

DESAPEGO Y SENTIDO DE LA VIDA EN LA TRADICIÓN ADVAITA DE LA INDIA

INTRODUCCIÓN

La rica tradición filosófica de la India tiene su origen en los Vedas, tal vez el testimonio literario más antiguo de la humanidad, considerado en la India revelación o “Sruti” (“sru”=“oir”) recibida de boca de los Maestros iluminados o “Rishis”. Los cuatro Vedas o “Samhita” (grandes compilaciones) son Rig-Veda, Yajur-Veda, Sama-Veda y Atharva-Veda. Hay que aclarar que ellos no agotan la literatura védica. Dentro de la tradición revelada encontramos también los Brahmanas, los Aranyaka o tratados forestales, y los Upanisads o fin de los Vedas. Numerosos aforismos conforman la tradición memorizada o “Smirti”, y tratados de diversa índole, por ejemplo de astronomía, completan la literatura de este período que va del siglo X a.C al siglo V a.C.

Se puede discutir que a esta tradición convenga el nombre de filosofía. En efecto, si entendemos por filosofía esa forma de reflexión que otorga predominio a la Razón y cuya historia habría comenzado en Grecia con el pensamiento socrático, y habría tomado un sesgo secularizante hasta desembocar en el estrecho concepto moderno de racionalidad, es evidente que no conviene hablar de filosofía al enfrentarnos a tradiciones como la de la India. Sin embargo, si por filosofía entendemos, en un amplio sentido, una ocupación reflexiva de las preguntas clave de la humanidad, en la que haya lugar para la pluralidad de perspectivas y para el mutuo enriquecimiento de ellas por medio de la discusión respetuosa, la tradición India ofrece, sin duda, un ejemplo del que tendríamos mucho que aprender.

Se trata de un legado filosófico ramificado en seis escuelas ortodoxas de filosofía o “darsanas” —las seis escuelas son: Vedanta, Mimamsa, Samkhya, Yoga, Nyaya y Vaisesika¹— y otras tres escuelas heterodoxas (Budismo, Jainismo y Materialismo de los Carvakas), que no aceptan la autoridad de los Vedas pero son incluidas dentro del hinduismo no como lo inevitable que hay que tolerar, sino en tanto puntos de vista dignos de ser discutidos y capaces de enriquecer la tradición. Ejemplo de esto son las influencias budistas en los *Upanisad* del período medio, las controversias que entre los siglos VII y IX tuvieron lugar entre lógicos metafísicos hindúes y budistas, y textos postvédicos de corte advaita enriquecidos por el Budismo como el Yoga Vasishtha.

Darsana significa “visión de la verdad”. Tal visión es una comprensión inmediata de la verdad, que le da prioridad a la intuición sobre la razón. Los seis darsanas serían así diferentes aproximaciones a esa verdad apoyada en un principio intuitivo y desarrollada con el apoyo de la razón. Estos puntos de vista respetan la autoridad de los Vedas y por tanto son escuelas ortodoxas de filosofía. Su apoyo en la autoridad no debe malinterpretarse como mero dogmatismo. El testimonio de los Vedas, en tanto testimonio de los sabios o Rishis, es un testimonio fidedigno que tiene origen en la experiencia misma de lo divino y por lo tanto constituye un medio válido para obtener conocimiento. Es interesante, pues, notar que mientras occidente

**MARGARITA
CEPEDA**

marceped@uniandes.edu.co

Universidad
Nacional
de Colombia

¹ Exposiciones de sus contenidos se encuentran en (Dasgupta 1963).



² Upanisad quiere decir “estar sentado al lado del Maestro con devoción”.

Margarita Cepeda

tuvo que endiosar la razón para liberarse de la autoridad dogmática en que decayó su religiosidad («¡ten el valor de valerte de tu propia razón!», tal es el lema de la Ilustración), en la tradición filosófica de la India hay desde el comienzo una gran claridad acerca de los límites de la razón. Su lema podría ser, parafraseando el lema ilustrado: «¡ten el valor de valerte de tu propia experiencia!», o en su defecto, y provisionalmente, de la experiencia del sabio.

Esto no quiere decir que el hinduismo no haya caído en desarrollos dogmáticos, como termina por suceder con toda religión. El Budismo, por ejemplo, surge precisamente como reacción a tales desarrollos. Por otra parte, el reconocimiento de la autoridad no demerita el importante papel de la razón en las escuelas filosóficas, las cuales evolucionan de manera peculiar: ellas surgen al tiempo, y su desarrollo consiste en que se van puliendo y precisando gracias al enfrentamiento crítico entre ellas.

En los Upanisads², textos que datan del siglo V a.C., encontramos el tipo de especulaciones que darán lugar a la escuela filosófica del Vedanta. Su mensaje ambiguo da lugar a interpretaciones dualistas y a interpretaciones no dualistas. A continuación seguiremos la línea de interpretación propia de la tradición “advaita” o “no-dual”.

Tal tradición puede resumirse en la famosa sentencia “eso soy yo”, en donde “eso” hace referencia a “Brahman”, el principio uno en que consiste la realidad. Más que una realidad que se pueda asir conceptualmente, “Brahman” es una experiencia inefable. En su intento de describirla, se habla de “Sat-Chit-Ananda”, lo que puede traducirse como “existencia”, “conciencia” y “plenitud”.

Se trata de una plena y conciente sensación de existencia, algo, guardadas proporciones, semejante a lo que queremos expresar cuando le decimos a alguien que su presencia nos hace sentir vivos. La diferencia, sin embargo, está no sólo en su intensidad, sino también en que en esta experiencia ya no hay un yo separado del tú sino la tranquila plenitud de la fusión con el todo, de la unidad absoluta que hace imposible y borra de una vez por todas el dolor de la separación. Es, pues, una sensación de estar vivos, pero es tan plena y completa que frente a ella cualquier otra sensación de existencia se devela como mera apariencia.

