundidas.

Entre los clásicos se encuentran los siguientes tipos: el *rāja yoga*, también llamado *aṣṭāṅga yoga* («yoga de los ocho pasos»), que sistematizó Patañjali en los *Yoga sūtras*, que se centra en la meditación, la concentración y la disciplina mental, y cuya meta es el samādhi (absorción en la consciencia pura); el *jñāna yoga*, el yoga del conocimiento o la sabiduría, basado en la «indagación del yo» (*ātma-vicāra*), la «discriminación entre lo real y lo ilusorio» (*viveka*) y la comprensión del «Ser absoluto» (*brāhman*), y representado por Śaṅkara y las escuelas vedánticas; el *bhakti yoga*, el yoga de la devoción y el amor a lo divino, practicado mediante la «entrega» (*śaraṇāgati*), la recitación de mantras, el «canto» (*kīrtan*) y la contemplación del amado divino, muy presente en la *Bhagavadgītā* y en la tradición vaiṣṇava; *karma yoga*, el yoga de la acción desinteresada, enseñado también en la *Bhagavadgītā* por Kṛṣṇa a Arjuna y que consiste en actuar sin apego a los frutos, ofreciendo toda acción a lo divino y buscando purificar el ego mediante el servicio; *haṭha yoga*, el yoga de la «energía vital» (*prāṇa*) y del cuerpo, centrado en las «posturas» (*āsana*), el «control respiratorio» (*prāṇāyāma*) y los «cierres energéticos» (*bandha*), descrito en textos como el *Haṭha yoga pradtīpikā* o el *Gheraṇḍa saṃhitā*, y considerado tradicionalmente una vía preparatoria para el *rāja yoga*; y *kuṇḍalinī yoga*, una rama esotérica del *haṭha yoga* centrada en el despertar de la «energía espiritual» (*kuṇḍalinī śakti*) que asciende por los «centros energéticos» (chakras), en busca de la unión de la energía individual con la consciencia universal.

Entre las escuelas contemporáneas de yoga, desarrolladas a partir del siglo xx y derivadas en su mayoría del *haṭha yoga*

tradicional, se incluyen: *iyengar yoga*, creado por B. K. S. Iyengar y caracterizado por la precisión postural, el uso de soportes y la atención al alineamiento; *ashtanga vinyāsa yoga*, difundido por K. Pattabhi Jois, una práctica vigorosa y dinámica con series fijas de posturas sincronizadas con la respiración; *vinyāsa flow yoga*, un estilo fluido sin series fijas centrado en la coordinación entre movimiento y respiración; la versión del *kuṇḍalinī yoga* introducida por el Yogui Bhajan en Estados Unidos, cuyos mantras, respiración y movimientos rítmicos se orientan al despertar energético; *śivānanda yoga*, un sistema integral basado en cinco principios, a saber, ejercicio, respiración, relajación, dieta y pensamiento positivo o meditación; *yin yoga*, una práctica lenta y pasiva que consiste en el estiramiento profundo y la relajación de los tejidos conectivos; *restorative yoga*, un enfoque terapéutico de relajación profunda con apoyo de materiales y atención consciente; y *power yoga*, *hot yoga* o *bikram yoga*, variantes occidentales, intensas y atléticas del haṭha o ashtanga yoga, a menudo practicadas con calor o en series predefinidas.

112. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 333.

113. En *ibid.*, pág. 473, hay un pasaje cercano a esta idea: «Primero averigua quién eres. Si realizas tu verdadera naturaleza, verás que no hay otro a quien ayudar. Entonces, la acción correcta brotará por sí misma, sin el sentido de “yo hago”». Un recordatorio de que incluso el impulso más noble puede convertirse en obstáculo si no se examina la raíz del «yo» que lo sostiene. Ramana desvela así el giro más radical de la compasión: no se trata de ayudar *como alguien*, sino de desaparecer en la claridad que deja actuar al Ser mismo.

