

TRATADO VEDANTA
SOBRE
LA LIBERACIÓN EN VIDA
(*Jivanmukti Viveka*)

Sri Vidyaranya Swami

Traducción, introducción y notas

Roberto Mallón Fedriani

Madrid, 2017

Colección IGNITUS

Tratado vedanta sobre la Liberación en vida

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los editores, autores y traductores.

© Traducción, introducción y notas: Roberto Mallón Fedriani

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

Pinos Alta, 49 – 28029 Madrid

Teléfs.: 902 400 415 – 91 314 55 99

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.sanzytorres.com/editorial

editorial@sanzytorres.com

Primera edición: Madrid, 2017

ISBN:

Depósito legal:

Impresión: Safekat, S.L.

OM
saha nāvavatu
saha nau bhunaktu
saha vīryaṁ karavāvagai
tejasvi nāvadhītāstu
mā vidviṣāvagai
OM śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ

¡Que Él nos proteja mediante la revelación de la Verdad!
¡Que nos ayude, mostrándonos los frutos del conocimiento!
¡Que con aguda inteligencia y potente energía podamos investi-
gar juntos!
¡Qué no haya disputas entre nosotros!
Paz, paz, paz.

(Katha Upanishad 2.3.19)

AGRADECIMIENTOS

Manifestamos nuestro agradecimiento a Javier Alvarado Planas, Catedrático de Historia de las Instituciones de la *Universidad Nacional de Educación a Distancia* (UNED), además de profundo conocedor de las doctrinas tradicionales basadas en la No-Dualidad*, por el apoyo editorial que nos ha prestado a fin de que se llevara a cabo la publicación de este texto. Igualmente al Maestro Advaita, Sri Ramakrishnan Swamiji (Dravidacharya), por sus muchas indicaciones y aclaraciones doctrinales.

* Ver: ALVARADO, J. “*Historia de los métodos de meditación no dual*”. Madrid: Sanz y Torres, 2012.

INTRODUCCIÓN

El texto que publicamos fue escrito en el siglo XIV de la era cristiana y es uno de los preferidos por los renunciantes (*sannyasin*) de la India. Su autor, un venerado maestro Vedanta que llegó a ser Jagadgurú de Sringeri, lo escribió después de “olvidarse” por completo del mundo y tras llevar una vida para nada apartada de las vicisitudes de su tiempo; prueba de ello es que Sri Vidyaranya fue ministro y consejero real del imperio Vijayanagara en India. Antes que ésta escribió otras obras vedánticas muy apreciadas, destacando sobre todo *Panchadasi*¹, un manual de iniciación para todos los que se aproximan al Vedanta Advaita y del que el presente *Jivanmukti Viveka* es considerado una continuación y colofón².

La Liberación en vida o *Jivanmukti* es en el contexto del Vedanta Advaita –y del hinduismo en general– el culmen de la perfección a la que puede aspirar el ser humano. Es la consecución del “Estado Supremo” por medio de la completa eliminación de la ignorancia (*Avidya*) que hace creernos individuos separados al ocultar la propia Esencia trascendente y única Realidad que en última instancia somos: *Brahman* (Ser/Sat, Consciencia/Chit, Felicidad/Ananda). Alcanzar el estado de *Jivan-*

¹ VIDYARANYA, S. “*Panchadasi*”. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

² En círculos académicos ha habido algún debate en torno a si el Vidyaranya de este *Jivanmuktiviveka* sea el mismo que el de *Panchadasi* o incluso si se trata del mismo autor en dos etapas distintas de su vida. El motivo de ello radica en que en *Panchadasi* se presenta una postura más cercana a la escuela más tradicional shankariana. Ver: FORT, Andrew. “*Liberation while living in the Jivanmuktiviveka*”. En: “*Living liberation in hindu thought*”. Sri Satguru Publications. Delhi, 2002.

mukti es liberarse de los ‘pares de opuestos’ (alegría-tristeza, agradable-desagradable, etc.); es carecer por completo de deseos; es la Paz Absoluta; es morar en esa Felicidad que es nuestra propia naturaleza intrínseca. El “liberado en vida” (*Jivanmukta*) queda totalmente libre de la esclavitud/apego a “todo lo que no es Real”, y queda liberado para siempre; no como el resto de seres –afirma Vidyaranya– que se “liberan” durante el período de disolución (*Pralaya*) de la Manifestación Universal para luego volver a otro estado de Manifestación. *Jivanmukta* es aquel que ha abandonado toda acción –sea secular o sagrada–. Es aquel que solo busca permanecer establecido en *Atman/Brahman*. El mundo fenoménico ha dejado de existir para él, en el sentido de mundo diferenciado de la Realidad Única: “para ‘él’, todo es *Brahman*”. No se ve afectado por el placer y el dolor; no hay “bueno” ni “malo”. Su mente reside en la calma absoluta. No se ve a sí mismo como “hacedor” (sujeto agente) porque no se identifica con el complejo cuerpo-mente. Es sabio, pero no lo demuestra. Piensa (está con todo su ser) por siempre en el Sí Mismo (*Atman/Brahman*), y cuando muere –a diferencia de los demás– no solo su cuerpo físico (*Sthula Sharira*) sino también el sutil (*Linga Sharira*) se disuelven para no volver a la manifestación jamás.