Así, pues, “Brahman” es la realidad verdadera, el puro ser. En cuanto ser puro, no tiene atributos: no es ni esto ni aquello (“neti-neti”), está libre de toda determinación, de toda limitación, de toda mutación. «No es vacío, ni forma, espectáculo ni espectador, no podemos decir que existe o que no existe. No tiene oídos ni ojos, ni lengua, y sin embargo saborea, ve y oye» (Ballesteros 1995: 66). Éste es un ejemplo de intentos de expresar lo que es Brahman siguiendo la fórmula “ni esto ni aquello”. Nótese cómo va de la mano con el intento de expresarlo en contradicciones. No está sujeto a condición alguna, está por encima del espacio y del tiempo, es infinito e incondicionado: es conciencia infinita.

No es la conciencia del yo que nos hace creernos existentes en cuanto nos identificamos con un ego aislado que se enfrenta al mundo. No es esta auto-conciencia que tiene lugar siempre que tenemos conciencia de algo separado, algo o alguien ajeno a la realidad del yo y externo a ella. Tal conciencia se devela para esta filosofía como meramente ilusoria, la trampa del sentido común a la cual se da el nombre de “Maya”,



el mundo de nombres y de formas que vela la realidad una de la conciencia, pues ¿es acaso realmente tan ajena a la conciencia esa realidad a la que damos el nombre de mundo? ¿No es acaso tal realidad dependiente de la conciencia? ¿Y si tal realidad no está separada de la conciencia, no conforma entonces una unidad con ella? ¿No es el fondo de la aparente separación entre sujeto y objeto esta realidad una?

Este fondo es “Brahman”, la conciencia no confinada a los límites del ego, no una conciencia de esto o de aquello, sino la conciencia como tal: la conciencia infinita, una realidad que para conocerla hay que serla. Este puro ser o conciencia infinita no es reducible a conceptos pues no puede limitarse, ni se enfrenta, por tanto, como objeto a un sujeto cognoscente. A “Brahman” no se accede en acto epistemológico alguno, sino por medio de una experiencia de la cual dan testimonio no sólo los “Rishis” de la India, sino los místicos de todos los tiempos, una experiencia inefable de felicidad completa, de plenitud absoluta, de realización total. Frente a esta experiencia del absoluto, lo que normalmente consideramos realidad resulta irreal, o mejor, una realidad relativa a la conciencia que la experimenta, o “Maya”.

“Maya” no es una realidad múltiple que haya surgido de la realidad Una como si esta última dejara de ser lo que es para transformarse en aquella. No se trata de dos realidades separadas: “Brahman” y “Maya”, sino de una única realidad: “Brahman”, que aparece como “Maya”. La relación entre ambas es descrita por Sankara, el más famoso intérprete del Vedanta, como una relación de superposición: allí en donde vemos y experimentamos “Maya”, diversidad, dualidad, oposición, separación, dolor, en realidad sólo hay “Brahman”, puro ser, conciencia infinita de plenitud, como cuando confundimos un inofensivo lazo con franjas rojas y negras con una serpiente cobra.

Cualquier sensación de diversidad es una mera proyección de la mente, de la conciencia reducida a los estrechos límites del ego. Así pues, la sentencia “Eso soy yo” expresa la identidad entre “Eso” y “yo”, de tal forma que el “yo” pierde todo peso en cuanto realidad separada y se descubre como lo que es: “Brahman”.

La frase muestra que allí en donde me estoy viendo como una realidad aislada del resto del mundo, allí en donde estoy considerando al mundo como independiente de mí, en realidad sólo hay conciencia una infinita. De acuerdo con el Vedanta Advaita, es el “Ego”, la identificación de la conciencia con la separación, la que da origen al sufrimiento, y por lo tanto liberarnos del sufrimiento es un asunto de conciencia. No tiene que ver con el vano intento de cambiar una realidad que consideramos independiente de nosotros mismos, sino con un cambio de conciencia que nos permita entender que dicha realidad es nuestra invención, que depende de nuestra mente y que se disuelve en felicidad sin límite cuando realizamos nuestro verdadero ser.

A continuación me ocuparé del sentido de la vida a la luz del Vedanta Advaita. La crisis del príncipe Rama, descrita en el primer capítulo del *Yoga Vasishtha*, “sobre el desapego”, me servirá para introducir problemáticamente la pregunta por el sentido de la vida (el Yoga Vasishtha es una obra advaita relativamente tardía que asimila también la perspectiva del Budismo Mahayana). La *Isa Upanisad* (una de las *Upanisad* más antiguas) me servirá para responderla a la luz del concepto de “desapego”, que, como intentaré mostrar, no es la renuncia dolorosa de lo que



Margarita Cepeda

nos es más caro, sino justamente el desprendimiento de la falsa realidad del ego, el encuentro con nuestro ser verdadero o “Brahman”, y por lo tanto con el pleno sentido de la vida, vida que desde la perspectiva habitual está condenada a caer en el sinsentido y la vacuidad.

EL SINSENTIDO DE LA VIDA Y LA PREGUNTA POR LA FELICIDAD

El primer capítulo del Yoga Vasishtha comienza con la pregunta por la liberación del sufrimiento, a la que le sigue el uso de un bellissimo recurso literario de historias dentro de historias, la última de las cuales es la historia de la liberación del príncipe Rama, que será tema del libro.

