

Shánkara: la sabiduría de la no dualidad

Javier Ruiz Calderón

A Shankaracharya,¹ "el maestro Shánkara", se le suele considerar tanto en la India como fuera de ella el filósofo más importante de toda la historia del pensamiento hinduista. No sólo los círculos intelectuales lo tienen en alta estima sino que el pueblo llano lo adora como un gran santo, una verdadera encarnación del dios Shiva, presente en la narrativa popular, la imaginería religiosa y, ya en nuestra época, incluso en las pantallas cinematográficas. En estas páginas trataremos brevemente sobre su vida, obra, pensamiento e influencia.

1. Historia y leyenda

Las fuentes de la vida de Shánkara son hagiografías muy posteriores a él en las que los datos históricos se entremezclan con la fantasía mitológica y la leyenda. En su mayor parte llevan en el título la expresión *shankaravíjaya*, "la victoria de Shánkara", aludiendo al gran éxito de nuestro personaje en su predicación espiritual y en los debates filosóficos y teológicos que mantuvo con los representantes de otras escuelas de pensamiento, tanto hinduistas como de otras religiones. Así, la "biografía" más conocida, atribuida a Vidyaranya, un monje del siglo XIV perteneciente a la orden supuestamente fundada por Shánkara, se titula *Shankaradigvíjaya*, "la victoria de Shánkara en todas las direcciones". Las "direcciones" mencionadas en el título son los puntos cardinales, que Shánkara habría conquistado con su filosofía al recorrer todas las regiones de la India no dejando ninguna al margen de su influencia.

Las fechas que se le suelen atribuir son 788-820 d.C. Actualmente se cuestionan en dos sentidos: en primer lugar, se duda de que en solo treinta y dos años de vida pudiera dejar una obra intelectual y organizativa tan importante. Quizá la fecha de su nacimiento se refiera en realidad a la de su nacimiento espiritual, es decir, al año en que renunció formalmente a la vida mundana y se convirtió en asceta. Además, se tiende a adelantar varias décadas las fechas de su nacimiento y su muerte. De modo que, en resumen, lo único que podemos afirmar con bastante probabilidad es que debió de vivir en el siglo VII u VIII d.C.

En nuestra exposición de la vida de Shánkara vamos a seguir en general el texto

¹ Hay que pronunciar las palabras sánscritas aproximadamente como se haría en castellano, a excepción de h, j y sh, que se pronuncian como en inglés, y la r, que siempre es suave.

mencionado de Vidyaranya, aunque ocasionalmente introduciremos elementos procedentes de otras fuentes. Según este autor, Shánkara nació en una familia de brahmanes - la casta más elevada de la pirámide social hinduista - de la aldea de Kálati, en la actual Kérala, en el Sur de la India. Sus padres llevaban mucho tiempo sin descendencia y pidiéndole al dios Shiva que se la concediese. Éste, viendo su devoción y valorando las penitencias que realizaban, les concedió su deseo y se encarnó como hijo suyo. Aprovechaba así esa oportunidad para manifestarse en el mundo y acabar con el estado de degeneración espiritual en que éste se hallaba sumido. En la *Bhagavadguita*, Krishna, otra forma de la divinidad, le dice a su devoto Áryjuna:

Porque, Áryjuna, siempre que la virtud decae / y florece la maldad,
desciendo sobre la tierra. / Para proteger a los buenos y destruir a los
malvados / nazco edad tras edad.

Según el hinduismo, la Divinidad se ha encarnado muchas veces, siempre que ha sido necesario para restablecer el orden moral y religioso. La explicación tradicional dice que Shiva decidió encarnarse como Shankaracharya por tres motivos:

1) Restablecer la decadente religión tradicional o “brahmánica”, basada en los Vedas y controlada por los sacerdotes, que poco a poco iba siendo sustituida por un hinduismo más popular, en el que el culto a la Divinidad personal ocupaba el lugar central que anteriormente poseían los sacrificios y la meditación, más exclusivos y minoritarios.

2) Acabar con el budismo, la otra gran religión de la India, que, efectivamente, pocos siglos después desapareció del subcontinente, aunque históricamente no pueda afirmarse que esto se debiera directamente a la predicación de Shánkara.

3) Combatir la excesiva importancia concedida a los sacrificios rituales por una parte del brahmanismo ortodoxo, no rechazándolos completamente pero sí subordinándolos a la consecución de la sabiduría, al conocimiento místico del *brahman*, lo Divino no personal, como meta última de la existencia.