En este texto el autor expone un punto de vista aparentemente alejado de la ortodoxia originaria shankariana según la cual “solo el Conocimiento conduce a la Liberación (*Moksha*)”. Vidyaranya plantea un camino de realización espiritual consistente en una combinación entre el Conocimiento de la ‘Verdad Última’ expuesta en los Upanishad y otras Escrituras tradicionales (*Shastras*), y la práctica de determinadas técnicas del Raja Yoga de Patanjali; prácticas éstas que –vaya por delante– no se deben confundir con los ejercicios físicos propios del Hatha Yoga frecuentemente vulgarizado en estos tiempos en Occidente y que en muchos casos se enfoca como una mera terapia gimnástica de relajación. Según Vidyaranya, para alcanzar la Liberación en vida uno debe *realizar* interiormente la firme cer-

teza de que *Atman* y *Brahman* ‘son Uno’. Este Conocimiento se obtiene por medio de la escucha (*sravana*), la reflexión (*manana*) y la meditación (*nidhidhyasana*) sobre las enseñanzas de las Escrituras Sagradas impartidas por un maestro cualificado. No obstante, Vidyaranya plantea que “el Conocedor” (el *jñani*), aun cumpliendo con este objetivo, no logra por ello llegar al estado de “liberado en vida” (*Jivanmukta*). Vidyaranya pone como ejemplo el caso de Yajñavalkya quien, según se cuenta en la Brihadaranyaka Upanishad, a pesar de ser un Conocedor de *Brahman* era presa de su orgullo y de sus pasiones. Esto se debe según el autor al *Prarabdha karma*, esto es, el *karma* que provoca la existencia presente con su carga de “impresiones mentales” y “deseos latentes” (*Samskaras* y *Vasanas*), y que además es causa del surgimiento de la duda y el error sobre las Verdades Últimas recibidas del maestro. Vidyaranya plantea como método coadyuvante y necesario para la mayoría de los seres humanos en busca del Conocimiento Último, la práctica de determinadas técnicas del Raja Yoga con la finalidad de terminar con esos deseos latentes (*vasanaksaya*) y de destruir la actividad mental “egóica” (*manonasa*)³. Para Vidyaranya, a la vez que se adquiere el Conocimiento de la Verdad, se deben poner en práctica estas técnicas que nos explica detalladamente a lo largo del libro con profusas referencias a los textos védicos sagrados. No obstante, con el fin de evitar malentendidos, Vidyaranya insiste en que el Raja Yoga y el control de los sentidos que conlleva, no conduce de por sí a *Jivanmukti*. La tesis central que plantea Vidyaranya es que –salvo raras excepciones– el método de realización requiere de las dos cosas: la adquisición del Conocimiento que implica la discriminación de “lo Real”, y además la práctica de determinadas técnicas del Raja Yoga. Según Vidyaranya, el yogui sin Conocimiento puede incluso lle-

³ La “destrucción” temporal de la actividad mental y de los obstáculos que se oponen a la realización del Sí Mismo por medio de la concentración se conoce como *manolaya*. La “extinción/detención” permanente se denomina *manonasa*, y es el concepto al que continuamente se refiere Vidyaranya en este texto.

gar a obtener “poderes sobrenaturales” (*siddhis*) y alcanzar los “cielos más elevados”, pero no alcanzará la llamada “Liberación en vida” (*Jivanmukti*). El control mental no hace que el yogui (el practicante del Raja Yoga) sea por ello “mejor” que un Conocedor que actúa en el mundo, y esto es así así porque el yogui puede que llegue a alcanzar el “fundamento” (*Purusha*) del sujeto individual (*Jiva*) deteniendo la actividad de su mente y entrando en el estado de contemplación interior o *Samadhi*⁴, pero no por ello terminará con la “semilla de sus deseos latentes” que podrán despertar tan pronto salga de aquel estado y las circunstancias sean favorables a su surgimiento; en definitiva, no logrará “estabilizarse en la Suprema Identidad *Atman-Brahman*” –fin último del Vedanta Advaita–.