Esta narración comienza con la llegada de un sabio al palacio del rey Dasharatha, padre de Rama. El sabio pide al rey que le preste a su hijo para luchar contra unos peligrosos demonios... Por supuesto el rey es reticente y se niega en un comienzo, pues teme perder a su hijo. El sabio Vasistha, al notar la indignación de Viswamitra, aconseja al rey mandar llamar a su hijo. Pero el criado encargado de llamarlo les advierte de la extraña dolencia que Rama padece.

El joven Rama había vivido algún tiempo en la morada de su Gurú, y también se había ocupado en el palacio de las tareas propias de su rango. Luego se dedicó a peregrinaciones rituales por todo el país y algún tiempo después de retornar al palacio, experimentó inesperadamente un cambio de ánimo que tenía preocupado a su padre, el rey Dasharatha, quien advierte su delgadez, su palidez y su silencio. Es pues, la llegada del sabio Viswamitra la que da ocasión para que Rama intente expresar en público las reflexiones que provocan su estado de ánimo.

Es difícil entender qué es lo que le sucede al príncipe, pues ni él mismo lo sabe. El criado encargado de llamarlo describe la dolencia de Rama como un estado depresivo y suicida:

Cada día le encuentro más débil y demacrado. Ha perdido toda esperanza, no siente afición por nada ni busca distraerse de su obsesión; no ha sido hechizado ni ha enloquecido, pero tampoco está iluminado. A veces parece atormentado por ideas suicidas alentadas por sus pensamientos depresivos. Repite de continuo: ¿Cuál es el sentido de la riqueza, de los padres y de los amigos, qué utilidad tiene un reino, qué significa toda la ambición de este mundo? (Ballesteros 1995: 27).

Al oír esto, Viswamitra lo manda llamar, arguyendo que «su aficción no es resultado de la desilusión ni de una enfermedad nerviosa, sino el fruto de la sabiduría y el desapego hacia las cosas del mundo que conduce finalmente a la iluminación» (Ballesteros 1995: 28).

Más desconcertante que esta reacción, resulta la entrada del príncipe, descrita del siguiente modo:

al llegar ante su padre y los sabios que le acompañaban, los saludó cortésmente y ellos vieron con cierta sorpresa que la cara del joven resplandecía de tranquila madurez y no manifestaba síntomas de angustia. El joven príncipe parecía el excelso Himalaya en su inexpugnable claridad. Pese a su radiante juventud, caminaba con la majestad de un monarca sereno (Ballesteros 1995: 28).



En respuesta a la pregunta de su padre por su estado de ánimo, Rama da un largo discurso difícil de interpretar, por eso quiero empezar simplemente citando algunos apartes (vano intento, pues citar ya es interpretar). Rama abre el discurso con una serie de preguntas acerca del sentido de la vida:

¿Qué es lo que se entiende por felicidad y cómo puede conseguirse en este mundo a base de objetos que están en continuo cambio y degeneración? ¡Todos los seres en este mundo nacen para morir y mueren para volver a renacer! No veo ningún sentido en esta rueda sin fin [...] deambulamos sin rumbo por el espeso bosque desconsolador del mundo sensible. ¿Pero qué es este mundo? ¿Qué es lo que nace, crece y muere en él? ¿Cómo podemos poner fin al sufrimiento humano? (Ballesteros 1995: 28).

A continuación, Rama comienza una cruda descripción de la vida. Rama destaca el más oscuro fondo de la existencia que todos hemos experimentado por brevísimos o largos instantes de tiempo, siempre interminablemente eternos al vivirlos, y que luego ha sido cubierto por el velo de instantes más felices y ha sido tal vez olvidado por el letárgico estado de la cotidianidad (recuerdo, al hacer este comentario, el juego entre lo dionisiaco y lo apolíneo que Nietzsche trata espléndidamente en *El nacimiento de la tragedia*. También pienso en la experiencia de ser y de su olvido según Heidegger). Espero, con unas pocas citas, causar en ustedes la misma dura sensación de pérdida de sentido que las palabras de Rama provocan en mí. Comienzo, para resaltar la ambigüedad de sus palabras, con una cita parcialmente positiva:

Sólo vive realmente el que se esfuerza por conquistar el auto-conocimiento, que es lo único valioso que podemos alcanzar en esta vida [...] para el que carece de auto-conocimiento la mera existencia ya es una carga insoportable (Ballesteros 1995: 29).

Los dientes del tiempo roen sin descanso la cuerda de la existencia. La termita de la enfermedad destruye a los seres vivos por muy sanos que parezcan. La muerte está siempre acechando a la vida, como el gato está atento a los movimientos del ratón para saltar sobre él y despedazarlo (Ballesteros 1995: 30).

Sobre el sentimiento del ego y sobre la mente afirma el príncipe:

Todos los sufrimientos giran en torno al ego y en realidad es la única causa de la angustia. ¡Creo que este sentimiento es mi verdadera enfermedad! [...] Comprendo que todo lo que he realizado bajo el dominio de esa noción egoísta es absolutamente inútil y perverso. Mientras esté bajo la influencia del ego, no puedo ser feliz [...] también el ego establece sin fundamento alguno la trampa de la familia y las relaciones sociales, para capturar el alma ingenua en su implacable laberinto de compromisos y responsabilidades ficticias (Ballesteros 1995: 30).

