

DEFENSA DE LA TESIS DOCTORAL

El yoga del conocimiento. La práctica del vedānta no dualista en la obra de Svāmī Kṛṣṇānanda

Esta exposición consta de tres partes. La primera es una presentación general de la tesis. La segunda resume su núcleo, es decir, la exposición de la práctica del *vedānta* no-dualista en la obra de Svāmī Kṛṣṇānanda. La tercera esboza, a modo de conclusión, algunas líneas iniciales para una valoración crítica de este sistema filosófico y espiritual.

I. Presentación general de la tesis

La pregunta que sirve de hilo conductor a esta tesis es la siguiente: ¿En qué consiste la práctica espiritual del *vedānta* no-dualista? Recordemos brevemente qué es el *vedānta* no-dualista. Los *veda* son las escrituras reveladas de los hindúes. La última parte de los *veda* son las *upaniṣad*, textos que tratan sobre la naturaleza de Brahman, el ser absoluto. El término *vedānta* significa "el final del *veda*" y designa la doctrina de las *upaniṣad*. Hay diferentes interpretaciones de esta doctrina, una de las cuales es la no-dualista. Según esta escuela sólo existe lo Absoluto y el mundo de la multiplicidad es una mera apariencia ilusoria. El *vedānta* no-dualista tiene una parte teórica y una parte práctica. La finalidad de la parte práctica es lograr el conocimiento experiencial de la no-dualidad de la realidad, el conocimiento de lo Absoluto, que liberaría de la ignorancia y, consiguientemente, del deseo y del sufrimiento.

¿En qué consiste la práctica del *vedānta* no-dualista? La tesis es la respuesta a esta pregunta. Mi objetivo ha sido redactar un texto que permita entender adecuadamente el sentido y las etapas de este camino espiritual. El conocimiento del *vedānta* no-dualista es relevante porque se trata de la escuela filosófica, teológica y espiritual más prestigiosa de la tradición hindú, lo que la convierte en un interlocutor importante que habrá que tener en cuenta en el diálogo filosófico y religioso futuro. Y la práctica espiritual es el aspecto central del *vedānta*. Esta escuela sólo considera la teoría como algo útil para abrir la mente a la sabiduría de lo Absoluto, como una parte de la práctica espiritual, pero no como algo dotado de valor por sí mismo. Para el vedantino, las descripciones más sutiles de la naturaleza de Brahman son meras metáforas más o menos afortunadas de lo Inefable, y, si cumplen bien su función, deberán acabar disolviéndose en el silencio. El conocimiento de sus aspectos prácticos es, pues, esencial para entender el *vedānta*; y su estudio, por lo tanto, es filosóficamente relevante.

Sin embargo, este tema nunca ha sido estudiado con el suficiente detalle. Los escritores espirituales, tanto clásicos como contemporáneos, nunca lo han expuesto amplia y sistemáticamente. Enseñan las doctrinas de lo Absoluto y de la no-dualidad, pero no dicen qué hay que hacer exactamente con ellas. El maestro de carne y hueso es el que tradicionalmente da

las orientaciones prácticas concretas. Los textos sirven como material de trabajo para la enseñanza, la reflexión y la contemplación, pero no explican cómo realizar esas prácticas. La investigación académica de tipo occidental, por su parte, se ha interesado en serio por la metafísica del *vedānta*, pero nunca ha tratado monográficamente con amplitud la práctica espiritual. Esta tesis pretende ser un primer paso en la dirección de un estudio más profundo de este tema.

La literatura vedántica es tan extensa que no podía intentar un tratamiento general del tema. Tenía que realizar un enfoque más intensivo, centrado en algún autor o en alguna obra particular. Excluidos los clásicos, por mi aún insuficiente conocimiento del sánscrito, elegí entre los contemporáneos que escribían en inglés a Svāmī Kṛṣṇānanda, maestro reconocido del *vedānta* y prolífico y penetrante autor espiritual y filosófico con quien era posible, además, hablar personalmente en su monasterio al pie de los Himalayas. Le propuse la idea de escribir una tesis sobre un aspecto de su pensamiento y me invitó, muy amablemente, a pasar seis meses con él recogiendo materiales.

