

De la muerte a la Inmortalidad. La experiencia de lo Eterno en el *advaita vedānta*

Javier Ruiz Calderón

Llévame de lo irreal a lo real.

Llévame de la oscuridad a la luz.

Llévame de la muerte a la inmortalidad.

Om, paz, paz, paz.¹

1. Introducción

Toda la espiritualidad de la India aspira a llevar al ser humano de un estado interior de carencia e insatisfacción a uno de plenitud personal. El *mantra* citado expresa esta transición a la que se aspira: ahora vivimos en lo irreal (*asat*), la oscuridad (*tamas*) y la muerte (*mṛtyu*), y queremos llegar a lo Real (*sat*), la luz (*jyotis*) y la inmortalidad (*amṛta*)². La oscuridad de la ignorancia nos hace percibir como real y eterno lo que es irreal y transitorio y, en consecuencia, nos condena a un tipo de existencia caracterizado por la finitud, la transitoriedad y la muerte. Eliminando esa oscuridad con la Luz del conocimiento de lo Real, que es lo Imperecedero, descubrimos que no hay muerte, porque en realidad no hay nada finito que muera, y alcanzamos la Inmortalidad. O, más bien, descubrimos que lo único que siempre había habido era esa Realidad-Luz-Inmortalidad a la que por fin hemos despertado.

Todas las tradiciones espirituales de la India están de acuerdo en que la situación ordinaria del ser humano es insatisfactoria y en que es necesario recorrer un camino de investigación de la naturaleza de la realidad y de nuestro lugar en ella (es decir, un camino verdaderamente filosófico en el sentido amplio del término) para trascender esa situación deficiente e instalarse en un estado irreversiblemente satisfactorio; pero, como cada tradición tiene una idea diferente de lo real y del ser humano, es decir, tiene una metafísica y una antropología propias, la propuesta de liberación, de paso “de la muerte a la inmortalidad” que ofrece cada una de ellas es diferente, tanto en la

1 Los tres primeros versos se encuentran en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.3.28. Añadiéndoles el cuarto se convierten en un conocido *sānti mantra* (*mantra* de la paz). Las traducciones directas recientes al español de *upaniṣads* que nos parecen más interesantes son Palma 2006 (que incluye *Chāndogya*, *Kaṭha*, *Śvetāśvatara* e *Īśā*), Agud y Rubio 2000 (*Aitareya*, *Kauṣītaki*, *Kena*, *Taittirīya*, *Kaṭha*, *Īśā*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Praśna*, *Maṇḍukya* y *Maitrāyaṇi*) e Ilárraz y Pujol 2003 (*Īśā*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Maṇḍukya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Śvetāśvatara* y una selección de *Chāndogya* y *Bṛhadāraṇyaka*).

2 En las etapas iniciales de la evolución del hinduismo la inmortalidad (*amṛta*, *amṛtatva*) empezó significando una vida prolongada en la tierra, después pasó a significar una supervivencia temporal en el cielo y, finalmente, ya en las *upaniṣad*, acabó siendo identificada con la liberación definitiva de la existencia limitada. En Kahle 2012 *passim* (sobre todo pp. 82-87, 171-189, 302-314, 411-417, etc.) se expone detalladamente la evolución de la idea de inmortalidad desde los himnos védicos hasta las *upaniṣad*.

transformación existencial que se busca como en el método empleado para lograrla. Por ejemplo: El budismo antiguo concibe todas las realidades mundanas, incluido el ser humano, como compuestas, temporales y relativas; en consecuencia, para ellos el conocimiento liberador es el de esa finitud y transitoriedad, lo que produciría desapego respecto a todo lo limitado y, de ese modo, paz y libertad interiores³. El *sāṃkhya-yoga* y el jainismo piensan que el individuo es un alma espiritual “caída” en la materia psicofísica; conciben, por ello, la liberación como la separación del alma respecto a la materia, que se lograría por el conocimiento de su diferencia y el control de la mente. Las escuelas devocionales hinduistas creen que el ser humano es un alma distinta de la materia y dependiente de la divinidad; el reconocimiento de su naturaleza espiritual y dependiente provoca una actitud de entrega que posibilita la salvación del devoto por la acción de la gracia divina. Etc.⁴

La escuela en la que nos vamos a centrar en este artículo, el *advaita vedānta*, tiene su propia metafísica, antropología y soteriología, de las que se desprenden una ética y una espiritualidad específicas⁵. En las próximas páginas exponemos las ideas de esta escuela sobre lo transitorio y lo eterno, la “muerte” y la “inmortalidad” y el camino que lleva de aquella a esta; y lo hacemos basándonos en la exposición de dichas ideas en el *Tattvabodha* (“El conocimiento de la Realidad”), que es un manual muy elemental y sistemático de *advaita vedānta*⁶, ideal por ello para entender el marco teórico general de la escuela sin correr el peligro de que los árboles (los detalles) no dejen ver el bosque (las ideas principales).

2. Lo transitorio

Según el párrafo 4 (§4), todo lo que no es el *brahman* es transitorio (*anitya*). Y lo que no es el *brahman* incluye los tres cuerpos, los tres estados de conciencia y las cinco envolturas del individuo, así como el mundo y Dios.

2a. Los tres cuerpos

3 Harvey 2007 es la mejor introducción general al budismo que conozco en español. Conze 2006 no es tan amplio pero expone más a fondo lo esencial. Sobre la antropología budista véase Arnau 2006.

4 Glasennap 2007 es un muy buen manual de historia de la filosofía india. Mahadevan 1991 expone clara y sencillamente las corrientes hinduistas, aunque simplifica demasiado las demás. Flood 2008 es una competente introducción general al hinduismo (aunque no muy bien traducida). Ruiz Calderón 2008 es breve y claro.

5 Las cien páginas de la introducción escrita por Svāmī Nikhilānanda para Shankaracharya 1999 nos parecen la mejor introducción breve al *advaita vedānta* que conocemos en español. Ruiz Calderón 2009 es una introducción más extensa y exigente. Tola y Dragonetti 2008 dedican unas trescientas páginas de su monumental obra al *vedānta* en general y sus principales interpretaciones (más de cien páginas al *advaita vedānta*), y las completa con sendos capítulos sobre el vedismo, las *upaniṣads* y el *sāṃkhya*, todo ello comparativamente con la filosofía occidental.

6 Las ediciones en inglés que nos parecen más interesantes son Sunirmalananda 2005 y Dayananda 2012. En español solo conocemos Gambhira 2007. Seguimos la versión más extendida, que es la que utilizan Dayananda y su discípulo Gambhira. La división en 89 párrafos es nuestra.