Mi mente se muestra inestable como el viento. Nada le satisface ni contenta y cada día se siente más inquieta y trastornada. Por muchos objetos que consiga, la mente no puede alcanzar plena satisfacción, porque un colador no se puede llenar de agua [...] todavía estoy atado por los espesos nudos de la red del deseo tejida por la mente [...] Me siento zarandeado por la mente como una hoja seca arrastrada por el viento [...] Por más que pretendo cultivar el desapego [...] los deseos abortan mis intenciones [...] giro sin cesar en el inútil empeño de capturar lo que sólo puede hacerme sufrir [...] tan pronto [el deseo] nos eleva al cielo como nos sepulta en los abismos más profundos de la tierra; nunca se cansa ni deja de



Margarita Cepeda

agitarse, porque se apoya en el vacío de la mente. La luz de la sabiduría brilla unos instantes en la mente para volver a caer al momento siguiente en los brazos de la ilusión (Ballesteros 1995: 30-31).

También el cuerpo es para Rama una fuente de dolor:

Tanto si dura mucho como si su existencia es corta, resulta totalmente inútil. Está hecho de carne y de sangre, y condenado como ellos a la vejez y a la muerte [...] afligido por la ignorancia, es el hogar de la enfermedad, el campo de la angustia, el escenario de las versátiles emociones y el reino de los estados mentales más contradictorios (Ballesteros 1995: 32).

Las edades de la vida son igualmente causa del infortunio:

Incluso la infancia, esa parte de la vida que los ingenuos consideran más dichosa, está llena de amargura. Privaciones, caprichos, decepciones, incapacidad de controlarse a sí mismo, imprudencias y debilidad, son características de la infancia. [...] [el niño] se siente ofendido con facilidad, de repente se deja llevar por el enfado y rompe a llorar por cualquier bagatela [...] vive a merced de los demás [...] está expuesto a infinidad de peligros que le acosan sin cesar con miedos y fantasías irrazonables. (Ballesteros 1995: 33).

Al joven no le va mucho mejor, pues

[...] su vida se llena de ansiedad y deseos insatisfechos [...] efímeros instantes de placer son seguidos de largos períodos de angustia [...] aunque parece muy saludable desde el punto de vista físico, [la juventud] es muy negativa para la mente. En esta época, el hombre está tentado por el espejismo de la felicidad, y en pos de ella, cae en el infierno del sufrimiento [...] Más fácil es cruzar un océano que alcanzar la otra orilla de la juventud sin sucumbir a sus amores y odios irrefrenables [pero] si el joven está lleno de frustraciones, la edad madura las supera con creces. ¡Tan cruel es la vida! [...] la vejez invade todo el cuerpo y lo degrada hasta el ridículo a los ojos de los demás [...] El hombre viejo también siente deseos aunque no pueda satisfacerlos. Comienza a preguntarse: ¿Quién soy yo? ¿Qué debo hacer? Y cosas semejantes, cuando ya es muy tarde para cambiar de vida (Ballesteros 1995: 33-34).

Este relato pesimista sobre la vida llega a su clímax con la experiencia del tiempo, de la impermanencia, explícita o tácitamente presente en las consideraciones anteriores:

Las esperanzas del hombre son constantemente destrozadas por el tiempo [...] el tiempo crea los numerosos universos y después los destruye sin dejar huella [...] Es despiadado, insaciable, cruel, avaro e inexorable [...] Contempla los objetos de este mundo que maduran por el calor del sol y cuando están maduros, los engulle sin compasión (Ballesteros 1995: 35).

Y es justamente la experiencia de impermanencia la que lleva a Rama a captar la ilusoriedad del mundo que parece estable y permanente para la persona que vive en el engaño, como la rueda de un alfarero que, cuando gira a gran velocidad, parece que está quieta (*cf.* Ballesteros 1995: 37). Por consiguiente, a Rama este mundo y sus placeres le resultan incomprensibles. Él sólo desea permanecer en paz consigo mismo, y se pregunta cómo puede apartarse de este fantasma cambiante llamado mundo. No desea la muerte, ni la vida, sólo la libertad de todo anhelo. Siente compasión por el destino de los seres que caen en este pavoroso abismo de dolor, pero sigue



confundido, desorientado y perplejo. A pesar de su distancia frente al mundo, su mente no ha alcanzado reposo. Por eso Rama pide a los sabios que le enseñen el camino del auto-conocimiento, y formula muchas preguntas acerca de la felicidad que pueden resumirse en estas:

Es evidente que este mundo está lleno de dolor y de muerte. ¿Cómo puede convertirse en una fuente de alegría sin perturbar nuestro corazón? [...] ¿Puede alguien vivir en este mundo sin caer en las frenéticas corrientes del amor y del odio? Debe haber un secreto que permita vivir inafectado por la pena y el sufrimiento como el mercurio que no se estremece cuando se le acerca el fuego (Ballesteros 1995: 38).

Para terminar, Rama amenaza con suicidarse si los sabios lo consideran incapaz de comprender las respuestas a sus inquietudes vitales.

Lo que sigue es bien desconcertante:

Todos los que estaban en la corte quedaron impresionados por las luminosas palabras del príncipe [...] Ellos mismos, al beber el néctar de las palabras del joven Rama, sintieron como si se hubieran liberado de sus dudas y hubieran superado su propia ignorancia [...] muchos de ellos le aclamaron con sus voces inundadas de gozosa emoción [...] nadie que no estuviera lleno de desapego hacia las cosas, ni siquiera el preceptor de los dioses, habría podido elegir mejores palabras para expresarlo [...] Nos embargaba un sentimiento de felicidad que no podríamos superar ni siquiera en el cielo (Ballesteros 1995: 38-39).