La tesis, pues, sirve de introducción al tema de la práctica espiritual del *vedānta* no-dualista, pero sólo se compromete a exponer exhaustivamente la interpretación que de ella realiza Svāmī Kṛṣṇānanda. El material en que se basa es fundamentalmente la obra completa publicada de este autor, iluminada por las enseñanzas orales del propio *svāmī* y de otros monjes de su monasterio y algunas cartas suyas. También se utilizó una breve bibliografía complementaria que sirvió para situar el tema en su contexto histórico y doctrinal.

Los dos primeros capítulos son introductorios. Están pensados para mostrar el lugar que ocupa el tema tratado en la tradición filosófico-religiosa hindú y en la obra de Svāmī Kṛṣṇānanda, y facilitar así la comprensión de la práctica del *vedānta* descrita en los capítulos tercero a octavo. El primer capítulo resume la historia del hinduismo, la del *yoga* y la del *vedānta* no-dualista, así como la biografía y el pensamiento de Svāmī Kṛṣṇānanda.

La práctica del *vedānta* no-dualista también se llama *jñāna yoga* o "yoga del conocimiento". Un *yoga* es un conjunto de prácticas encaminado a lograr la liberación del individuo del ciclo de las reencarnaciones, de la existencia ignorante y sufriente. La función específica del capítulo segundo es mostrar que el *jñāna yoga* no ocupa un lugar exclusivo en la espiritualidad de Svāmī Kṛṣṇānanda, sino que forma parte de un enfoque global en el que se articulan distintos tipos de prácticas. Según nuestro autor, hay muchos caminos de liberación, todos ellos válidos. Cada persona deberá practicar la forma de *yoga* que mejor se avenga con su carácter y sus preferencias: al intelectual le irá bien el *yoga* del conocimiento; al de temperamento más emocional, el de la devoción; al más activo, el del servicio desinteresado; al más voluntarioso, el del autocontrol y la concentración, etc. Pero, aunque cada uno se especialice en un *yoga* particular, será bueno que practique también técnicas de los otros *yoga* como complemento y para evitar desarrollos unilaterales.

II. Resumen de la práctica del vedānta no dualista según Svāmī Kṛṣṇānanda

A continuación voy a resumir las ideas principales de los capítulos tercero a octavo, que son los que constituyen el núcleo de la tesis, la descripción detallada del *yoga* del conocimiento.

Normalmente nuestro conocimiento de la realidad es dualista, es decir, la escinde en dos partes separadas: el sujeto y el objeto. El *yoga* en general aspira a transformar la conciencia dualista en conciencia no-dualista. El no-dualismo sólo reconoce la existencia de una realidad indivisible y, por eso, niega la verdad última de todos los límites, de la aparente multiplicidad de la realidad. Lo propio del *jñāna yoga* es que la facultad principal que utiliza para realizar esta transformación de la conciencia es el pensamiento racional. Su punto de partida es el conocimiento indirecto por testimonio de la no-dualidad. Esta comprensión indirecta se convierte en convicción propia mediante la reflexión filosófica. La convicción intelectual, todavía mediata, se hace inmediata por la práctica de la meditación. Sólo este conocimiento directo puede liberar de la ignorancia que está en el origen del sufrimiento.

El *jñāna yoga* es muy difícil de practicar porque afirma desde el principio la no-dualidad, cosa que los otros *yoga* sólo hacen en las últimas etapas del camino. Para practicar con fruto esta forma de *yoga*, el aspirante espiritual debe tener suficientemente desarrolladas un conjunto de cualidades mentales interdependientes que se llaman "los cuatro requisitos".

El primer requisito es la capacidad de discernimiento entre lo Real y lo irreal. El *jñāna yogī* (es decir, el practicante de *jñāna yoga*) debe ser capaz de entender que todo lo limitado es irreal, y que lo único verdaderamente real es lo Absoluto.

El segundo requisito, derivado del primero, es la indiferencia ante todo lo relativo. El que sabe por el discernimiento que lo fenoménico es ilusorio no sentirá apego ni aversión ante ello; todos los acontecimientos le serán indiferentes.

El tercer requisito necesario para practicar eficazmente el *yoga* del conocimiento es la posesión de seis virtudes que proceden del discernimiento y el desapego. Estas seis virtudes son: la serenidad; el autocontrol; el desinterés práctico ante lo irreal; la fortaleza ante la adversidad; la fe en las escrituras, en el maestro y en la práctica del *yoga*; y la orientación completa de la mente hacia lo Absoluto.