114. *Ibid.*, pág. 25.

115. *Ibid.*, pág. 568.

116. *Ibid.*, pág. 568.

117. *Ibid.*, pág. 570.

118. *Ibid.*, pág. 654.

119. *Ibid.*, pág. 569.

120. El tema de los siddhi aparece en varios discursos del Canon Pali, especialmente en la literatura nikāya. El *Kevatta sutta* (Dīgha Nikāya 11) es el texto más explícito sobre la cuestión. Un laico pide al Buda que sus monjes obren milagros para

atraer la devoción de los laicos; el Buda rechaza la idea y distingue tres tipos de milagros: el de los poderes (*siddhi-pāṭihāriya*), el de la telepatía (*ādesanā-pāṭihāriya*) y el de la instrucción o enseñanza (*anusāsantī-pāṭihāriya*), declarando que el único verdaderamente noble es este último. El *Samaññaphala sutta* (Dīgha Nikāya 2) describe las etapas de progreso de un monje y menciona los poderes sobrenaturales que pueden surgir tras alcanzar el cuarto dhyana, como multiplicarse, caminar sobre las aguas o viajar por el aire, pero subraya que son resultados secundarios del desarrollo meditativo, no su fin. En el *Mahāsakuludāyī sutta* (Majjhima Nikāya 77), el Buda enumera los poderes que un monje puede desarrollar, pero los presenta dentro de un conjunto más amplio de logros espirituales, enfatizando la sabiduría y la liberación final como metas supremas. El *Cūḷahatthipadopama sutta* (Majjhima Nikāya 27) usa la metáfora de las huellas del elefante para mostrar que los siddhi son solo indicios preliminares del camino, mientras que la comprensión del cese del sufrimiento es la «huella completa». En el *Vinaya piṭaka* (Mahāvagga I.20) se relatan casos de monjes que muestran poderes sobrenaturales; el Buda reprende estas conductas y prohíbe exhibirlas ante los laicos. En el *Aṅguttara Nikāya* V.8, el Buda diferencia los poderes obtenidos por concentración de los «poderes espirituales» derivados de la fe, la energía, la atención, la concentración y la sabiduría, que son los verdaderamente valiosos. En conjunto, los textos muestran que el Buda no niega los siddhi, pero advierte de sus peligros e insiste en que el auténtico milagro es el de la transformación interior y el fin del sufrimiento.

121. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 32.

122. *Ibid.*, pág. 249.

123. Schopenhauer, *op. cit.*, libro II, pág. 273.

124. Es lo que ocurre a menudo en el ámbito de la investigación, sobre todo en el de las humanidades, cuyo trabajo se parece en ocasiones a hacer un nudo y luego desatarlo. El pensamiento crea sus propios problemas conceptuales para luego esclarecerlos. Un proceso circular y, en general, estéril.

125. Ramana, *Talks with Sri Ramana Maharshi*, pág. 298. La compasión genuina no es sentimental, sino una paz irradiante que sabe reconocer que en el Ser nadie ha sufrido jamás.

126. Esta idea coincide con la doctrina de ajātavāda que menciona Ramana.

127. Y se dirá que dormir profundamente, aquietar la mente, es una forma de oración.

128. Juan Arnau, *La meditación soleada*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2024.

129. Frederic W. H. Myers, «The Subliminal Consciousness», en *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. 7 (1892), pág. 305.