Este inesperado final nos obliga a preguntar por qué si el estado de Rama es depresivo y suicida, los sabios reaccionan de esta manera. Tal vez hay algo que los sabios pueden ver en sus palabras y que nosotros no vemos. Tal vez hay algo que nosotros vemos en ellas y que ellos no ven... De cualquier modo, mi sensación frente a sus palabras sigue siendo de un pesimismo inigualable. Es verdad que las frases no propiamente alegres en torno al sentido de la vida van acompañadas de sabias afirmaciones, al menos a la luz del pensamiento advaita (me refiero, por ejemplo, a la importancia del auto-conocimiento y a la concepción del ego como única enfermedad). En este sentido, tanto el criado como el sabio Viswamitra parecen tener razón al mismo tiempo.

Es cierto que Rama no se encuentra en un estado de despecho. Su deseo de suicidarse no responde a la frustración y al deseo de venganza, no es la reacción ciega a sus deseos insatisfechos. Pero sí parece expresar una sinsalida... sinsalida que tendría lugar si sus múltiples inquietudes no encontraran respuesta. Pero aún le queda la esperanza de una respuesta. Rama percibe el sinsentido de la vida sin ser víctima de él, pero al mismo tiempo es aún su presa porque no le ve salida. Está, por así decirlo, en un estado intermedio. Pero nosotros, ¿dónde estamos?

Me temo que estamos lejos de la reacción de los sabios. Al menos a mí las palabras de Rama me producen una gran desazón. Sospecho que percibimos el discurso desde un lugar diferente a aquel desde el cual Rama lo da, y este lo da desde un lugar diferente a aquél en el que lo reciben los sabios.

Sin duda Rama describe la experiencia del sinsentido de la vida, o más exactamente, de la manera usual de vivir. Pero él ya no está involucrado del todo en esa manera de vivir. Ha tomado distancia. Se sitúa más bien como observador desolado de esa



Margarita Cepeda

rueda sin fin del sufrimiento, como formando y no formando parte de ella. En tanto forma parte aún, siente angustia, miedo, desespero. En tanto se distancia, siente cierta libertad. Sabe que la solución está en el auto-conocimiento, pero ignora cómo acceder a él. No es completamente ignorante, pues ha captado el carácter ilusorio de la existencia y está experimentando el desapego. Sin embargo, su desapego tiene un marcado sesgo negativo que para nosotros complica aún más las cosas. ¿Acaso podemos llamar fruto de la sabiduría a esta negación crasa de la vida?

Para nosotros, quienes confiamos en la posibilidad de una visión afirmativa de la existencia humana, la visión de Rama resulta casi inaudita. No somos receptivos a discursos que nieguen la vida y estamos prevenidos contra cualquier postergación de la felicidad. Queremos gozarnos la vida. Sin embargo, no podemos negar la desazón que nos produce el fondo de verdad de un discurso que nos deprime, si es que estamos identificados con esta existencia terrena que concebimos como lo real y esperanzados en que el tipo de vida que llevamos pueda darnos la felicidad, pero al mismo tiempo la visión de Rama nos mueve a reconocer lo vano de ese intento. Aun alguien menos optimista podría rechazar la actitud de Rama por considerarla una huída frente a la vida tal como es, con su alegría y su dolor. Pero aun él estaría de acuerdo en que el discurso nos abre el abismo del sinsentido, del gran escepticismo sobre esa búsqueda de la supuesta felicidad que se desenmascara en su vacuidad.

Además de esto, creo que aunque es fácil caer en la trampa de proyectar la propia reacción de desazón en Rama y declararlo un deprimido, una lectura cuidadosa nos muestra simplemente la claridad de Rama, anunciada en su apariencia, al entrar en escena. Si bien él no sabe cómo ser feliz, sabe al menos, y en esto nos lleva ventaja, cómo no se es feliz ni se puede serlo. Si bien no es feliz, al menos ha captado la causa del sufrimiento.

Tal vez es esto lo que alegra a los sabios. Ellos saben que a Rama sólo le falta un empujón, ellos ven lo que le falta por realizar a Rama y que de alguna manera está implícito en sus palabras. ¿Qué es esto? El texto de la *Isa Upanisad* me ayudará a contestar esta pregunta y a aclarar las inquietudes que ahora dejo planteadas. Por el momento las preguntas de Rama nos ofrecen algunas pistas.

En efecto, la pregunta acerca de cómo este mundo lleno de dolor y muerte puede convertirse en fuente de alegría nos obliga a desechar cualquier sospecha de postergación de la felicidad para el más allá y de desprecio de Rama por el más acá. Al mismo tiempo nos permite asegurarnos de que Rama se enfrenta cara a cara con ese mundo lleno de dolor y muerte sin negarlo, pero a la vez aspira, como nosotros, a convertirlo en fuente de felicidad. Le queda, pues, aunque no era fácil verlo después de su cruda presentación de la realidad humana, una esperanza de que la felicidad se encuentre aquí y ahora. ¿Pero cómo?

El único vislumbre que tenemos es su confianza en que el auto-conocimiento alberga la respuesta. También sabemos que Rama está experimentando el desapego, una cierta distancia frente a un modo de existencia que ahora él percibe como envuelto en la ilusión. Y si esa ilusión conduce sólo a un oscuro abismo, entonces el desapego puede indicar el camino de salida, la forma de permanecer inafectados

por la pena y el sufrimiento. Sin embargo ese desapego tiene un corte negativo que hiere de alguna forma nuestra pretendida afirmación de la existencia. ¿Puede acaso trocarse en plenitud a la luz del auto-conocimiento que sí poseen los sabios?