El cuarto requisito que completa este conjunto de cualidades necesarias para la práctica del *jñāna yoga* y que se deriva, como todas las demás, del discernimiento entre la apariencia y la realidad, es el anhelo de libertad. Este "deseo radical" es la fuerza que impulsa la práctica espiritual y que posibilita, con los otros tres requisitos a los que va unido, la consecución del conocimiento salvífico de lo Absoluto.

Se dice que el que posee los cuatro requisitos tiene una mente pura. Cuando la mente no está suficientemente limpia como para practicar eficazmente el *yoga* del conocimiento, el

aspirante tiene que purificarla mediante dos prácticas preliminares: la acción desinteresada y la contemplación devota de Dios.

La acción desinteresada combate el egoísmo y el orgullo y prepara la mente para los niveles superiores de la práctica espiritual. Consiste en realizar lo mejor posible el propio trabajo, servir a los demás sin esperar nada a cambio y servir al maestro obediente y humildemente.

La segunda práctica preliminar es la contemplación devota de Dios. El objeto de esta técnica no es Brahman, lo Absoluto suprapersonal, inmutable y único, sino Īśvara, el Dios personal fundamento del universo. Īśvara no tiene existencia verdadera, porque es lo Absoluto en cuanto relativo al mundo irreal. Es meramente un constructo explicativo de la existencia de algo que no necesita explicación porque no existe. En este nivel todavía no se contempla directamente lo Absoluto, sino algún símbolo relativo de lo Absoluto. El símbolo más elevado para la contemplación es el universo entero. Los símbolos utilizados con más frecuencia son las diferentes deidades personales que sirven para ir orientando la mente hacia los valores superiores. Los *yoga* de la devoción y de la concentración se sitúan en este segundo nivel de la práctica espiritual.

La acción desinteresada y la contemplación de Dios no sólo preparan la mente para el *yoga* del conocimiento, sino que deben seguir siendo practicadas hasta el final del ascenso espiritual, ya que siempre hay algo que purificar en la mente ignorante.

Cuando la mente está suficientemente purificada mediante las prácticas preliminares, el aspirante puede empezar a practicar el *yoga* del conocimiento propiamente dicho. El *yoga* del conocimiento es un proceso gradual de actualización de la conciencia de lo Absoluto en el que se pueden distinguir tres etapas sucesivas: oír la doctrina de la no-dualidad, reflexionar sobre esta doctrina y meditar sobre ella.

El conocimiento de lo Absoluto empieza a cultivarse asistiendo a las enseñanzas de maestros espirituales que explican las escrituras. El objetivo de esta práctica es llegar a entender bien la doctrina de la no-dualidad.

Cuando el discípulo ha entendido las enseñanzas de las escrituras debe empezar a reflexionar personalmente sobre ellas, buscando argumentos a favor y en contra, hasta estar convencido intelectualmente de su verdad.

Una vez alcanzada la convicción intelectual de la no-dualidad, se está preparado para la tercera etapa del *vedānta*: la llamada "meditación profunda" sobre lo Absoluto, que consiste en la contemplación repetida de las conclusiones a las que se ha llegado mediante la reflexión. Esta repetición hace que la mente se vaya habituando poco a poco a la forma no-dualista de percibir la realidad. Finalmente la conciencia no-dualista se vuelve espontánea y sustituye a la manera ignorante y dualista de ver las cosas. La meditación profunda transforma la convicción intelectual mediata en conocimiento existencial inmediato. El conocimiento directo de lo

Absoluto es la sabiduría que libera del sufrimiento.

Hay tres formas de meditación profunda: la negativa, la afirmativa subjetiva y la afirmativa objetiva. Cada una de ellas es más difícil y más elevada que la anterior, y por eso se practican sucesivamente.

La meditación negativa se llama así porque niega la realidad última de todo lo relativo. Subjetivamente, niega la identidad del sujeto con los fenómenos limitados. Esto lo realiza mediante la "actitud de testigo", en la cual el meditador observa todos los fenómenos físicos y psíquicos desde fuera, sin identificarse con ellos, como un testigo impassible e indiferente.