Índice onomástico

- Agustín de Hipona: 152
 Anaxágoras: 119, 275
 Angélico, Fray: 255
 Arato de Cilicia: 302-303 n. 93
 Aristóteles: 41, 49, 119, 152, 156
 Arjuna: 21, 133, 304 n. 111
 Arquímedes: 65
 Aurobindo, Sri: 283
- Bergson, Henri: 75, 120, 153, 156
 Berkeley, George: 43, 52-55,
 57-58, 68-69, 72, 78, 82, 117
 Bhajan, Yogui: 304-305 n. 111
 Blake, William: 29
 Boecio: 63
 Bohm, David: 194
 Bohr, Niels: 19, 53, 65, 69, 75, 99
 Borges, Jorge Luis: 20, 61-62, 63,
 64, 76, 121, 153-155, 187, 224,
 284
 Brahmā, dios: 183-184, 301 n. 85
 Buda: 153, 239, 259, 276, 277,
 305-306 n. 120
- Calderón de la Barca, Pedro: 61
 Cortázar, Julio: 80
 Cusa, Nicolás de: 254
- Dante Alighieri: 21
 Darwin, Charles: 89
 Derrida, Jacques: 110
 Descartes, René: 23, 25, 34, 40,
 49, 279, 287
 Deussen, Paul: 21
 Dionisio Areopagita: 106
- Eckhart, Meister: 103
 Einstein, Albert: 50, 53, 69, 72,
 75
 Eliot, Thomas S.: 20-21, 110,
 156, 187
 Empédocles: 152
 Epiménides: 302-303 n. 93
 Euler, Leonhard: 50
- Fatone, Vicente: 103-105, 110
 Fichte, Johann G.: 34, 41, 72, 84
 Frydman, Maurice: 189

- Gabirol, Ibn: 104
 Gauḍapāda: 41, 144, 195, 219,
 276-277
 Giménez Zapiola, Emilio: 76
 Giotto: 255
 Gödel, Kurt: 82, 83, 99
- Hartmann, Eduard von: 21
 Heidegger, Martin: 121
 Heráclito: 107, 284
 Homero: 116
 Hume, David: 34, 40, 43, 52-53,
 58, 68-69, 72, 78-79, 81, 85,
 117, 155, 156, 175, 208, 224
 Husserl, Edmund: 23, 34, 41
- Iyengar, Bellur K. S.:
 304-305 n. 111
- James, William: 56, 75, 156,
 287-288
 Jesús de Nazaret: 302 n. 92
 Jois, K. Pattabhi: 304-305 n. 111
 Juan de la Cruz: 104
- Kant, Immanuel: 34, 40-41, 43,
 50-55, 58, 66, 68-69, 71-72,
 81, 84, 90, 116-117, 120, 158,
 287, 298 n. 15
 Kṛṣṇa, dios: 21, 133, 304 n. 111
- Latini, Brunetto: 21
 Latour, Bruno: 19, 37, 78,
 299 n. 43
 Leibniz, Gottfried W.: 22, 50,
 120, 184
 Lucas de Antioquía: 210,
 302 n. 92
- Mann, Thomas: 62
 Mesmer, Franz Anton: 274
- Michaux, Henri: 13, 21-22, 187,
 289
 Montaigne, Michel de: 250
 Mozart, Wolfgang A.: 121
 Myers, Frederic: 289-290
- Nāgārjuna: 54, 59, 67, 74, 99,
 113, 143, 145, 192-193, 195,
 199, 205, 207, 274, 275, 277,
 288
 Newton, Isaac: 49-50, 52-53, 77,
 120, 259
 Nietzsche, Friedrich: 153
 Nisargadatta: 13, 118, 189, 203,
 239, 274
 Novalis: 66, 68, 104, 286
- Pablo de Tarso: 210-211,
 302-303 n. 93
 Parménides: 41, 105
 Patañjali: 20, 27, 104, 260,
 304 n. 111
 Paz, Octavio: 21, 103
 Pitágoras: 151
 Platón: 70, 152, 156, 274, 289
 Plotino: 97, 104, 152, 156
 Polifemo, cíclope: 302 n. 90
 Poseidón, dios: 302 n. 90
 Prajāpati, dios: 237
- Qingyuan Xingsi: 201
- Ramakrishna: 283, 290
 Ramana Maharshi: 27, 58, 107,
 108, 113, 118-119, 135, 137,
 140-142, 161, 168-172,
 176-177, 179, 184, 191, 204,
 207, 212, 216, 218-221, 226,
 228, 229, 233-234, 238, 242,
 244-246, 248, 250, 252, 256,
 261, 263, 265-266, 273, 275,