Los tres cuerpos (*śarīras*) que constituyen el individuo (*jīva*) son el cuerpo tosco (*sthūla śarīra*), el cuerpo sutil (*sukṣma śarīra*) y el cuerpo causal (*kāraṇa śarīra*) (§§17-39). Veamos algunos detalles de cada uno de ellos:

El cuerpo tosco, que es la parte del individuo que percibimos con los sentidos, está compuesto de los cinco elementos toscos (tierra, agua, fuego, aire y éter) (§17). Como compuesto que es, empieza a existir cuando se juntan sus componentes y deja de existir cuando estos se separan. Por ello, “está sometido a las seis modificaciones (*vikāras*): la existencia, el nacimiento, el crecimiento, la maduración, la decadencia y la muerte” (§17).

El cuerpo sutil: el material del que está hecho son los cinco elementos sutiles, y consta de diecisiete partes: cinco sentidos, cinco órganos de acción, cinco alientos vitales y dos facultades mentales (§18). En consecuencia, es tan compuesto y transitorio como el cuerpo físico. Además, tanto el cuerpo físico como el sutil proceden de acciones pasadas (realizadas en vidas anteriores, según la ley del *karma* que desarrollaremos en los apartados 4 y 6) (§§17s), lo que implica que tienen que tener comienzo y, por consiguiente, también fin, ya que las acciones finitas solo pueden producir efectos finitos.

El cuerpo causal (§25), la parte más profunda de la individualidad, es la ignorancia (*avidyā*) de la verdadera naturaleza propia (*satsvarūpa*). Este nivel de la persona no es compuesto, sino “indiferenciado” (*nirvikalpaka*). Por lo tanto, no nace por composición ni perece por disgregación, como sucede con los cuerpos tosco y sutil. Su forma de temporalidad es peculiar: “no tiene comienzo” (es *anādi*). Esto no quiere decir que sea eterna (*anitya*), como veremos que sucede con el *brahman-ātman*, la realidad absoluta, sino, en el fondo, que nunca ha empezado a existir realmente, como también veremos más adelante. Y es “la causa de los otros dos cuerpos”. En otras palabras: cuando nos percibimos como seres individuales (*jīvas*) con nuestros dos niveles (el tosco o físico y el sutil o psíquico), esa percepción se debe a la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza. Esa ignorancia es lo que se llama el “cuerpo causal”, porque es la base de nuestra ilusoria individualidad entera. Y decimos que no tiene comienzo porque no podemos señalar un momento en que haya empezado a existir: no hemos conocido ningún tiempo en que no hayamos sido ignorantes. Pero la ignorancia tiene fin: cuando conocemos nuestra verdadera naturaleza, ese conocimiento destruye la ignorancia, que desaparece para siempre; igual que la oscuridad es “destruida” por su contrario, la luz.

2b. Los tres estados de conciencia

El individuo experimenta tres estados de conciencia (*avasthātraya*): la *vigilia*, en la que están activos los tres cuerpos, el *soñar*, en el que solo están activos los cuerpos sutil y causal, y el *sueño*

profundo o sueño sin ensueños en el que solo está activo el cuerpo causal —la ignorancia—, y los otros dos niveles de la individualidad están latentes o dormidos (§§26-31). También estos tres estados son transitorios: de día estamos despiertos, y de noche se alternan los estados de sueño con ensueños y de sueño profundo. Los tres estados se suceden ininterrumpidamente durante toda la vida de la persona, desde el nacimiento hasta la muerte.

2c. Las cinco envolturas

Los componentes de los tres cuerpos se pueden subdividir más, clasificándolos en cinco “envolturas” (*kośas*). Se los llama envolturas porque parecen envolver y ocultar nuestra verdadera naturaleza eterna, el *ātman* (sí mismo); pero “no son el *ātman*” (§40):

Al cuerpo tosco también se le llama *envoltura “de alimento”* (*annamaya*), porque procede del alimento, crece por el alimento “y se disuelve en la tierra, que es alimento” (§34). Se insiste, así, en este párrafo en el carácter transitorio de la parte física de la persona.

El cuerpo sutil se subdivide en tres envolturas: a) La *envoltura vital* (*prāṇamaya*), compuesta de las cinco fuerzas vitales (*prāṇas*) y los cinco órganos de acción: habla, locomoción, etc. (§35); b) la *envoltura discursiva* (*manomaya*), formada por el aspecto discursivo de la mente (*manas*) y los cinco sentidos (§36); y c) la *envoltura determinativa* (*vijñānamaya*), hecha del aspecto determinativo de la mente (*buddhi*) y los cinco sentidos (§37). Esta subdivisión de los diferentes aspectos sutiles o psíquicos de la persona muestra aún más claramente su carácter compuesto y, en consecuencia, perecedero.

Al cuerpo causal se le llama la *envoltura “de felicidad”* (*ānandamaya*, §38) porque, al estar compuesto solo de ignorancia indiferenciada, en él no hay sensación de dualidad y, en consecuencia, no hay dolor. Como dice el §31, en el estado de sueño profundo, en el que solo está activa esta envoltura, se experimenta esto: “No conozco nada. Duermo felizmente”. En el apartado 2a ya tratamos sobre la transitoriedad del cuerpo causal o envoltura de felicidad.

2d. El individuo, el mundo y Dios

Todos los componentes del individuo (*jīva*) son, pues, temporales, perecederos; en consecuencia, el individuo, compuesto de partes transitorias, también debe serlo.

Pero no solo el individuo es temporal. El universo (*jagad*) entero también lo es. A los tres niveles del individuo corresponden los tres niveles del universo, ya que el microcosmos (*piṇḍa*) es una parte del macrocosmos (*brahmāṇḍa*) (§61). El cuerpo tosco forma parte del universo tosco, del nivel físico del cosmos, hecho también de los cinco elementos toscos (§§59s). El cuerpo sutil individual forma parte del universo sutil, formado también de todos los componentes que

enumeramos en el apartado 2a (§§48-58). Y todos estos principios (*tattvas*), sutiles y toscos, proceden de la ilusión (*māyā*) (§§47s), que es el equivalente universal o cósmico de la ignorancia individual. El universo, que es la totalidad de los individuos y sus condiciones materiales, también es perecedero, ya que tiene comienzo y fin, aunque la duración de los ciclos de manifestación cósmica es muchísimo más prolongada que la de las vidas individuales.