Cuando se ha aprendido a no identificarse con el cuerpo y la mente, se puede empezar a practicar la meditación afirmativa subjetiva. Esta forma de meditación consiste en el ejercicio de la conciencia de la identidad de uno mismo con lo Absoluto. El meditador piensa: "Yo soy Brahman, soy lo Infinito, la Existencia, la Paz. Soy Inmutable, Indivisible y Perfecto, etc." El resultado directo de la práctica prolongada de este tipo de meditación es la absorción de la mente en lo Absoluto con restos de autoconciencia individual. Este estado, que es el más elevado de los aún relativos - es decir, condicionados por la ignorancia - acaba disolviéndose en la absorción de la mente en lo Absoluto sin restos de autoconciencia individual; esto es, en la liberación.

La forma superior de meditación profunda es la meditación afirmativa objetiva. Aquí ya no se cultiva sólo la conciencia de la identidad de uno mismo con Brahman, como en la forma anterior de meditación, sino la conciencia de la identidad de todo con lo Absoluto. "Todo esto es lo Absoluto" es la fórmula de este tipo de meditación, en la que hay que contemplar todo lo que sucede, tanto interior como exteriormente, como una apariencia de la Existencia Absoluta única. Esta técnica es la más difícil y la que requiere una mayor preparación moral y una mayor experiencia en las prácticas inferiores, pero también es la más eficaz. Su resultado directo es el conocimiento inmediato de lo Absoluto, es decir: la liberación definitiva de la ignorancia y el sufrimiento.

La liberación puede alcanzarse después de la muerte del cuerpo físico o antes de ésta. El "liberado en vida" parece una persona normal, pero su manera de conocer la realidad es diferente: ya no percibe objetos separados, sino que sólo ve lo Absoluto en todo. No se identifica con el organismo psicofísico individual, sino con Brahman. Se encuentra en un estado de paz mental imperturbable. Ya no desea nada más, no quiere conseguir nada más, porque no le falta nada: ha descubierto que él es lo Absoluto, que es el Ser Infinito, Perfecto e Inmutable.

III. Conclusión. Valoración crítica

La tesis fuerte o conclusión de este escrito es la respuesta a la pregunta inicialmente planteada: ¿Cómo es la práctica del *vedānta* no-dualista según Svāmī Kṛṣṇānanda? Y esa tesis está

desarrollada en los capítulos tres a ocho y es, por lo tanto, irreproducible íntegramente en esta exposición o en una conclusión final. Lo más que puede hacerse es resumirla, como acabo de hacer ahora brevemente, o destacar algunos puntos que me parezcan especialmente interesantes, que es lo que voy a hacer a continuación.

Lo más original de la versión que da Svāmī Kṛṣṇānanda del *yoga* del conocimiento es el tratamiento explícito y sistemático del nivel más elevado de la meditación, que la escolástica vedántica tradicional pasa por alto en sus exposiciones de las etapas de la práctica espiritual.

Creo que lo más original de la tesis es la amplitud y el detalle con que expone la secuencia general y cada etapa de la práctica. Dentro ya de las etapas particulares, lo más novedoso es la descripción de los niveles de la meditación profunda, así como la exposición de las etapas inmediatamente anteriores a la liberación, es decir: la meditación afirmativa objetiva y la absorción en lo Absoluto con restos de autoconciencia individual.

Quizá se eche de menos en la tesis un punto de vista personal, una valoración crítica de lo expuesto. Aunque no presento una filosofía cuyas ideas se puedan discutir sino un conjunto de prácticas espirituales, es cierto que éstas tienen unos presupuestos teóricos y unas consecuencias prácticas discutibles. Por eso, ahora voy a señalar algunas líneas posibles para el diálogo del *vedānta* no-dualista con otras formas diferentes de pensar.

Metafísicamente hablando, el método tradicional del *vedānta* es demasiado especulativo, lo que le hace incurrir a menudo en argumentaciones de un racionalismo precrítico e inaceptable actualmente. Sin embargo, creo que se puede reconstruir lo esencial del sistema con un método que se limite a describir la estructura trascendental de la realidad conocida no pretendiendo deducir nada trascendente a ella. En esta reconstrucción habría que interpretar simbólicamente, no de manera literal, las ideas que desbordasen este marco trascendental y que no hubieran sido, por el momento, comprobadas por la investigación científica, como por ejemplo toda la cosmología, la ley del *karma* (o de la retribución de las acciones) y la teoría de la reencarnación.