DESAPEGO Y PLENITUD DE SENTIDO

Para comenzar es importante aclarar el título de esta *Upanisad*. “*Isa*” denota en sánscrito la unidad que todo lo penetra, y es raíz de la palabra “Ishavara”, lo divino manifestado (cf. Martín 2001)³. Esta unidad es expresada en el primer verso de la *Upanisad* en cuanto divinidad presente en la manifestación cambiante del universo: «Todo lo que existe en este universo cambiante está en el seno de la divinidad. Sé desapegado, no ambiciones ningún bien» (Martín 2001: 123; *Isa* 1).

Sin haber aclarado aún en qué consista esta unidad entre el universo manifiesto y lo divino, el verso nos deja ante nuevas dificultades: ¿qué relación hay entre la primera afirmación de la metafísica no-dual, con los consejos prácticos que le siguen? ¿Cómo es este paso del plano ontológico al ético?

Para entender cómo lo uno puede implicar lo otro, es necesario empezar por la afirmación ontológica. Lo primero que hay que resaltar es que de entrada, la afirmación reconoce que el universo es cambiante, pero a diferencia de Rama, agrega que todo lo que existe en él está en el seno de la divinidad. ¿Qué quiere decir esto?

Si volvemos al título de la *Upanisad*, podemos traducir la afirmación diciendo que todo lo que existe en este universo múltiple es uno, o podemos parafrasearla apoyados en la comentarista Consuelo Martín (2001: 119)⁴ diciendo que todo lo que existe en este universo finito es infinito. Si volviéramos a la introducción de este trabajo, podríamos decir que lo que realmente es en este mundo de Maya es Brahman. Lo interesante es que aquí las oposiciones uno-múltiple, finito-infinito, Maya-Brahman, se disuelven y dan lugar a esta unidad. Veamos cómo lo expresa esta *Upanisad* más adelante:

El único inmóvil que es más veloz que el pensamiento, a quien los sentidos no pueden alcanzar, pues siempre les adelanta, el que permaneciendo en quietud sobrepasa a quienes corren, Aquel principio de la vida, fundamenta todas las acciones (Martín 2001: 125, *Isa* 4).

Es de notarse cómo este Uno intenta ser expresado justamente con la conciliación de opuestos (nótese cómo esta realidad se evoca por la conciliación de opuestos, saliéndose así del espacio de la lógica binaria que caracteriza nuestra mente. El lenguaje intenta borrarse a sí mismo (cf. Martín 2001: 117) en el intento de expresar algo que va más allá de toda conceptualización racional. De allí la insistencia en que aquello a lo que el advaita apunta no se llega con la razón sino con la intuición, pues se trata de una realidad holística. Dicho de otro modo, el hemisferio derecho la capta, el izquierdo no. Sin duda es más veloz que el pensamiento pues no puede ser atajado por la mente dual. Tampoco los sentidos lo alcanzan, pues éstos están volcados hacia un mundo diverso, no pueden agarrar la «unitotalidad de aquello que vibra en lo múltiple» (Martín 2001: 116), unitotalidad que es Principio de la Vida, no en cuanto origen de la cadena causal, primer instante del tiempo cronológico,



³ Hay que agregar que para el hinduismo Ishavara es el Dios creador, el ordenador y Señor supremo. Así pues, Isa (Isha) o su extensión Ishavara define la divinidad tanto en su aspecto immanente como trascendente. Esta unidad trascendente-immanente se expresa en la conciencia de los iluminados, aquellos que se realizan como encarnación de la divinidad. De Isha proviene el nombre Jesús, como sale a luz en el nombre “Issa”, dado a Jesús en el Korán, escrito en arábico. En griego, el nombre de Jesús es “Iessous”, en Inglés Jesús (pronunciado con I) y en arameo se pronunciaba “Eshu”. Para más información al respecto ver Yogananda (2004), en especial discursos 1 y 5.

⁴ «La Vida no es finita, pero la infinitud de la Vida está cubierta por lo finito».



⁵ La posibilidad de otra visión del cristianismo está sugerida en la nota 3.

Margarita Cepeda

lo que lo haría uno más entre muchos, sino como un principio ya siempre actuante en toda manifestación, aquello que constantemente la hace posible y la impregna, algo que se mueve y no se mueve, como ser que penetra todo devenir, lejano y a la vez próximo porque no es la multiplicidad cambiante a la que estamos atados, pero al mismo tiempo se da como uno en lo múltiple, tan cercano que es nuestro propio ser, pues no hay nada más allá de la conciencia indivisa de modo que se rompe la distinción yo-mundo, adentro, afuera: «Aquel que se mueve y no se mueve; está lejano y a la vez próximo; está dentro de todo y al mismo tiempo fuera» (Martín 2001: 126; *Isa 5*). Y con ello también la distinción entre Dios y mundo, lo divino y lo humano.

Ahora tal vez resulte menos incomprensible cómo el que todo esté en el seno de la divinidad pueda rimarse con que el universo sea cambiante. Aquí estamos muy lejos del pensar metafísico occidental que separó tajantemente “ser” y “devenir”, “uno” y “múltiple”, “finito” e “infinito”, y que reforzado con una cierta visión del cristianismo separó lo divino de lo humano⁵. ¿Pero cómo relacionar esto con lo que sigue?

Pensemos por un momento en las implicaciones prácticas del reconocimiento de Rama de la impermanencia de lo que llamamos real. Esto nos abría un abismo de sinsentido que parecía llevar en una dirección nihilista o en una dirección ultramundana, de desprecio del más acá y de postergación de la felicidad al más allá, dirección ésta última evasiva e incapaz de tomar en serio esa misma impermanencia. Sin embargo, aquí a la afirmación de tal impermanencia no le sigue esa pérdida de sentido, sino la plenitud de sentido, ya que todo existe en el seno de la divinidad. El eslabón entre lo ontológico y lo ético lo encontramos en el cuarto verso: «aquél Principio de la Vida fundamenta todas las acciones». ¿Por qué?