El niño recibió el nombre de Shánkara, epíteto del dios Shiva que significa "propicio", y desde muy pronto se mostró como un estudiante brillantísimo y dotado de una fuerte inclinación espiritual. Aproximadamente desde el siglo VI a. C. en la India han existido

personas que abandonaban la sociedad y se entregaban a la vida espiritual con el fin de alcanzar una experiencia religiosa que los liberase del ciclo de las reencarnaciones. Desde entonces el pensamiento indio ha solido ver la forma corriente de vivir como últimamente insatisfactoria, por basarse en los deseos, que nunca acaban de contentarse. No sólo el hinduismo, al que pertenecía Shánkara, sino también las demás religiones indias - como el célebre budismo o el relativamente poco conocido jainismo – han estado convencidos desde aquella época que para alcanzar la satisfacción definitiva, para salvarse o liberarse de las limitaciones de la existencia humana corriente, había que trascender el mundo y experimentar místicamente lo Divino, la Realidad Trascendente e Incondicionada, llámesela Dios, el *brahman*, el Nirvana o como fuere. Aunque había personas que alcanzaban esta meta sin dejar sus obligaciones sociales, lo habitual era que el que experimentaba esta llamada de lo Absoluto lo dejara todo, “renunciara” a todos los bienes mundanos e incluso celestiales y se convirtiera en un “renunciante” (*sannyasin* o *sadhu*), un monje errante y mendicante dedicado exclusivamente a la práctica espiritual. Sintióse fuertemente atraído por esta vida de búsqueda implacable de la Verdad, ya desde pequeño Shánkara decidió ser un renunciante, un buscador del conocimiento liberador, en lugar de seguir el camino convencional de la vida familiar y laboral; pero su madre, que había quedado viuda, se oponía a que abandonara el mundo de los deseos y placeres limitados, y Shánkara no quería entregarse a la vida monacal sin su permiso. Pero un día en que el niño se estaba bañando en un río, un cocodrilo lo atrapó con los dientes por el pie: parecía evidente que sus días habían llegado a su fin. La madre, llorando, le prometió a Shánkara que si se salvaba haría cualquier cosa que le pidiera. Éste aprovechó para solicitarle el permiso que hasta entonces se le había negado para convertirse en renunciante. Su madre se lo concedió y, sorprendentemente, el cocodrilo soltó al niño y Shánkara pudo abandonar el hogar, renunciar a todos los bienes de todos los mundos relativos y partir en busca de un maestro que le iniciara en el conocimiento de lo Absolutamente Real.

Su peregrinación concluyó cuando encontró al sabio Govinda, que vivía en compañía de sus discípulos a orillas del río Nármda. El maestro de Govinda había sido Gaudapada, el célebre autor de la *Mandukyakárika*, del que diremos algo en el apartado 3. Shánkara permaneció allí algún tiempo formándose en la sabiduría de la Unidad hasta que Govinda lo envió a Benarés, la capital del saber tradicional, donde se le unió Padmapada, su primer discípulo.

Después - a los doce años de edad, según la leyenda - se fue a Badrinath, en los Himalayas, donde permaneció largo tiempo con sus discípulos y escribió sus obras más importantes. Una vez concluidas éstas inició su recorrido de predicación por toda la India y dedicó el resto de su vida a viajar y discutir con los principales maestros de las distintas escuelas filosóficas, tanto hinduistas como heterodoxas, resultando victorioso en todos sus encuentros.

En primer lugar fue a Prayag (la actual Allahabad), donde vivía Kumáрила, el célebre maestro de la Mimansa. La Mimansa es una escuela teológica hinduista según la cual el ser humano debe llevar una vida mundana ordinaria cumpliendo sus deberes morales, sociales y rituales, lo que le permitirá reencarnarse en condiciones agradables o incluso llegar a cielos llenos de placeres. Dentro del hinduismo ortodoxo la Mimansa era el principal enemigo de Shánkara, que, como hemos mencionado más arriba, tan sólo concedía una importancia relativa a los rituales y creía que la liberación del ciclo de las reencarnaciones sólo podía obtenerse por la renuncia a los bienes mundanos y la consecución del conocimiento místico del *brahman*, lo Absoluto. Cuando llegó a la casa de Kumáрила, éste, muy anciano ya, se encontraba moribundo, pero le dijo que fuera a ver a su principal discípulo, Mandanamishra, que vivía lujosamente en compañía de su mujer en la corte del rey Mahíshmati. Así lo hizo Shánkara. Se encontró con Mándana y ambos pensadores concertaron un debate filosófico con la condición de que el derrotado debería dejar su modo de vida – como asceta renunciante y hombre de familia en el mundo, respectivamente - y adoptar el del vencedor. Tras varios días de discusión, Bhárati - la esposa de Mándana, que arbitraba el debate - reconoció la derrota de su marido; pero añadió que Shánkara todavía tenía que vencer a la otra mitad de éste, es decir: a ella misma. Siguieron discutiendo durante días y finalmente, viendo que no podía derrotar a Shánkara, le propuso que discutieran sobre la ciencia del amor, que aquél desconocía por completo ya que era un monje célibe. Shánkara le pidió una interrupción para aprender ese arte y entró en meditación a orillas del río Narmada. Abandonó su cuerpo físico y se introdujo en el cadáver de un rey que estaba a punto de ser incinerado. El rey revivió y fue llevado gozosamente de nuevo a su palacio, donde Shánkara aprendió todos los secretos del amor con las cien mujeres del monarca. Vuelto a su propio cuerpo, derrotó definitivamente a Bhárati. Mándana se convirtió en discípulo de Shánkara con el nombre monástico de Suréshuara, y su mujer, que no era otra que la diosa de la sabiduría, Sarásuati, asumió su forma celestial y abandonó el mundo visible.