El individuo es lo Real (el *ātman-brahman* del que trataremos en el apartado siguiente), pero aparentemente condicionado por la ignorancia (*avidyā*) (§64); Dios (*Īśvara*) es esa misma Realidad aparentemente condicionada por la ilusión (*māyā*) (§65). Hemos visto en las secciones anteriores que el componente fundamental de la aparente sustancialidad del individuo es la ignorancia, la idea de “yo soy este individuo”. Del mismo modo, el fundamento de la aparente sustancialidad del universo es *māyā*, la ilusión. El universo está hecho de *māyā*, que es *prakṛti*, la materia, la “causa material” del universo, la sustancia de la que está hecho el cosmos en todos sus niveles, físicos y sutiles.

La ignorancia y la ilusión son los dos aspectos, individual y universal, de una única realidad que es la causa material de las individualidades y de esa totalidad de individualidades que es el universo. Son dos maneras de referirse a una única realidad que es la causa-sustancia de la realidad relativa y temporal: la ignorancia es esa materia de lo relativo en relación con las partes; la ilusión es la misma materia vista en relación con el todo.

Como vimos en el apartado 2a, la ignorancia es sin-comienzo (*anādi*), pero tiene fin (§25). Lo mismo puede decirse de la ilusión, que no es más que la suma de todas las ignorancias individuales, su contraparte cósmica. Es fácil concebir algo con comienzo y con fin, y también algo sin comienzo y sin fin; pero, ¿algo sin comienzo y con fin? Esa extraña situación temporal de la ignorancia-ilusión se debe a su estatuto ontológico, a la clase de realidad de que se trata. En el §15 se dice que todo lo que no es el *ātman-brahman*, es decir, todas las realidades temporales que estamos describiendo en este apartado, son falsas (*mithyā*). Ahora bien, esto hay que entenderlo correctamente: ¿es que no existen en absoluto, que son una mera irrealdad, como se suele leer a menudo en exposiciones simplificadoras del *advaita vedānta*? No. Lo que significa es que, como recoge el §25, la ignorancia(-ilusión) y todo lo que procede de ella es *ānirvacya*, es decir, inexplicable, indescriptible como real (*sat*) o como irreal (*asat*). El mundo de la ignorancia no es absolutamente real, porque es condicionado, relativo y temporal; pero tampoco es absolutamente irreal, ya que de alguna manera aparece. Es la realidad relativa, semejante en cierto modo al mundo del sueño: cuando estamos soñando estamos en el tiempo y el espacio de ese sueño, que nos parecen sin comienzo y sin fin; pero cuando nos despertamos nos damos cuenta de que ese mundo entero, con todo su espacio y su tiempo infinitos, ha desaparecido, ya que no existía realmente. Como

hemos dicho más arriba sobre la ignorancia: es *anādi*, sin comienzo, porque nunca ha empezado a existir tal como lo percibimos.

Ya sabemos, pues, que la sustancia, la materia, de la que está hecha la realidad relativa, temporal, es la ignorancia/ilusión. Ahora bien: ¿cuál es el fundamento, el soporte (*ādhāra*) del universo, la causa eficiente que hace que la ilusión se despliegue como todo este universo? El §47 nos da la respuesta: “El *brahman* es el sustrato (*āśraya*) de la ilusión”. Es decir: la verdadera sustancia de la que todo está hecho es el *brahman*, la realidad intemporal y absoluta que es lo único que existe. Pero, ¿cómo ha podido Eso convertirse en la multiplicidad relativa que conocemos? En realidad eso no ha sucedido nunca: lo cierto es que esta realidad que percibimos como dividida es indivisible, no dual (*advitīya*). Entonces, ¿cómo es posible que lo infinito y simple aparezca como finito y plural? La respuesta es: por la ignorancia/ilusión. Eso no significa que estas sean las causas reales de una multiplicidad real, sino que lo transitorio (*anitya*), falso (*mithyā*) e indescriptible (*ānirvacya*) es en realidad ilusorio, una mera idea errónea de una mente ignorante. La ignorancia/ilusión es una respuesta provisional para explicar la existencia de algo (el mundo relativo) que en realidad no existe tal como lo percibimos. Porque lo cierto es que “todo esto es, en verdad, el *brahman*”⁷.

¿Qué lugar ocupa Dios (Īśvara) en este panorama? Lo verdadero es el *brahman-ātman* absoluto al que dedicaremos el apartado siguiente de este trabajo. Hemos visto que los individuos (las partes) y el universo (el todo) son correlativos y están hechos de ignorancia/ilusión. Pero, ¿quién los ha hecho? ¿Cuál es la causa eficiente que los ha dado forma, que ha modelado esa materia? Porque todo tiene que tener una causa eficiente. La respuesta es: la causa eficiente del universo y todos sus componentes es Dios, a quien se concibe como un ser personal infinito que es el Señor (significado literal de Īśvara) del universo, que lo crea, conserva y destruye y, en consecuencia, tiene que ser omnipotente, omnipresente y omnisciente. El universo, todos los individuos que lo integran y todo lo que sucede en él deben tener una causa con un poder ilimitado, capaz de producir unos efectos tan inmensos. Y eso es Dios.

Pero, recordemos, ¿no habíamos dicho que el universo plural es meramente ilusorio? ¿Que los individuos separados solo parecen existir por la ignorancia? ¿Requiere causa o fundamento algo que en realidad es falso? Recordemos la definición de Dios del §65: Dios es “el *ātman* (lo Absoluto) (aparentemente) condicionado (*upādhi*) por la ilusión”, igual que el individuo es “el *ātman* (aparentemente) condicionado por la ignorancia”. El individuo no existe como tal, es falso. Y lo mismo cabe decir de Dios: la ilusión que da lugar al universo aparente no puede condicionar al

7 *Sarvaṃ khalvidam brahma (Chāndogya upaniṣad 3.14)*. Traducciones recientes directas al español de la *Śāṅḍilya vidyā*, fragmento al que pertenece esta frase, en Palma 2006:60s y Ruiz Calderón 2008:76.

ātman, porque este es, precisamente, lo Absoluto, lo no relativo a nada, lo Incondicionado. Dios es lo Absoluto y Eterno visto desde lo relativo y temporal; es decir: visto relativamente. Es lo Absoluto visto como relativo al mundo: una completa contradicción.

Dios es, pues, la mera idea falsa (*mithyā*) de una supuesta causa de unos individuos (*jīvas*) y un mundo (*jagat*), también falsos, que serían sus supuestos efectos. Cuando se despierta del sueño de la ignorancia se percibe que estas tres ideas de Dios, el alma y el mundo, los tres grandes temas de la metafísica relativa, no corresponden ni han correspondido nunca a ningún objeto real. Que lo único que ha existido siempre es el *brahman* infinito, indivisible y eterno.