Porque TODO, no una cosa específica, una persona, una meta en la cual fijemos nuestra felicidad, está en el seno de la divinidad, es decir, está permeado de la plenitud del ser y por lo tanto no puede caer en la vacuidad del sinsentido. Rama ya reconoció el universo como Maya, ahora sólo le falta ver a Brahman en Maya, lo que necesariamente implica llegar al reconocimiento de que él no es Rama, sino Brahman, el camino de auto-conocimiento que bien había sospechado como salida, y que los sabios reconocen sin dificultad.

El sexto verso nos aclara mejor este supuesto salto al ámbito práctico (supuesto porque en realidad no hay tal salto de un plano a otro: la realidad ontológica es la ética, pues para comprenderla hay que serla): «aquél que ve todos los seres en el Ser, y al Ser en todos los seres, comprende y no rechaza nada» (Martín 2001: 126; *Isa 6*).

En efecto, si todo es uno, no hay amenaza alguna. Ya no hay quien mire desde la estrecha y recortada perspectiva del ego, ya no hay identificación posible con la separación. No hay un tú ni un mundo enfrentado al yo, no hay un mal enfrentado al bien. No hay nada a lo cual oponer resistencia, todo se integra en el ser, en todo se da su plenitud. Ahora tal vez resulte más fácil entender por qué la afirmación ontológica implica una actitud práctica, por qué a ella le sigue sin más el consejo “sé desapegado”: Si todo está en la divinidad, ¿por qué aferrarse a algo y rechazar el resto? «Elegir algo como independiente y quedarse atrapado en sus limitaciones es apego» (Martín 2001: 115). El desapego es, en cambio, una actitud integradora de



acogida, que no rechaza nada sino lo acepta todo por igual. Con ello se ha trocado en su contrario nuestra visión negativa de desapego como renuncia, como rompimiento de la relación con alguien o algo, visión que parecía reforzarse con la distancia de Rama frente a un mundo cambiante y sinsentido.

Desapego no es renunciar al mundo, o renunciar a los otros, a nuestros seres queridos, a nuestros quehaceres. Desapego no tiene que ver con romper los vínculos, sino con vivirlos de otro modo: en libertad. Sólo se es libre cuando no hay dependencia, y para que no haya dependencia el vínculo tiene que darse desde la plenitud, no desde la carencia. Por eso el consejo “sé desapegado” se sigue sin problemas de la plenitud ontológica, más aún, no se sigue de... como si fuera algo distinto, sino que es uno y lo mismo con ella. Por eso el desapegado «no tiene rastros de sufrimiento, es libre de mal, existe por sí mismo, y ordena todas las cosas hacia la perfección desde la eternidad», características que en una primera lectura del octavo verso parecen remitirse sólo a la realidad metafísica no-dual, pero que en una lectura más integral acaba fundiéndose con la ética⁶, puesto que divinidad y mundo cambiante, y por lo tanto divinidad y sujeto actuante, mundo cambiante y sujeto actuante son uno y lo mismo: una presencia plena que a nada teme porque nada necesita y por eso mismo es libre de toda adicción, «está contenta con cualquier cosa y llena de amor» (cf. *Bhagavad Gita* XII, 13,16,17,19)⁷, capaz de dejar ser sin forzar en la dirección de la particular conveniencia propia del ego. Como lo dice el *Bhagavad Gita*: «El que está satisfecho con lo que se le presenta, habiendo trascendido los opuestos, libre de envidia y equilibrado ante el éxito y el fracaso, aunque actúe no se esclaviza a los actos» (*Bhagavad Gita*, II, 22).

Esto nos permite entender el segundo consejo práctico contenido en el primer verso de la *Upanisad*, que en realidad es un aspecto del desapego y por lo tanto completa la unidad del verso: «no ambiciones ningún bien».

Este consejo es muy difícil de entender desde nuestra mentalidad calculadora, siempre orientada a un fin. Nuestra razón práctica es teleológica, se ha reducido a cálculo económico, a la búsqueda de medios adecuados para fines fijados según intereses particularistas. Tendemos a pensar que la felicidad consiste en alcanzarlos. ¿Acaso se nos pide que no actuemos? Y peor aún, ¿exige el desapego la renuncia a la felicidad?

No ambicionar ningún bien es estar por encima de la oposición entre bien y mal y por lo tanto librarse del temor de perder el bien y toparse con el mal. Es libre de temor el que nada desea (cf. *Bhagavad Gita* XII, 16). Como lo dijimos atrás, es actuar, no desde la necesidad sino desde la plenitud, y por lo tanto independizarse de los frutos de la acción, no atarse a ellos,⁸ no pensar que ellos nos darán esa felicidad que se aplaza en la interminable cadena teleológica de nuestros cálculos. Es vivir más bien la plenitud del ahora. Como, creo yo, diría Heidegger, el camino no es la meta, sino el caminar mismo, y quien camina así el camino encuentra la serenidad de la plena presencia que todo lo envuelve y unifica⁹.

Fieles al entrelazamiento de las imágenes cosmológicas con la práctica del vivir (expresión de Martín (cf. 2001: 127)) podemos decir que este actuar actúa desde el punto de equilibrio que se encuentra más allá de los opuestos y que vive la armonía y

⁶ «Él es omnipresente, puro, incorpóreo, sin rastros de sufrimiento, sin nervios, inmaculado, libre de mal. El que dirige el pensamiento, el que todo lo ve, todo lo trasciende y existe por sí mismo, ordena todas las cosas hacia la perfección desde la eternidad» [Isa 8].