Shánkara reanudó sus viajes de predicación. Tótaka, el tercero de sus cuatro

discípulos principales, se le unió durante ellos, y el último, Hastámalaka, lo hizo en Shringeri, donde Shánkara hizo construir un templo y un convento en el que dejó a Suréshuara como abad.

Después volvió a Kálati, su pueblo natal, y encontró a su madre agonizante. Poco antes de que expirara le prometió realizar su cremación, ya que sólo unos ritos fúnebres llevados a cabo por un hijo garantizaban un correcto proceso de reencarnación; pero como la ortodoxia prohibía que los *sannyásines* (ascetas renunciantes) participaran en esa ceremonia, sus parientes sacerdotes se negaron a colaborar en ese acto sacrílego. Así que tuvo que incinerar a su madre solo, detrás de la casa mortuoria. Como el cadáver pesaba demasiado, lo cortó en pedazos para poder transportarlo. Hizo surgir un fuego mágico y realizó las ceremonias pertinentes. Irritado con los sacerdotes, logró que se dictara la orden que desde entonces les obliga a incinerar a sus difuntos detrás de sus casas y cortados en pedazos, cosa que algunas familias sacerdotales han seguido haciendo hasta recientemente.

Después regresó a Shringeri, desde donde reanudó su recorrido por toda la India realizando debates y convirtiendo a su filosofía a toda clase de personas, así como fundando sendos monasterios en Puri (Orissa) al Este, Duáraka (Gujerat) al Oeste y Badrinath (Himalayas) al Norte, donde dejó respectivamente como abades a Padmapada, Hastámalaka y Tótaka. Cuando viajaba por Assam, el tántrico Abhinavagupta – a quien no hay que confundir con un gran pensador shivaísta del siglo XI del mismo nombre - le hizo caer enfermo mediante la magia, a la que también tuvo que recurrir su discípulo Padmapada para curarlo.

Poco después de fundar el templo y el convento de Badrinath y considerando que ya había cumplido la misión de fortalecimiento y reforma del hinduismo por la cual se había encarnado, se retiró a los treinta y dos años de edad al cercano centro de peregrinación de Kedarnath, desde donde ascendió de nuevo a su morada celestial. Según otros autores, murió en Kanchipúram, en el sur de la India, donde habría fundado una quinta sede monástica, o incluso en otros lugares. De hecho, cada autor le hace morir en el lugar que resulta más conveniente para sus propios fines propagandísticos en favor de una u otra rama de la orden shankariana.

2. Escritos

La obra atribuida a Shánkara es extensísima. Incluye cientos de obras, entre comentarios de

textos sagrados y teológicos anteriores, tratados independientes y poemas. El “Vedanta adualista”, la forma de pensamiento cuyos contenidos resumimos en el apartado siguiente, es la filosofía característica de nuestro autor; pero entre las obras que se le atribuyen también las hay de tema devocional, yóguico o tántrico.

La investigación historicocrítica realizada a lo largo del siglo XX ha rechazado por espurio la mayor parte de este *corpus*. Casi todas las obras atribuidas a Shánkara son claramente posteriores. Una gran parte de ellas son dudosas. Las únicas obras aceptadas universalmente como suyas son:

1) El comentario de las *úpanishad Brihadarányaka y Taittiriya*: Los Vedas son las escrituras sagradas más antiguas del hinduismo. Comprenden una gran cantidad de textos compuestos aproximadamente entre los años 1500 y 300 a. C. Los más antiguos son himnos a los dioses, los intermedios son textos que describen los sacrificios y explican mediante mitos por qué se realizan así. Los textos más tardíos, de carácter metafísico y místico, son las *úpanishad*. A Shánkara se le atribuyen comentarios de muchas *úpanishad*, tanto antiguas como más modernas, pero sólo los de las dos mencionadas más arriba son aceptados por todos como indudablemente suyos.

2) El comentario de los *Brahmasutras*: Una de las formas clásicas que adoptan los tratados científicos, filosóficos y teológicos hinduistas son los *sutras* o “aforismos”, frases breves, a menudo incomprensibles sin la explicación de un maestro, que el estudiante aprende de memoria para recordar los principios de una ciencia. El texto fundamental del Vedanta, la escuela teológica a la que pertenecía Shánkara, son los *Brahmasutras* o “Aforismos sobre el *brahman*”, redactados en algún momento de los primeros siglos de la era cristiana. “El *brahman*” es el tema principal de investigación tanto de las *úpanishad* como de los *Brahmasutras*, que intentan sistematizar las muchas veces contradictorias doctrinas expuestas en aquéllos. *Brahman* es un término difícil de traducir en una sola palabra, y designa la Realidad única e infinita que es el Fundamento de todo cuanto existe. El comentario de los *Brahmasutras* es la obra principal de Shánkara y una de las más importantes e influyentes de la historia del pensamiento indio.