No podemos evitar acabar este apartado recordando el famoso fragmento de *La tempestad*⁸, de Shakespeare, que parece escrito precisamente para ilustrar lo que acabamos de exponer:

la función ha terminado. Como te dije ya,
 estos actores no eran más que espíritus;
 se han disipado en el aire, en el ingrávigo aire,
 y, como la infundada trama de esta visión,
 torres orladas de nubes, espléndidos palacios,
 templos solemnes, y hasta el mismísimo globo,
 sí, y con él quienes lo heredan, han de
 disolverse y, tal como esta tramoya insustancial,
 se desvanecerán sin dejar rastro. Somos
 de la misma materia que los sueños y el sueño
 envuelve nuestra breve vida.

La realidad relativa y los seres que forman parte de ella son como los sueños: infundados, insustanciales; y por eso son breves y se desvanecen sin dejar rastro al despertar de ellos. ¿Cuál es, pues, la Realidad que se descubre al despertar del sueño de la ilusión?⁹

3. Lo Eterno

Habiendo intentado explicar en el apartado anterior lo que, según el *vedānta*, es esencialmente inexplicable (*ānirvacya*), la realidad relativa que ni es ni deja de ser, lo que nos queda en el resto del

⁸ Acto 4, escena 1, versos 148-158. Usamos la traducción de Cohen y Speranza (Shakespeare 2000).

⁹ Imposible no evocar también aquí los famosos versos del monólogo de Segismundo del final de la segunda jornada de *La vida es sueño*: “[...] que el vivir solo es soñar; / y la experiencia me enseña / que el hombre que vive, sueña / lo que es hasta despertar. / [...] y en el mundo, en conclusión, / todos sueñan lo que son, / aunque ninguno lo entiende. / [...] ¿Qué es la vida? Una ilusión, / una sombra, una ficción [...]”.

artículo es comparativamente sencillo, dado que para describir lo relativo hemos tenido que decir ya bastante sobre lo Absoluto, la experiencia de ambos y el camino que parece llevar de uno a Otro. Por eso, los cuatro apartados siguientes serán más concisos.

Hemos visto que las realidades falsas o relativas (Dios, los individuos y el mundo) son temporales (*anitya*), cambiantes y perecederas; pero esa corriente fantasmagórica de espectros fugaces solo puede aparecer y desaparecer sobre un fondo estable, que no cambie. El *brahman* es ese sustrato (*āśraya*) de la ilusión (§47) y de todas las cosas relativas hechas de esta sustancia. Por ello, está presente en todas las cosas (§75). Y es la única realidad eterna (*nitya vastu*) (§4): lo único que no cambia, lo intemporal, lo inmutable.

Entonces, ¿hay dos clases de realidades, la relativa y la Absoluta? No. Lo único real es lo Absoluto. Lo que sucede es que, como recordamos en el apartado anterior, “todo esto es, en verdad, el *brahman*”. Lo que parece un universo múltiple compuesto de entes diferentes es en realidad el *brahman* adual. Solo hay una realidad, el *brahman*, que se puede percibir incorrectamente como el mundo de las dualidades.

En el *Tattvabodha* no hay más caracterizaciones explícitas del *brahman*; pero en los §§68-74 se explica el significado del *mahāvākya* (“gran afirmación”) *tattvamasi* (“tú eres Eso”)¹⁰, que expresa la identidad (*abheda*) del *ātman* (el “sí mismo” de la persona) con el *brahman* (lo Absoluto). La persona ignorante se identifica con el yo individual (*jīvātman*); pero el sabio sabe que su verdadera naturaleza es el Yo Supremo (*paramātman*) que no es otro que el *brahman*. Es decir: el *ātman* y el *brahman* son la misma Realidad vista desde el punto de vista del sujeto o desde el de los objetos. Y en otros párrafos de la obra se exponen algunas de las características principales de este *ātman*:

En el §16 se define el *ātman*:

El *ātman* es lo que es diferente de los cuerpos tosco, sutil y causal, está más allá de las cinco envolturas, es el testigo (*sākṣin*) de los tres estados de conciencia y tiene la naturaleza de Realidad-Conciencia-Felicidad (*saccidānanda*).

El Yo verdadero no es, pues, el yo individual cambiante compuesto de los tres cuerpos (las cinco envolturas) y que es afectado por los tres estados de conciencia que describimos en el apartado anterior, sino lo Real (*sat*), la Conciencia (*cit*), la Felicidad (*ananda*), como repite el §41. Expliquemos cada uno de estos términos:

El *ātman* es lo Real (*sat*). Y “¿qué es lo Real? Lo Real es lo que existe en los tres períodos

10 Esta frase se repite nueve veces en Ch. Up. 6.8-16. Véanse Ilárraz y Pujol 2003:194-199 y Palma 2006:91-96.

del tiempo” (§42). Es decir, ese *brahman* que se ha definido en §4 como lo único inmutable (*anitya*). El §15 dice lo mismo con otras palabras: “el *ātman* es la verdad (*satya*) y todo lo demás es falso (*mithyā*)”. Ya vimos en el apartado anterior que todo lo relativo era falso y que esta palabra no significaba inexistente (*asat*) sino temporal, dependiente. Lo único que es *a-saṅga* (§76) (sin relación, sin contacto, in-dependiente) es el *ātman-brahman*: no tiene nada exterior ni interior a él con lo que relacionarse, de lo que depender. Es libre, lo único “ab-soluto”¹¹.

Pero no hay que imaginar el *ātman* como una realidad simple e infinita pero inconsciente o inerte. El *ātman* es además *cit*, la Conciencia. “¿Qué es la Conciencia? Lo que tiene la naturaleza del conocimiento (*jñāna*)” (§43). Profundicemos un poco en esta afirmación. A veces se dice que el *ātman* es el testigo (*sākṣin*) de los tres estados de conciencia (§16), para expresar que no hay que confundirlo con ningún contenido transitorio, objetivo, sino que es el sujeto inmutable, inactivo e impasible de todos los cambios; pero eso no es suficiente: la Conciencia no es solo el polo subjetivo del campo de lo real, sino ese Campo entero, que incluye y trasciende tanto el polo subjetivo como el objetivo. Los §§71 y 73 concretan más: el *ātman-brahman* es “la Conciencia pura (*śuddha caitanya*) libre de condicionantes (*upādhis*)”. Se la llama pura porque no es un ente más que posea la cualidad de la conciencia, sino la propia Conciencia, la luz del Ser en cuyo seno aparecen todos los entes. La conciencia de los seres conscientes es un reflejo limitado y distorsionado de esa Conciencia infinita que es el *brahman*. Los condicionantes (*upādhis*) mencionados en el texto son los tres cuerpos y las cinco envolturas, los niveles tosco, sutil y causal de la realidad relativa: Yo no soy (solo) ellos, que son como olas que suben y bajan en el el mar de Conciencia; Yo soy esa Conciencia entera. Y el §76 emplea otros dos términos para expresar esa misma idea: Yo no soy un ser humano sino esa Realidad “luminosa” (*prakaśarūpa*) que es el “espacio de la conciencia” (*cidākāśa*): soy ese Campo de Conciencia en el que aparecen y desaparecen mundos; soy autoluminoso (*svaprakaśa*): nadie me ilumina sino que Yo soy lo que ilumina (proyecta, aparece como) todas las cosas. Como dice bellamente la *Kaṭha Upaniṣad* (5.15):

Allí no brilla el sol, ni la luna y las estrellas.