- 283, 289, 295-297 n. 1,
301-302 n. 86, 303-304 n. 109,
305 n. 113
Ramanujan, Srinivasa A.: 65
Rāvaṇa, demonio: 237
- Śaṃkara: 18, 41, 99, 113, 144,
161, 195, 275-278, 297 n. 9,
304 n. 111
Schopenhauer, Arthur: 19, 21,
34, 52, 55, 59-62, 64-66, 68-69,
75-76, 82-83, 85-90, 153,
195-196, 203, 265
Shakespeare, William: 61, 156
Shaw, George Bernard: 153
Silesius, Angelus: 103
Sísifo, héroe: 59-60
Sītā, diosa: 237
- Śiva, dios: 42, 183, 285
Spinoza, Baruch: 60, 82, 123, 128,
280, 290
Subrahmaṇya, dios: 183-184,
301 n. 85
- Tagore, Rabindranath: 156
Teresa de Ávila: 35, 293
- Ulises, héroe: 210, 302 n. 90
- Vasubandhu: 109, 226
Vivekānanda: 98, 102, 124-127,
149-150, 159, 283
Vyāsa: 280
- Weil, Simone: 110
Wilde, Oscar: 156



ESTA PRIMERA EDICIÓN DE *ÁTMAN. PRESENCIA
DEL ORIGEN*, DE JUAN ARNAU, SE ACABÓ DE IMPRIMIR
Y ENCUADERNAR EN BARCELONA EN LA
IMPRENTA ROMANYÀ VALLS, S.A.
EN FEBRERO DEL
2026

Memoria mundi

Tres son los actores de la representación cósmica: consciencia, mente y cuerpo. La consciencia, una y vacía, es cósmica. De ella participan todos los seres. La mente se extiende a lo largo y ancho del universo y se arremolina dando forma a infinitos cuerpos. Cada individuo, cada organismo psicofísico, es el centro del mundo y descansa sobre el fundamento sólido de una consciencia inmaterial. Esa es la presencia del origen (*ātman*) de la que habla este libro. Los seres son la expresión de la consciencia original, que ha deseado manifestarse y vivir la aventura de la diversidad a través de diferentes mentes y cuerpos. Consciencia, mente y cuerpo forman una unidad indisoluble, un continuo dinámico en perpetua transformación que llamamos «evolución cósmica» y cuya creatividad solo es posible gracias a la presencia del origen en cada célula, en cada átomo del universo.

El universo es el conocimiento que se conoce a sí mismo. Dios no es el creador del universo, sino su único actor, el único obrero (*bráhmaṇ*). Vive el universo a través de todos los seres (y entonces se lo llama *ātman*). Cada ser vivo oculta un brillo, una semilla de eternidad, propensa tanto a la luz como a las tinieblas. Para acceder a lo Real, el individuo debe recorrer el camino inverso al de la manifestación cósmica: del cuerpo a la mente y, de esta, haciéndola diáfana, a la consciencia. Ese es el itinerario del conocimiento genuino, la «solución india». Un legado universal que la India ofreció al mundo.

Juan Arnau, astrofísico y filósofo, especialista en el pensamiento oriental, ha sido investigador en las universidades de Michigan, Bena-rés y Barcelona, y en la actualidad lo es de la Universidad Complutense de Madrid. Defensor del humanismo en la era de la distracción tecnológica, ha escrito, entre otros libros, *Manual de filosofía portátil* (Premio de la Crítica Valenciana y finalista del Premio Nacional de Ensayo en el 2015), *La fuga de Dios*, *La meditación soleada* y *Materia que respira luz*. Para Atalanta ha traducido del sánscrito la *Bhagavadgītā* y las *Upaniṣad*.