3) La *Upadeshasahasri* (“Las mil enseñanzas”): Es una colección de textos originales de Shánkara escritos en prosa o en verso.

Además de éstos, nadie discute que, entre las obras que se le atribuyen, también haya podido escribir los comentarios de otras varias *úpanishad* y de la *Bhagavadguita*. Éste último texto es un fragmento del *Mahabhárata*, la gran epopeya hinduista, en el que Krishna, la

encarnación de Dios, le explica a su discípulo Áryuna que, para alcanzar la salvación sin necesidad de abandonar sus obligaciones sociales, debe cumplir su deber de guerrero con desapego, y que el desapego puede alcanzarse mediante la concentración, la sabiduría y la devoción. De paso, le describe la estructura de la realidad y le revela su propia divinidad. La *Bhagavadguita*, compuesta en torno al siglo II a. C., acabó convirtiéndose en la obra más representativa y popular del hinduismo. Junto con las *úpanishad* y los *Brahmasutras* constituye la “triple base” (*prasthanatraya*) sobre la que se apoyan todas las corrientes del Vedanta, la tradición a la que pertenecía Shánkara.

Todas las demás obras atribuidas tradicionalmente a Shánkara - incluso algunas muy célebres, como el *Vivekachudámani* ("La joya suprema del discernimiento") - se consideran ahora escritas por autores posteriores de su escuela.

3. El Vedanta “adualista”

Ya hemos dicho que Shánkara pertenecía a la escuela Vedanta. El Vedanta (literalmente “final del Veda”) es la escuela espiritual y de pensamiento que se basa en las doctrinas de las *úpanishad*, y su nombre procede del hecho de que estos textos son los más recientes, los textos “finales”, de la revelación védica. Otra explicación del término es la siguiente: Para los vedánticos, el Veda se divide en dos partes principales: la que trata sobre la “acción” (*karma*), es decir, sobre los rituales y la conducta correcta; y la que trata sobre la “sabiduría” (*jñana*). Las *úpanishad* no sólo serían “el final del Veda” por su cronología, sino porque contienen la parte más importante de la revelación, la que no tiene que ver con acciones relacionadas con fines mundanos o celestes sino con la sabiduría liberadora de la ignorancia y el sufrimiento. Como dijimos más arriba, los *Brahmasutras* sistematizan las doctrinas de las *úpanishad* y constituyen el texto principal del Vedanta. Son una colección de 555 aforismos muy oscuros, casi ininteligibles sin el comentario de algún maestro. Diversos comentaristas realizaron interpretaciones muy diversas de los *sutras*, lo que dio lugar al nacimiento de las distintas escuelas del Vedanta. Las tres escuelas vedánticas principales son:

a) La “adualista” (Aduaita Vedanta): Se llama así porque afirma que sólo existe el *brahman*, la Realidad Absoluta, y que el mundo material y las almas no son en el fondo más que apariencias irreales. Es más exacto decir “adualista” que “monista” porque es la traducción literal del término “*adwaita*” y porque lo que dice no es que sólo haya una realidad, sino que el *brahman* está más allá de todas las “dualidades” y oposiciones

conceptuales, incluidas las que se podrían establecer entre “lo uno” y “lo múltiple”, “lo real” y “lo irreal”, etc. Shánkara es el maestro principal de este Vedanta adualista.

b) El Vedanta “adualista con diferencias” (Vishishtadwaita): Admite, como la escuela anterior, que sólo existe el *brahman*, que en este caso sería idéntico con Vishnu, la Divinidad personal; pero también acepta que el mundo y las almas individuales existen y son eternos, aunque no como realidades independientes sino como partes o aspectos del Dios.

c) Vedanta “dualista” (Dvaita): Acepta, como la escuela anterior, que el *brahman* es Vishnu, el Dios personal, y que el mundo y las almas también existen eternamente; pero, al contrario que para los anteriores, el mundo y las almas no forman parte de la substancia divina sino que son realidades separadas, aunque finitas y completamente dependientes de la substancia infinita e independiente, del Dios.

Se llama “adualismo” a cualquier forma de pensamiento que niegue la existencia última de dualidades, separaciones o diferencias. Es decir, a cualquier filosofía que niegue que haya realidades distintas o de distintas clases, que rechace cualquier forma de pluralidad o multiplicidad. No es una novedad introducida por Shánkara en el pensamiento indio. Ya estaba presente en las *úpanishad* más antiguas (siglos VIII-VI a.C.), se había desarrollado mucho en el budismo desde los primeros siglos de nuestra era y había acabado reintroduciéndose con fuerza en el hinduismo uno o dos siglos antes del nacimiento de nuestro autor. La escuela Aduaita Vedanta propiamente dicha se inició con la *Mandukyakárika*, breve obra en verso escrita por Gaudapada, el maestro del maestro de Shánkara. Pero fue Shánkara el que, basándose en la nueva interpretación de Gaudapada, expuso por primera vez de manera amplia y sistemática esta teología y se convirtió así en el maestro (*acharya*) más importante del Vedanta adualista.