Allí no brilla el relámpago, y mucho menos el fuego.

Solo a Él, cuando brilla, lo reflejan todas las cosas.

Este mundo entero se ilumina con su luz.

11 “Se ha entendido por *absolutum*, en el vocabulario filosófico latino, 'lo que es por sí mismo' (*kath' autó*). 'Lo absoluto' o 'el Absoluto' —sustantivaciones de 'el ser absoluto', 'el ente absoluto'— ha sido identificado con 'lo separado o desligado de cualquier otra cosa' (*ab alio solutum*); por lo tanto, con 'lo independiente', 'lo incondicionado'. [...] La expresión 'lo Absoluto' se ha opuesto, pues, con frecuencia a las expresiones 'lo dependiente', 'lo condicionado', 'lo relativo'” (Ferrater Mora 1994:I:23)

La tercera característica del *ātman-brahman* es que es *ānanda*, “felicidad”. “¿Qué es la felicidad? Lo que tiene la naturaleza del gozo (*sukha*)”. Igual que el *ātman* no es “real” sino “la Realidad de todas las cosas” y que no es “consciente”, sino “la Conciencia pura”, aquí hay que decir que no se trata de un ser “feliz” sino de “la Felicidad” que se refleja distorsionadamente en todos los momentos de satisfacción subjetiva; pero no solo en ellos. Es una Felicidad que se encuentra más allá, que abarca y desborda lo que normalmente llamamos placer y dolor (*sukhaduḥkha*), cuya alternancia es lo que caracteriza la existencia relativa. Esta Felicidad no es un sentimiento de satisfacción subjetiva, sino la Perfección, la Plenitud de la Realidad infinita. Por eso, Svāmī Dayānanda prefiere hablar de *ananta* (infinitud, plenitud), y el difunto Svāmī Brahmānanda, del Śivānanda Āśram (Rṣikeś), insistía en que sería mejor traducirlo como “paz”, para no confundirlo con ninguna sensación emocional agradable. Pero, aunque el término presenta problemas, al decir que el *ātman* es la Felicidad indirectamente estamos diciendo que el *ātman* es lo que todos buscamos, la causa final de todas nuestras acciones, el verdadero objeto del deseo de todos los seres.

4. La “muerte”: la existencia individual

El *brahman-ātman* es, pues, la Realidad-Conciencia-Felicidad Absoluta, lo único que existe, que aparece, a ojos de la mente ignorante, como este universo plural y transitorio. A la forma de existencia en la que tiene este conocimiento se la llama “la Inmortalidad” (*amṛta*); por el contrario, la existencia en la que se ignora este hecho y se cree que la multiplicidad cambiante es la realidad última se la llama “la muerte” (*mṛtyu*). Veamos cómo describe nuestro texto esta última actitud ante la realidad.

“Al Yo (*ātman*) (aparentemente) condicionado (*upādhi*) por la ignorancia se le llama el individuo (*jīva*)” (§64). El *brahman-ātman* es infinito (*ananta*) e indivisible (*akhaṇḍa*). Es lo único que existe y, por ello, nada puede condicionarlo; pero esa extraña realidad inexplicable, sin comienzo, indiferenciada, falsa y que, a pesar de ello, es la causa del mundo tosco y sutil entero, que llamamos individualmente *avidyā* (la ignorancia) y cósmicamente *māyā* (la ilusión) —y que describimos junto con sus efectos en el apartado 2—, de alguna manera incomprensible parece condicionar lo Incondicionable. A causa de ello, el *ātman* infinito aparece como el individuo caracterizado por un conocimiento limitado (*kiñcicjña*) y por tener un ego (*ahaṃkāra*) (§68), es decir, la idea de que “yo soy el que actúa” (§53) y el que experimenta; caracterizado por tener la sensación de ser una realidad limitada, temporal, rodeada por otras realidades limitadas con las que interactúa.

La ignorancia es una idea errónea sobre la verdadera naturaleza propia (*satsvarūpa*; §25). El individuo es un sistema constituido por tres niveles interrelacionados: el tosco, el sutil y el causal. La ignorancia es la identificación de uno mismo (*ātma-abhimāna*) con esos tres “cuerpos” asociados (§§28,30,32), aunque a veces solo se menciona la identificación con el organismo psicofísico (cuerpos tosco y sutil, sin mencionar el causal; §70) y con frecuencia se insiste únicamente en la identificación con el cuerpo tosco (§62,76), que es el más visible; pero la identificación errónea es con el organismo individual entero, en sus tres niveles.

¿Qué clase de proceso psíquico es esa identificación con el individuo que oculta nuestra verdadera naturaleza absoluta? Es la “firme convicción” (*ḍṛdha niścaya*) de que “yo soy un cuerpo, soy un ser humano, un sacerdote, un siervo” (§76), etc.; es decir: de que soy un individuo con tales y cuales características. Al describir más arriba los componentes del “cuerpo sutil” mencionamos entre ellos la *buddhi*, es decir, el aspecto determinativo de la mente —a menudo traducido incorrectamente como “intelecto”—; y lo propio de esa facultad es que consiste en *niścayas* (es *niścayātmikā*; §52) es decir, en *nis-cayas*: alejamientos / negaciones / carencias (*nis-*) de multiplicidades / reuniones / colecciones (*cayas*). El aspecto discursivo de la mente (*manas*) duda, busca, se mueve de un lugar a otro, de una idea a otra, hasta que alcanza un *niścaya*: una conclusión o determinación teórica (una convicción, una certeza intelectual) o práctica (una decisión o resolución de la voluntad). La ignorancia es uno de estos *niścayas* de la *buddhi*; la convicción firme (*ḍṛdha*) o certeza de que somos el ser individual.