⁷ Me baso en la traducción de Martín [1997].

⁸ «Si deseas vivir cien años, no hay otro camino para un ser humano como tú que el actuar sin buscar el fruto de la acción. Así la acción no te atarfa» [Martín 2001: 124; Isa 2].

⁹ Me apoyo en mi lectura de Klostermann [1986].



Margarita Cepeda

concierto que es la vida, porque «ordena todas las cosas hacia la perfección desde la eternidad» (Martín 2001: 127; *Isa* 8) y que, «permaneciendo en quietud, sobrepasa a quienes corren» (Martín 2001: 125; *Isa* 4). «Trasciende, Arjuna, los opuestos, supera los pares de opuestos, mantente equilibrado, libre de ambición y del deseo de seguridad. Y permanece lúcido y vigilante», le dice Krishna al devoto Arjuna en el Bhagavad Gita (II 45). Y añade: «Sólo tienes derecho al acto y no a sus frutos» (II 47).

Todo esto significa que en el fondo el genuino desapego es el desapego del ego, la superación de la identificación con la confinación y separación, cuyo enfrentamiento y resistencia a lo otro ocasiona sufrimiento; es una distancia frente a sí mismo que nos abre en todas las direcciones y en un movimiento de expansión sin fin, que a todas partes llega por igual y en todas partes se encuentra, de allí la analogía con la luz:

Luz, tú que eres la esencia de todo [...] dirige tus rayos que nos deslumbran, para que pueda yo contemplar esta verdad, la más bella que pueda contemplarse: la luz que está ahí en todas partes. Eso soy yo (Martín 2001: 131; *Isa* 16).

La luz, que es la luz de la conciencia sin límite, se da, permite ver lo múltiple del universo cambiante, pero al mismo tiempo deslumbra, no se muestra a sí misma de lo pura luz que es:

Por una máscara dorada está oculta la cara de la Verdad, descúbrela tú, ¡oh luminoso sol!, para que pueda verla yo que la amo (Martín 2001: 131; *Isa* 15).

Ver esa luz, como se sugiere en *Isa* 14, es descubrirse uno con ella, romper las cadenas del ego, la sensación de ser una individualidad aislada, lo cual sucede cuando se juntan los opuestos y se reconoce como el propio ser la unidad que todo lo impregna. Este es precisamente el camino del auto-conocimiento que aún Rama desconoce y que lo mantiene preso de la lógica de opuestos y por lo tanto a merced del sufrimiento. Él contempla el mundo en su finitud y relatividad, pero lo desgaja de su opuesto inseparable, no se da cuenta de que es la «extensión y expansión del absoluto inmóvil», por eso él mismo sigue concibiéndose «como un individuo aislado que nace y muere, lo mismo que todo lo que aparece en el tiempo» (Martín 2001: 118).

Esta visión unilateral nos dejaba ante dos perspectivas posibles: una que podríamos llamar ultramundana, la de la “consagración a lo inmanifestado” y el desprecio de este mundo manifiesto, o la de la “consagración a lo manifestado”, una perspectiva que pretende valorar en toda su dimensión este mundo de lo terreno, pero en realidad está absolutizando lo relativo y en su búsqueda de la felicidad no puede librarse finalmente del nihilismo. Por eso, se afirma en (*Isa* 12):

“Los que se consagran a lo manifestado penetran en ciega oscuridad. Y se adentran en una oscuridad aún mayor los que se consagran a lo Manifestado.

Y se propone en (*Isa* 14):

Quien conoce los dos en uno, lo inmanifestado y la disolución de lo manifestado, mediante la disolución traspasa la muerte y por lo Inmanifestado vive la inmortalidad.

Rama contempla la disolución de lo manifestado, su hundimiento en la vacuidad de la impermanencia, pero no la asume en toda su consecuencia. Aún no se ha dado

Desapego y sentido de la vida en la tradición Advaita de la India

cuenta de que ese hundimiento arrastra consigo a su ego o ser separado, y con ello lo devuelve a la unidad plena del ser.

Este conocimiento de dos en uno es la recta vía a la felicidad (Martín 2001: 132; *Isa* 18) a la que el sabio Vasishtha tendrá que conducir a Rama (entre tanto quedará claro que más que una vía que conduzca a la felicidad, la vida que vale la pena de ser vivida es ella misma una vida feliz). Para ello acudirá no sólo a un discurso exuberante cuyas palabras, borrándose a sí mismas, pintarán las más hermosas imágenes hasta hacer que «la conciencia infinita se trague la mente finita» (Ballesteros 1995: 144), sino también al Yoga¹⁰, ese gran legado de la India que en algo tan simple como lo es el vaivén de la respiración, descubrió la clave de la vida múltiple y una a la vez.

BIBLIOGRAFÍA

DASGUPTA, Surendranath.

(1963) *A History of Indian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

KLOSTERMANN, Vittorio.

(1986) *Der Feldweg*. Frankfurt am Main.

MARTÍN, Consuelo.

(1997) (Ed.) *Bhagavad Gita*. Con los comentarios Advaita de Sankara. Madrid: Trotta.

(2001) (Ed.) *Upanisad*. Con los comentarios Advaita de Sankara. Madrid: Trotta.

BALLESTEROS, Ernesto.

(1995) (Ed.) *Yoga Vasishtha*. Madrid: Etnos.

YOGANANDA, Paramahansa.

(2004) *The Second Coming of Christ*. Los Angeles: Self-Realization Fellowship.



¹⁰ El Yoga, aunque es una de las seis escuelas de filosofía de la India, es al mismo tiempo una vía práctica de auto-conocimiento seguida por todas ellas.