4. Lo Real y lo irreal

La doctrina del Aduaita Vedanta se resume a menudo en un verso que se le suele atribuir a Shánkara: “El *brahman* es lo Real, el mundo es irreal y el alma no es distinta del *brahman*”. Primero vamos a explicar término a término el significado de esta frase, y después expondremos las implicaciones prácticas y espirituales que conlleva.

La afirmación fundamental del Aduaita Vedanta es que sólo existe el *brahman*, lo Real (*sat*) sin distinciones de ningún género, el puro Ser sin cualidades (*nirguna*), sin características, impensable e inefable. El *brahman* no es un Dios personal, ya que la

“personeidad” es una cualidad determinada y, por tanto, limitadora; pero no hay que imaginarlo como un “algo”, una “cosa” impersonal: el *brahman* no es ni personal ni impersonal, sino “suprapersonal”, ya que está más allá de todas las dualidades. Tampoco “conoce” nada, ya que todo conocimiento implica una separación entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, y el *brahman* también trasciende la distinción entre sujeto y objeto; pero, igualmente, no hay que pensar que sea inconsciente o inerte. Todo lo contrario: es la Conciencia Pura (*chit*), que no es una conciencia limitada y dualista, conocedora de objetos externos a ella, sino la Autotransparencia o Autoluminosidad de la Realidad simple e indivisible, la Luz Infinita en la que aparecen o se manifiestan todas las cosas.

Y ese *brahman* que es lo Real (*sat*) y la Conciencia (*chit*) también es la Felicidad o Beatitud (*ananda*) absoluta, la Perfección a la que no le falta nada, la meta de la existencia, aquello a lo que todos aspiramos lo sepamos o no. Por eso, aunque esta expresión todavía no se encuentra en Shánkara, la definición más popular del *brahman* en el Aduaita Vedanta posterior es la que lo describe como *sachchidananda*, la Existencia-Conciencia-Felicidad indivisible.

De esta tesis de la unicidad del *brahman* se deriva la afirmación más audaz del Vedanta: "Yo soy el *brahman*". El verdadero ser (*atman*) del hombre - y de todas las cosas – es el *brahman*, lo Absoluto. En la *Chhandogya úpanishad* el maestro le dice al discípulo: “Esa esencia sutil que es el alma de todas las cosas: Ése es tu verdadero ser. Tú eres Eso”. Por la enseñanza del maestro el discípulo comprende primero intelectualmente y después experimenta vitalmente que, en el fondo, él no es este ser humano limitado sino el Ser Infinito, la Conciencia Pura que es lo único que existe. Como se dice en las “Seis estrofas sobre la Beatitud”, uno de los poemas atribuidos a Shánkara (en traducción simplificada):

Yo no soy la voluntad ni el entendimiento, el ego ni la memoria; no tengo oídos ni lengua, olfato ni vista; no estoy hecho de éter, ni de aire, de fuego, agua o tierra. Yo soy la Conciencia y la Dicha. ¡Soy la Perfección, soy la Perfección! ... No tengo muerte ni temor, carezco de casta, padre, madre y hasta de nacimiento. No tengo amigos ni compañeros, no soy maestro ni discípulo. Soy la Conciencia y la Dicha. ¡Soy la Perfección, soy la Perfección! No tengo forma ni pensamiento. Soy omnipresente: existo en todas partes, pero estoy más allá de los sentidos. Para mí no hay ni liberación ni nada que tenga que conocer. Soy la Conciencia y la Dicha. ¡Soy la

Perfección, soy la Perfección!

Pero entonces, si sólo existe el *brahman* y yo soy el *brahman*, ¿de dónde sale este mundo con todo lo que contiene? La respuesta del Vedanta es que este mundo, tal como lo percibimos, como múltiple, temporal, etc., no existe. Como sólo existe el puro Ser indivisible, la pluralidad tiene que ser irreal, una mera apariencia ilusoria. ¿Y de dónde procede esta apariencia, cuál es su causa? Como la percepción del mundo es un error, su causa sólo puede ser la ignorancia (*avidya*) o ilusión (*maya*), que hace aparecer como real lo que no está ahí. Este mundo es como el mundo del sueño, que parece real sin serlo.

¿Qué relación hay entonces entre lo Real y lo aparente? Según otras escuelas del Vedanta el mundo (*jágat*) es una manifestación real del *brahman*, que se autolimita y se proyecta como el cosmos. Pero el Vedanta adualista niega que haya relación alguna entre lo Real y lo irreal. Según una comparación tradicional, si al ver una cuerda la tomamos por una serpiente, padecemos una ilusión, un engaño. ¿Qué relación hay entre la serpiente y la cuerda? Ninguna. Sólo hay una cuerda. La serpiente no existe. Del mismo modo, entre el mundo ilusorio (la serpiente imaginada) y el *brahman* (la cuerda real) no hay ninguna relación. La serpiente es en realidad una cuerda, es decir: este mundo es en realidad el *brahman*. Entre lo Real y lo ilusorio no puede haber ninguna clase de relación porque lo ilusorio no existe. Sólo existe el *brahman*.