Pero se trata de un *niścaya* falso, ya que la identificación de uno mismo (*ātman*) con el individuo es errónea. La idea de “yo individual” (*jīvātman*) se compone de dos ideas contradictorias unidas: la de “yo” (*ātman*), que es el sujeto perceptor o Conciencia, y la de individuo (*jīva*), que es un objeto percibido, un contenido de conciencia. Como se lee en el §40:

Uno mismo sabe: “Mi cuerpo, mis alientos vitales, mi facultad discursiva, mi facultad determinativa, mi ignorancia”. Por eso, igual que los brazaletes, los pendientes, las casas, etc., percibidos como “míos” son diferentes de uno mismo, así también las cinco envolturas, etc., percibidas como “mías”, son diferentes de uno mismo, no son el Yo.

La idea de *jīvātman* es un reflejo del *brahman* (*brahmapratibimba*) en la mente (§62); pero un reflejo aparentemente vinculado al condicionante (*upādhi*; §64) de la ignorancia y los otros supuestos “cuerpos” o “envolturas” del *ātman* procedentes de ella. El sistema individual es relativamente real, cambiante y dependiente; lo que es absolutamente falso e irreal es su identidad con el *ātman* inmutable.

La idea errónea de uno mismo como individuo limitado (*jīva*) va unida a la idea errónea de un mundo (*jagat*) compuesto de individuos limitados interrelacionados y a la de un Dios (Īśvara) infinito que sería la causa material y eficiente y el señor de ese universo. Va unida, en consecuencia, a la creencia en que uno mismo y Dios son dos realidades diferentes (§63), cuando en realidad no son más que apariencias distintas del mismo *ātman* absoluto, de la misma Conciencia incondicionada (§§71,73,74). Y “mientras exista esa creencia en la diferencia entre el individuo y Dios debida a la diferencia de sus condicionantes, la existencia mundana (*saṃsāra*), consistente en el nacimiento, la muerte, etc. no se detiene” (§66). En el apartado 2 vimos que el cuerpo tosco “está sometido a las seis modificaciones (*vikāras*): la existencia, el nacimiento, el crecimiento, la maduración, la decadencia y la muerte” (§17). En sí mismo eso no tiene nada de malo; pero cuando la mente identifica erróneamente el *ātman* inmutable con el cuerpo tosco (metonimia del individuo entero), caracterizado por el cambio en sus diferentes formas, ese mismo *ātman*, que es infinito y eterno, aparenta ser finito y perecedero. El *saṃsāra* es la forma de existencia basada en esa ignorancia que nos hace creernos mortales; es el ciclo ilusorio de los nacimientos y las muertes, de la temporalidad; es esa “muerte” aparente e irreal de la que tenemos que liberarnos dándonos cuenta de que nunca hemos estado sometidos a ella.

¿Qué es lo que hace que los cuerpos tosco y sutil sigan existiendo? Las acciones (*karman*). Veámoslo: la ignorancia (*avidyā*) de nuestra naturaleza infinita hace que nos creamos seres limitados, carentes, imperfectos, necesitados de objetos exteriores a nosotros. De ese modo, de la ignorancia surge el deseo (*kāma*); del deseo la acción (*karma*) que busca satisfacerlo; y de la acción, el placer (*sukha*) cuando se logra lo que se busca o el dolor (*duḥkha*) cuando no se logra. Las acciones que se realizan pueden ser armónicas con el orden del universo o disarmónicas con él. En el primer caso, provocan circunstancias placenteras para el individuo, de inmediato o más adelante; en el segundo, provocan circunstancias displacenteras. Es la llamada “ley del *karman*”: cada acción deja un fruto o resultado (*phala*) latente que determina nuestras circunstancias futuras. Lo que nos sucede ahora depende de nuestras acciones pasadas, en esta u otras vidas. Lo que hacemos ahora, a su vez, fructificará más adelante, en esta vida o en otra posterior. Por eso se dice en los §§17 y 18 que los cuerpos tosco y sutil han nacido debido a las buenas acciones: para llegar a encarnarse como ser humano, que es uno de los nacimientos más elevados posibles y el único en que se puede alcanzar la liberación de la ignorancia, debe haber un predominio de las buenas acciones sobre las malas.

En esos mismos párrafos se afirma que el cuerpo tosco es “el lugar (*āyatana*) en que se experimentan (*bhoga*) el placer, el dolor, etc.”, y el cuerpo sutil, “el medio (*sādhana*) por el que se experimentan el placer, el dolor, etc.”. Creemos que somos este individuo limitado que actúa

(*karman*) y que padece (*bhoga*). El cuerpo sutil es el verdadero agente, pero actúa siempre moviendo el cuerpo tosco. Del mismo modo, la experiencia se produce en la mente, pero llega a ella por medio del cuerpo tosco. Ese yo limitado, agente y paciente —que, como vimos, es una mera idea contradictoria—, parece existir debido a las acciones pasadas y se perpetúa por medio de la acción basada en la ignorancia y el deseo. Este ciclo sin comienzo (*anādi*) de la ignorancia, el deseo, la acción y el placer/dolor es “la esclavitud de la acción” (*karma bandha*) (§77), la existencia mundana (*saṃsara*), la “muerte” de la que hay que liberarse.

5. La “Inmortalidad”: la identidad con lo Absoluto

Pero, ¿cómo liberarse de la finitud? Como la base de la existencia mundana es la ignorancia de nuestra verdadera naturaleza infinita y la identificación errónea con el individuo limitado, en realidad no hay que cambiar nada sino solo caer en la cuenta, comprender, nuestra verdadera naturaleza. Veamos más despacio cómo es ese conocimiento y qué es lo que se conoce en él.

En primer lugar, se trata de un conocimiento directo (*aparokṣa jñāna*; §§76,77), como la percepción, no de un conocimiento indirecto debido al raciocinio o al testimonio ajeno. Y ese conocimiento directo provoca una certeza o convicción firme (*ḍṛdha niścaya*; §76) semejante a la que la persona ignorante tiene de ser un individuo; pero su contenido es el contrario: el sabio conoce su verdadero *ātman* (§86) y por ello está seguro de no ser una persona, un sacerdote, un siervo, etc. (§76) sino que vive en la experiencia directa de que “yo soy el *brahman*” (§77)¹², lo Absoluto, de que “soy independiente, la Realidad-Conciencia-Felicidad, soy luminoso, el controlador interior de todo, el espacio de la conciencia” (§76). Y, como ese *ātman-brahman* con el que se identifica es lo único que existe, lo percibe —es decir, se percibe a sí mismo— en todos los seres (§75).