Desde el punto de vista ético y político puede parecer que una cosmovisión tan mística debe funcionar necesariamente como una ideología legitimadora y encubridora de la injusticia y fomentadora de la insolidaridad, la evasión y la falta de compromiso con los demás y con la sociedad. La primera respuesta del *vedānta* es tajante: la injusticia, la sociedad y todo esto que llamamos "la realidad" no existen verdaderamente, así que lo que hagamos respecto a ellas no importa en absoluto. Pero - añade el *vedānta* - los ignorantes que creemos en la realidad de este mundo ilusorio - es decir, casi todos - debemos, para purificar nuestra mente, cultivar, entre otras cosas, la no-violencia, la generosidad y el amor universal, y trabajar a conciencia por el bien común. En la concepción de Svāmī Kṛṣṇānanda, compartida por muchos vedantinos actuales, la sabiduría de lo Absoluto debe ir acompañada por el compromiso ético y político con la felicidad de todos los demás seres.

Algo parecido se podría contestar a ciertas objeciones posibles procedentes de las formas proféticas de religiosidad, más volcadas hacia la acción en la historia. La verdadera mística no es un ensimismamiento quietista y egoísta, sino un proceso de iluminación compatible con la acción en el mundo. Esta es la enseñanza principal de la *Bhagavad Gītā*, el texto religioso más importante del hinduismo propiamente dicho.

Desde otras tradiciones religiosas se puede negar la existencia de Brahman (como haría el budismo) o criticar la aparente impersonalidad de lo Absoluto del *vedānta*. Creo que el budismo expresa negativamente (como "extinción") la misma vivencia que el *vedānta* expresa afirmativamente como liberación en lo Absoluto. Por otra parte, el Brahman del *vedānta* no es impersonal, sino que se encuentra más allá de la oposición entre lo personal y lo impersonal. Las diversas tradiciones religiosas simbolizan ese referente común, últimamente inefable, de diferentes maneras: personal o impersonalmente, afirmativa o negativamente, como experiencia subjetiva o como realidad objetiva, etc.

Más complicada que el diálogo interreligioso me parece la discusión teórica con las cosmovisiones irreligiosas. Puede haber acuerdo sobre el carácter finito de la existencia humana; quizá también, aunque muy laborioso, sobre la existencia en todos de un deseo de plenitud ilimitada; lo más difícil será convencer a una persona irreligiosa de que esa Plenitud anhelada se nos ofrece en la Revelación religiosa. Si el ateo o el agnóstico aceptan realmente estos tres puntos, se convierten en personas religiosas. Del mismo modo, la persona religiosa que deje de creer vitalmente en alguno de ellos habrá perdido la fe. La fe religiosa se basa siempre en el encuentro con una palabra o con una persona en la que se cree vislumbrar la presencia de esa Plenitud salvadora; pero esa confianza parece infundamentable teóricamente, y éste puede ser el límite del diálogo entre el pensamiento religioso y el irreligioso.

El *vedānta* no-dualista es, pues, susceptible de discusión desde distintas perspectivas; pero creemos no sólo que su núcleo esencial sale indemne de estas críticas, sino que, gracias a ellas, podrá librarse del lastre racionalista e ideológico que lo acompaña. Desde sus comienzos, el *vedānta* no-dualista se ha desarrollado incorporando y articulando los diferentes puntos de vista sobre la realidad y tipos de práctica espiritual con los que iba entrando en contacto. Se ha convertido así en una especie de enciclopedia sistemática de la historia de la tradición filosófico-religiosa hindú. Desde hace un siglo los vedantinos están integrando en su sistema influencias occidentales sin renunciar por ello a sus creencias básicas. Ese camino tiene que seguir siendo recorrido.

Pero también hay que recorrerlo en sentido inverso. Occidente debe superar su etnocentrismo y abrirse a las otras culturas, de las que quizá pueda aprender algo. Concretamente, en el campo filosófico, una de las formas de pensamiento más desarrolladas en Oriente es el no-dualismo, sea hindú, budista o taoísta, una concepción del mundo y de la vida prácticamente inédita en Occidente.

El diálogo y el enriquecimiento mutuo entre las culturas es una de las asignaturas pendientes de la humanidad. Esta tesis quiere ser una pequeña contribución a uno de los aspectos particulares de ese diálogo.