Sin embargo, mientras creamos que este mundo existe, pensaremos que tiene que tener un fundamento, y la religión llama a ese fundamento "Dios" o *ishuara* (el Señor). Para el Aduaita Vedanta, Dios es el soberano omnipresente, omnipotente y omnisciente, la causa material y eficiente del universo, su creador, conservador y destructor. *Íshuara* es el *brahman* concebido desde el punto de vista relativo, con cualidades (*sa-guna*) relativas al mundo. La idea de Dios es pragmáticamente útil porque explica el universo y ordena la vida; pero, como en realidad ese universo y esa vida no existen sino que son la pura Existencia, el concepto de Dios no tiene validez última: también es, en último término, falso.

La tercera gran idea verdadera desde el punto de vista relativo pero falsa desde el punto de vista absoluto junto con las de mundo y Dios es la de individuo (*jiva*). Nos solemos concebir como un organismo psicofísico individual integrado en el universo. Como individuos, tenemos un “cuerpo” o aspecto físico, otro sutil (que incluye la vitalidad, la mente, etc.) y otro causal (lo más profundo del individuo, la “causa” o raíz de la que proceden los otros dos niveles de la individualidad). Estos tres aspectos de la persona forman parte respectivamente de los mundos físico, sutil y causal, que se manifiestan respectivamente en los estados de vigilia, sueño con ensueños y sueño profundo. El plano causal es la ignorancia (*avidya*) mencionada más arriba, que es la causa de nuestra existencia individual y que consiste en confundir nuestra verdadera naturaleza (*atman*) con el organismo individual, cuando en realidad somos el *brahman*, el Ser Infinito. La ignorancia nos hace creernos seres limitados, imperfectos, y nos hace desear objetos o estados diferentes de nosotros mismos. El deseo nos lleva a actuar para satisfacerlo y a experimentar después alegría o sufrimiento. Cuando un deseo se satisface, surge otro, y después otro, en el ciclo de *sansara*, la existencia mundana. El impulso del deseo hace que, cuando muere el cuerpo físico, el cuerpo sutil se reencarne una y otra vez en otros cuerpos físicos, buscando la satisfacción completa que anhela y que nunca encontrará en los placeres mundanos. Sólo el descubrimiento de la verdadera naturaleza propia, que es divina, puede proporcionar esa satisfacción infinita y poner fin al ciclo sin comienzo de la ignorancia, el deseo, la acción y la insatisfacción.

5. *El camino espiritual: de lo irreal a lo Real*

Guíanos de lo irreal a lo Real,
guíanos de las tinieblas a la Luz,
guíanos de la muerte a la Inmortalidad.
Om, Paz, Paz, Paz. (*Brihadarányaka úpanishad*)

Así pues, la existencia mundana y dolorosa sólo puede trascenderse erradicando su causa, la ignorancia, mediante el conocimiento (*jñana*) de la identidad propia con el *brahman*. El único camino hacia la liberación (*moksha*) es, pues, el conocimiento; pero no un conocimiento meramente teórico, intelectual, sino una percepción directa, vivida, de que lo Real es actual, una experiencia inmediata, mística, de la Unidad de lo

real. Los otros caminos espirituales - la devoción, el *yoga*, el cumplimiento del propio deber, etc. - no pueden liberar, aunque pueden ser útiles para purificar la mente y facilitar el surgir de la sabiduría liberadora.

El camino del conocimiento sólo puede recorrerlo una persona con estas cuatro cualidades: 1) capacidad de distinguir entre lo Real y lo irreal, 2) desapego de lo mundano, 3) deseo de liberarse y 4) seis virtudes: calma, autocontrol, renuncia, fortaleza, concentración y fe. La práctica del Vedanta propiamente dicho consiste en la indagación de lo Real (*vichara*), que se despliega en cuatro fases sucesivas: oír, reflexionar, meditar e intuir.

a) *Oír* la doctrina de lo Absoluto de labios de un maestro liberado, que esté instalado en la conciencia del *brahman*. El maestro explica las escrituras y transmite el conocimiento del *brahman*. El fruto de esta “escucha” es la comprensión intelectual de esa enseñanza, es decir, un conocimiento todavía muy indirecto de la Realidad absoluta. El discípulo cree en el testimonio de las escrituras y del maestro. Esta fe es la base en la que se apoyan las etapas posteriores de la práctica.

b) *Reflexionar* sobre lo escuchado hasta estar convencido racionalmente de su verdad. En la etapa anterior se cultivaba el conocimiento indirecto por testimonio. En ésta pasa a primer plano el conocimiento argumentativo, racional. Aquí el conocimiento sigue siendo indirecto, intelectual; pero ya no es una simple creencia en un testimonio exterior sino que el aspirante se ha apropiado personalmente de la doctrina vedántica.

c) *Meditar* sobre ello hasta que la convicción teórica se convierta en experiencia viva. La meditación hace que el discípulo se vaya acostumbrando poco a poco a ver la Unidad de la realidad hasta que por fin, normalmente después de años de intensa práctica, llega a

d) *intuir* la Verdad, a ver directamente que la única Realidad es el *brahman* y que, en consecuencia, todo es divino. Este conocimiento inmediato es una experiencia mística, que al principio se produce raras veces y dura muy poco. Se dice que es como un relámpago que de repente lo ilumina todo y en seguida desaparece. Pero la experiencia se va haciendo más frecuente y prolongada, hasta que al final el aspirante se instala de manera continuada en la conciencia del *brahman* sin necesidad ya de hacer ningún esfuerzo. Vive en esa experiencia, que se convierte en su modo habitual de percibir la realidad.