El efecto inmediato de esta adquisición del conocimiento / destrucción de la ignorancia respecto al *ātman-brahman* es la liberación completa (*vinirmukti*) de la esclavitud de todas las acciones (*nikhila karma bandha*) (§77). Es decir, ese conocimiento libera tanto de la compulsión de actuar para satisfacer los deseos como de los frutos de dichas acciones (*karma phalas*) basadas en el deseo. En sentido amplio, se llama *karman*, acción, no solo a lo que hacemos sino a la huella que lo que hacemos deja en nosotros y en el universo. Y esa acción en sentido amplio es de tres clases:

1) Acción acumulada (*sañcita*): “Se llaman acumuladas a todas las acciones adquiridas anteriormente durante infinitos millones de nacimientos y que permanecen en forma de semilla”

12 “*ahaṃ brahmāsmi*” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.10).

(§80), latentes, y cuyos efectos irán fructificando cuando llegue el momento.

2) Acción comenzada (*prārabdha*): “es la acción que hace que este cuerpo nazca de este modo en este mundo y que causa el placer, el dolor, etc.” (§81). Es decir: es la parte de la acción acumulada que está destinada a fructificar en esta vida, creando las circunstancias con que nos vamos encontrando en ella.

3) Acción futura (*āgāmi*; §79): es la que se realiza en esta vida y que fructificará en el futuro.

El sabio se libera de estas tres clases de acciones:

1) El conocimiento de sí mismo que posee hace que trascienda el deseo y, en consecuencia, le aísla del depósito de las acciones acumuladas, que ya no podrán obligarle a seguir reencarnándose (en algún texto que no recordamos se explica que las semillas de la acción acumulada quedan como “freídas” por el conocimiento, incapaces ya de germinar), ya que lo que ata al individuo al ciclo de nacimientos y muertes es la fuerza del deseo. El Autoconocimiento, pues, “destruye la acción acumulada” (§82).

2) Pero la parte de la acción acumulada que ha empezado a manifestarse como el destino (*prārabdha*) del individuo en la vida presente sigue desarrollándose. El conocimiento no destruye la acción “comenzada”; “la destruye la experiencia, porque solo la experiencia hace que la acción comenzada se consuma” (§81). El sabio sigue experimentando su destino; pero, como ha trascendido el deseo, no se ve afectado por él: ha superado el sufrimiento (§87) y el placer, instalado para siempre en la dicha (*ānanda*; recordemos: quizá mejor paz o plenitud) del *brahman* (§86).

3) “El conocimiento también destruye la 'acción futura', y los sabios no tienen relación alguna con las acciones futuras, como el loto con el agua” (§83): El sabio sigue actuando después de alcanzado el conocimiento; pero no se identifica con dicha acción. Lo que actúa es “el cuerpo del sabio” (§79); sin embargo, dicha acción no lo afecta a *él*, que no es el individuo que vemos actuar sino el *brahman* inmutable, que no actúa ni padece, igual que el loto no es mojado por el agua en la que flota.

De ese modo, “el que conoce el *ātman* va más allá de la existencia mundana y alcanza aquí mismo la dicha del *brahman*” (§86); está “liberado (*mukta*) en el mismo instante en que consigue el conocimiento” (§88), y por eso se le llama “liberado en vida” (*jīvanmukta*; §§75,76). Se ha liberado del *samsāra* descubriendo que nunca había estado esclavizado por el ciclo de la ignorancia, el deseo, la acción y el placer-dolor. De ese modo, ha trascendido la muerte y alcanzado la Inmortalidad; o, más precisamente, ha comprendido que nunca había estado sometido a la existencia mortal ya que siempre había sido el *brahman* inmortal e inmutable.

6. El camino hacia la Inmortalidad

Solo por la renuncia se alcanza la Inmortalidad

(*Kaivalya Upaniṣad* 3)

Hemos visto que la identidad del *ātman* con el individuo, con el yo individual, es meramente aparente, falsa; y, en consecuencia, como dice la *Māṇḍūkya Kārikā* de Gauḍapāda¹³,

no hay ni nacimiento ni muerte, nadie esclavizado ni que haga práctica espiritual, nadie que desee la liberación ni que esté liberado: esta es la verdad suprema (*paramārtha*). (2.32)

Pero, mientras la mente individual siga creyendo que la muerte y la finitud propias son reales, deseará superarlas y actuará para lograrlo. Para ello recorrerá un camino espiritual a cuyo término descubrirá que nunca había habido ningún individuo que tuviera que liberarse. Es como el despertar de un sueño: se comprende que todo lo que se había experimentado en él solo existía en la mente, ya que en realidad el soñador había estado durmiendo tranquilamente en la cama. La esclavitud, el camino y la liberación solo son, pues, reales para el ignorante... que en realidad no existe. Esta paradoja se debe a la incorrecta combinación en un mismo argumento de dos puntos de vista incompatibles: el absoluto (*pāramārthika*) y el relativo (*vyāvahārika*). Según el primero, yo soy el *brahman* adual, lo único que existe; según el segundo, soy un individuo que vive en el mundo entre otros individuos. La tradición del *advaita vedānta* aconseja que, *mientras no se haya superado la ignorancia*, se cultive la conciencia adual (*bhāva advaita*) pero no se la intente llevar a la acción (*kriyā advaita*), que debe estar siempre sometida a las normas del *dharma* (ley moral y religiosa)¹⁴.

Veamos, pues, cómo es este camino (irreal) que lleva al individuo (irreal) de la esclavitud (irreal) a la liberación (también irreal); es decir, de la muerte a la Inmortalidad.

La causa de la existencia cíclica, el sufrimiento y la muerte es la ignorancia de nuestra identidad con el *brahman*. En consecuencia, para superarlos habrá que destruir esa ignorancia, y la única manera de lograrlo es por el conocimiento de dicha identidad. ¿Cómo adquirir ese conocimiento? Según el §2, lo que lleva a la liberación es el discernimiento de la realidad (*tattva viveka*). Pero ese discernimiento solo puede ser llevado a cabo por personas capacitadas (*adhikārin*) para ello por poseer “los cuatro medios” (*sādhana catuṣṭaya*) (§§2,14). Estas cuatro cualidades que hay que poseer en un grado suficiente para poder discernir la verdad son:

13 Y repite *Vivekacūḍāmaṇi* 575. Sobre aquel texto véase Cattedra 1994. Traducción indirecta de este en Vijayananda 1995.

14 Véase lo que dice al respecto Swami Krishnananda en Sivananda 1949:79s.

1) “Discernimiento entre las realidades eternas y las transitorias” (*nitya-anitya-vastu-viveka*), que consiste en la convicción de que “*brahman* es la única realidad eterna y todo lo demás es transitorio” (§4). Es la sensación de que la forma ordinaria de vivir centrada en la cambiante finitud no resulta satisfactoria y tiene que haber otra realidad estable en la que se pueda encontrar esa satisfacción plena que se desea. Es un discernimiento preliminar, un barrunto que la práctica del *vedānta* irá consolidando y aclarando hasta que se convierta en experiencia directa espontánea.