Cuando la intuición de lo Absoluto se vuelve espontánea y natural, el aspirante

se ha convertido en un *jñani* (sabio, conocedor de lo Real), un *jivanmukta* (liberado en vida), ha alcanzado la liberación de la ignorancia y el sufrimiento, que es la meta suprema de la existencia. Como sabe que no es un ser limitado e imperfecto, sino el *brahman* absoluto, ya no tiene apegos ni aversiones y las circunstancias no pueden perturbar su paz interior, que está arraigada en lo Inmutable. Según su temperamento, será más activo en el servicio a los demás o más introvertido y pasivo. Su individualidad psicofísica sigue existiendo durante algún tiempo; pero, cuando muere, su cuerpo sutil ya no vuelve a reencarnarse. Ha trascendido todas las limitaciones y descubierto su identidad con lo Absoluto, en el que se disuelve para siempre.

6. ¿Evasión del “mundo real”?

A menudo el Vedanta adualista suscita una reacción de rechazo entre los occidentales en general y los cristianos en particular. Tiene, en efecto, todo el aspecto de ser una filosofía que, al negar la existencia del mundo y proponer como meta de la vida el instalarse en la paz interior de la sabiduría, predica una actitud egoísta y evasiva de las dificultades y problemas del mundo real. No se puede negar que esta crítica pueda tener parte de razón; pero hay que evitar simplificar una forma de pensamiento tan distinta y juzgar las cosas sin conocerlas bien. Es cierto que el Aduaita Vedanta dice que el mundo, el alma y Dios son, en último término, irreales, y que hay que ir más allá de ellos hacia la verdadera Realidad; pero también dice que, para la persona que no está instalada en esta visión directa de lo Infinito, el mundo y todas las apariencias son reales y bien reales. El sabio está más allá del tiempo y el espacio, más allá del bien y del mal; pero el ignorante – es decir, casi todos los seres humanos – se siente vivir en un mundo físico espaciotemporal, conviviendo con otras personas en una sociedad determinada y, mientras para él sean reales, tendrá que someterse a las leyes del mundo natural y moral en el que cree existir como individuo. Por eso, el Vedanta afirma que, para avanzar hacia la sabiduría liberadora, no basta con la indagación filosófica y mística de la Realidad Una, sino que a la vez hay que llevar una vida de equilibrio personal y armonía con los demás seres, con la naturaleza y con Dios. Primero, pues, armonía e integración personales, y sólo de ese modo la persona podrá alcanzar el equilibrio físico y mental necesario para dar el gran salto hacia el Misterio.

Tampoco es que después necesariamente el sabio se desentienda de los problemas de los demás. Lo que haga dependerá de su carácter, educación, etc. Pero

muy a menudo, la conciencia de que todos somos Uno se manifiesta en una actitud de amor y compasión que le lleva a acoger y ayudar generosamente a todo el que se le acerque buscando alivio material o espiritual. E incluso en ocasiones el sabio es más activo y dedica el resto de su vida al servicio de los demás, sea mediante la propagación del conocimiento espiritual – como hicieron Shánkara o, mucho antes de él, el mismo Buda - o combatiendo la miseria y la injusticia mediante la acción social e incluso política.

Por otra parte, no es que el Vedanta niegue sin más la existencia del mundo y las personas. Grandes maestros contemporáneos – como Rámána Maharshi o Mata Amritanandamayí – dicen que se niega la existencia del mundo para que el discípulo no se apegue a las cosas mundanas; pero que la verdad última es que, como dice la *Chhandogya úpanishad*: “Todo esto es el *brahman*”. Todas las cosas son divinas y, por tanto, dignas de respeto y adoración. Ya desde antes de la era cristiana, el hinduismo afirma que para purificar la mente y acercarse a lo Divino lo mejor que puede hacerse es cumplir las propias obligaciones con la sociedad, que el mejor modo de servir a Dios es trabajar al por el bien común. Desde finales del siglo XIX – y, hay que reconocerlo, por influencia cristiana y occidental - el “neovedanta” iniciado por Suami Vivekananda predica que la mejor manera de expandir la conciencia y abrirse a la Plenitud de lo real es amar y servir a los seres que nos rodean, a los seres – humanos o no humanos – que sufren.

Por tanto, en resumen: es cierto que el Vedanta corre el riesgo de convertirse en una filosofía y una forma de vida escapista y egoísta, que busca evadirse de los problemas individuales y colectivos anestesiándose mediante una especie de autohipnosis; pero esto no es el verdadero Vedanta sino una caricatura o versión degenerada del mismo. Lo que propone Shánkara no es separarse del mundo y de los demás sino, al contrario, integrarse más profunda y responsablemente con ellos percibiendo la Unidad divina subyacente que nos convierte a todos los seres en hermanos y el mundo en nuestro hogar común.

7. Influencia

Shánkara es, indudablemente, el pensador más influyente de toda la historia del hinduismo. Se le considera el prototipo del verdadero filósofo hinduista, que no sólo debe ser un erudito y un brillante intelectual sino también un santo. Para el hinduismo,

todo conocimiento que no lleve a la santidad es un conocimiento inferior, defectuoso. La aparición de Shánkara en el firmamento intelectual y religioso del hinduismo produjo un verdadero cambio de rumbo en éste. Al reintroducir en el centro del hinduismo ortodoxo elementos que habían quedado marginados en él y más identificados con el jainismo y el budismo, como el monacato y el adualismo, contribuyó tanto al fortalecimiento de la ortodoxia como al declive de estas religiones “heterodoxas”.

Filosóficamente, la influencia del adualismo shankariano fue inmensa. Su propia escuela produjo pensadores brillantes hasta el siglo XVI, después padeció una crisis creativa, como todo el resto del pensamiento hinduista, y desde finales del siglo XIX está conociendo un verdadero renacimiento con el neovedanta dialogante con Occidente de autores como Vivekananda, Radhakrishnan o K. C. Bhattacharya. También influyó en las otras escuelas adualistas, como el Shaivismo de Cachemira, e incluso en las filosofías que admitían diferencias entre el *brahman* y el mundo. Ha sido, en suma, el punto de referencia básico de todo el filosofar posterior de la India.

La espiritualidad del Vedanta shankariano, el camino del conocimiento puro, ha producido decenas de grandes sabios a los que se ha considerado "liberados en vida", tanto pertenecientes a su propia escuela como ajenos a ella, pero influidos directa o indirectamente por el Vedanta adualista. En nuestro siglo los *jñanis* (sabios instalados en la conciencia de lo Absoluto) más conocidos han sido Rámana Maharshi y Nisargadatta Maharaj.

Por último, desde un punto de vista institucional y organizativo, se atribuye a Shánkara, como vimos más arriba, la fundación de cuatro - o más, según algunos - sedes monásticas, dirigidas por sendos pontífices llamados *shankaracharyas* que son los superiores de una red de monasterios extendida por toda la India y fuera de ella. Esta orden supuestamente fundada por Shánkara se llama *dashanami* o "de los diez nombres", porque se divide en diez ramas cada una de las cuales tiene un nombre distintivo, como "Sarásuati", "Puri", etc. A esta orden han pertenecido grandes pensadores y santos como Shridhara, Vidyaranya o Madhushúdana Sarásuati o, ya en nuestra época, maestros conocidos en todo el mundo como Suami Vivekananda y Suami Shivananda.

Conclusión

Así pues, en resumen, si hubiera que escoger un único representante paradigmático de la filosofía tal como se entiende ésta en el hinduismo, es decir, como sabiduría vital y experiencia mística de lo divino, pero que no por ello deja de lado la argumentación racional más sutil, el compromiso con el bien común y el arraigo fiel y creativo en la tradición, ese tendría que ser, sin duda alguna, Shánkara.

Lecturas recomendadas

Introducción al hinduismo: Flood, G., 1998, *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press; Sobre pensamiento indio: Glasenapp, H. von, 2005, *La filosofía de los hindues*, Madrid, Biblioteca Nueva. Traducciones recientes de *úpanishad*, *Brahmasutras*, *Bhagavadguita*: Agud, A., Rubio F., 2000, *La ciencia del brahman. Once upanisad antiguas*, Madrid, Trotta; Ilárraz, F.G. y Pujol, Ó., 2003, *La sabiduría del bosque. Antología de las principales upanisads*, Madrid, Trotta; Palma, D. de, 1997, *Badarayana: los Brahma Sutras*, Varanasi-Madrid, Índica-Etnos; Tola, F., 1999, *Bhagavad Gita. El Canto del Señor*, Madrid, Biblioteca Nueva; Introducciones al Advaita Vedanta: Deutsch, E., 1999, *Vedanta advaita. Una reconstrucción filosófica*, Madrid, Etnos; Nikhilananda, Sw., 1993, *Shankara: La ciencia del autoconocimiento (Atmabodha)*, Buenos Aires, Hastinapura. Texto de Shánkara: Tola, F., 1988, *Shankara: Las mil enseñanzas*, México, Premiá. Maestros contemporáneos: Nisargadatta Maharaj, 1988, *Yo soy Eso*, Málaga, Sirio (próxima reedición); Ramana Maharshi, 1994, *Sé lo que eres. Las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi*, Tiruvannamalai (India), Sri Ramanashram; Vivekananda, Sw., 1998⁶, *Gnana Yoga*, Buenos Aires, Kier.