2) Desapego (*virāga*): “falta de deseo por los placeres de la tierra y del cielo” (§5), procedente del discernimiento. Este también es la causa de:

3) Los “seis logros” (*ṣaṭka sampatti*): control de la mente (*śama*), control de los sentidos y los órganos de acción (*dama*), no actuar por deseo sino por deber (*uparama*), fortaleza ante los pares de opuestos (*titikṣā*), fe “en las palabras del maestro y las escrituras” (*śraddhā*) y una mente enfocada en la meta (*samādhāna*) (§§6-12).

4) Deseo de liberación (*mumukṣutva*) (§13). El *Tattvabodha* está escrito para *mumukṣus*, personas que anhelan la libertad (§1) por tener ese inicio de discernimiento entre lo Eterno y lo transitorio y que, en consecuencia, están capacitadas para seguir cultivándolo hasta alcanzar la libertad y la inmortalidad.

¿Qué es lo primero que tiene que hacer la persona capacitada que posee los “cuatro medios” si quiere obtener el conocimiento del *ātman-brahman*? El §75 dice que el conocimiento liberador se obtiene “por las afirmaciones del *vedānta* y las enseñanzas de un verdadero maestro (*sadguru*)”. El Autoconocimiento solo puede recibirse de un maestro que lo posea, y que lo exprese eficazmente utilizando los medios de enseñanza que pone a su disposición la tradición vedántica. El propio *Tattvabodha* está dedicado por su autor a su *guru* Vasudevendra, al que califica como “el maestro que concede el conocimiento” (*jñānaprada guru*; §1). De modo que lo primero que tiene que hacer el aspirante capacitado es buscar a un maestro que tenga ese conocimiento y que sea capaz de transmitirlo.

Lo que hará entonces ese maestro es enseñarle el discernimiento de lo Real (*tattvaviveka*), es decir: le hará entender que “el *ātman* es lo verdadero (*satya*) y todo lo demás es falso (*mithyā*)” (§15). Le expondrá la estructura de la realidad relativa (“todo lo demás”) —los tres “cuerpos”, las cinco “envolturas” y los tres estados de conciencia del individuo y la relación entre este, el universo y Dios (§§17-39,46-65)— y después le mostrará que, como todo eso es objetivo y él es el sujeto que lo percibe, él es distinto de todo ello (§16,40). Cuando el discípulo haya comprendido lo que él no es, le podrá mostrar su verdadera naturaleza de Realidad-Conciencia-Felicidad Absoluta (*saccidānanda*) (§§16,41-45) explicándole el “significado implicado” (*lakṣyārtha*) de los *mahāvākyas* (“grandes afirmaciones”) de las *upaniṣads*, como las mencionadas “yo soy el

brahman” o “tú eres Eso” (§§68-74), que exponen la identidad entre el *ātman* y el *brahman*. Aunque la facultad determinativa (*buddhi*) es la que realiza todo el trabajo de comprensión de las enseñanzas, lo que se aprende no es una mera especulación intelectual sino un modo distinto de interpretar la realidad y, en consecuencia, de vivir. El maestro intenta transmitir mediante palabras, comentando las escrituras del *vedānta*, la percepción directa de la Realidad adual en la que él está instalado vitalmente. No es una demostración, una inferencia, sino una “mostración” de algo que ya está ahí delante y que él ve pero que no solemos percibir porque no lo miramos del modo adecuado. El discípulo estudia las palabras de las escrituras bajo la guía del maestro, reflexiona sobre ellas y las va entendiendo. Cuando llega a comprender la enseñanza suprema de la identidad entre el *ātman* y el *brahman*, esta comprensión se transforma en percepción directa (o *samādhi*, “absorción”; §71). La práctica repetida de esta percepción directa en la meditación hace que se acabe volviendo espontánea, y entonces el discípulo habrá completado el camino. Habrá alcanzado la Inmortalidad.

Entonces el mortal se vuelve inmortal,
alcanza el *brahman* en este mundo.

(*Br. Up.* 4.4.7)

Obras citadas

- Agud, A. y Rubio, F., 2000, *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Madrid, Trotta.
- Arnau, J., 2006, *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós.
- Cattedra, O., 1994, *El maestro Gaudapada y la tradición del Advaita Vedanta*, Buenos Aires, Hastinapura.
- Conze, E., 2006², *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México/Madrid, FCE.
- Ferrater Mora, J., 1994, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., actualizado por J.-M. Terricabras, Barcelona, Ariel.
- Flood, G., 2008, *El hinduismo*, Madrid, Akal.
- Gambirah, Br., 2007, *El conocimiento de lo verdadero. Tattvabodhaḥ. Tratado introductorio a la enseñanza de Vedāntaḥ*, Buenos Aires, Edwin.
- Glasenapp, H. von, 2007, *La filosofía de la India*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Harvey, P., 2007, *El budismo*, Madrid, Akal.
- Ilárraz, F. G. y Pujol, Ò., 2003, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upaniṣáds*, Madrid, Trotta.
- Kahle Armbruster, M. D., 2012, *El surgimiento de la doctrina de la transmigración de las almas en la India*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense. (eprints.ucm.es/14554/)
- Mahadevan, T. M. P., 1991, *Invitación a la filosofía de la India*, México, FCE.

- Palma, D. de, 2006⁴, *Upanishads*, Madrid, Siruela.
- Ruiz Calderón, J., 2008, *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Íd., (ed.), 2009, *Vedāntasāra. La esencia del Vedānta*, Madrid, Trotta.
- Shakespeare, W., 2000, *La tempestad*, Trad. de Marcelo Cohen y Graciela Speranza, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Shankaracharya, Sri, 1999³, *La ciencia del Autoconocimiento. Ātmabodha*, Buenos Aires, Hastinapura (Trad. y edición inglesas de Svāmī Nikhilānanda).
- Sivananda, Sw., 1949, *The Moksha Gita. Commentary by Swami Krishnananda*, Rishikesh, Divine Life Society.
- Sunirmalananda, Swami, 2005, *Insights into Vedanta. Tattvabodha*, Chennai, Sri Ramakrishna Math.
- Tola, F. y Dragonetti, C., 2008, *Filosofía de la India: del Veda al Vedānta. El sistema sāmkhya*, Barcelona, Kairós.
- Vijayananda, Sw., 1995, *La joya suprema del discernimiento (Vivekachudamani) y La realización directa (Aparokshanubhuti)*, Buenos Aires, Kier.