Los caminos del renunciante advaitín

Hechas estas consideraciones, a continuación intentaremos describir brevemente los distintos caminos que sigue el renunciante según expone Vidyaranya en esta obra. (Ver gráfico)

Ante todo es preciso señalar la importancia que la tradición vedántica otorga a la existencia –al menos en cierta medida inicialmente– de cuatro prerequisites (*sadhana chatustaya*) esenciales en el aspirante. Estos prerequisites se consideran “medios” que conducen a la Realización, y es por ello por lo que el aspirante ha de poseerlos ya en alguna medida antes de iniciar el Camino. Son los siguientes: 1. *Viveka*, o Discriminación. Consiste en la habilidad para discriminar entre lo eterno (*Brahman*) y lo que no es eterno (el mundo, las envolturas de *Atman*); entre lo Real y lo no-Real; entre lo que es el Sí Mismo y lo que no lo es. Es tomar consciencia de la ignorancia (*Avid-*

⁴ Si bien en muchas traducciones se ha utilizado la palabra “concentración” para traducir el término *Samadhi*, hemos optado por el de “contemplación”, que viene siendo el que más consenso ha ganado en castellano. Reservamos la palabra “concentración” para el concepto de *Dharana*.

ya) en la que estamos inmersos. Esta discriminación o *Viveka* es el punto de partida o cualificación esencial que conlleva las demás. Sin ella el aspirante será incapaz de comprender adecuadamente las enseñanzas. 2. *Vairagya*, o No-apego. Consiste en la existencia de un desinterés por los objetos del mundo, lo cual acompaña de manera natural a la progresiva discriminación (*Viveka*). Este desinterés o desapego debe ser “fuerte” —se dice— y permanente, no algo pasajero producto de las circunstancias. Ello no implica necesariamente el apartamiento físico del mundo ilusorio en el que cada cual está inmerso desde el nacimiento, sino que lo más importante es el desapego interior. 3. *Sampatti*, o las Seis Virtudes que se deben cultivar a fin de estabilizar la mente. Estas virtudes son el resultado progresivo de la discriminación o *Viveka*, y son las siguientes: (i) *Sama*, o actitud de tranquilidad, satisfacción, y paz mental. (ii) *Dama*, o capacidad de no dejarse dominar por la actividad de los órganos sensoriales (*Indriyas*) que continuamente arrastran la mente hacia los objetos exteriores. El control de los *Indriyas* puede obtenerse de distintas formas: por la propia discriminación o *Viveka*, por la fuerza de la voluntad, por la práctica de la retención de la respiración (*kumbhaka*) en el *Pranayama*, etc.; pero el control perfecto solo puede obtenerse por medio de la Discriminación ya que ésta conlleva un distanciamiento interior progresivo del mundo ilusorio y la consecuente identificación con lo Único Real: *Brahman*. (iii) *Uparati*; es la tranquilidad y sensación de plenitud que comporta la Discriminación. La progresiva difuminación del sentimiento del ego hace que la ignorancia (*Avidya*) natural desaparezca, y con ella la persecución del mundo (*Jagat*) irreal. (iv) *Titiksha*, o la aceptación, tolerancia y paciencia ante los acontecimientos externos que nuestro propio *karma* o *fatum* nos trae. (v) *Shradda*, fe en el gurú, o la certeza de que el camino que seguimos y las enseñanzas recibidas nos llevan por el camino correcto y nos conducirán a la meta final de la Liberación. (vi) *Samadhana*, o concentración de la mente en *Brahman* y en el gurú. 4. *Mumukshutva*, o nostalgia y deseos de Liberación (*Moksha*). Se trata de una intensa añoranza o de-

seo por obtener la Liberación partiendo de una firme convicción de que el apego al mundo ilusorio solo conduce al sufrimiento.

Hay que subrayar la importancia que tiene este “desapego” (*Vairagya*) en el camino vedántico, sin el cual la sola “sed de Conocimiento” resulta infructuosa. Por lo demás, el “desapego” respecto al mundo —resulta incluso obvio decirlo— es esencial de cara a que el individuo esté predispuesto a ser un “renunciante” del tipo o grado que sea. Pero no cualquier desapego... Se distinguen tres grados de desapego: “débil”, “fuerte” y “muy fuerte”, y se afirma que el grado que debe poseer el renunciante ha de ser al menos “fuerte”. El llamado desapego “débil” podríamos resumirlo en aquel que se siente cuando se sufren graves desengaños y pérdidas en la vida como por ejemplo la muerte de un ser querido, la pérdida de la reputación social, de los bienes, enfermedades, o cualquier otro acontecimiento vital que haga que el individuo se cuestione la futilidad de las muchas ilusiones y expectativas que había puesto en “el mundo” (*Jagat*). Este desapego “débil” tiene habitualmente un carácter pasajero, de modo que el ego con sus deseos de acción y de resultados (con carga *kármica*) reconstruye pronto nuevas ilusiones y esperanzas que le hacen continuar persiguiendo objetivos mundanos retomando así su camino *samsárico*. Cabe también la posibilidad de que en determinados casos estas experiencias puedan conducir a un replanteamiento profundo de los propios valores y creencias y ello constituya el inicio de una “búsqueda espiritual”. En este último caso el individuo habría dado un “salto” en su grado de desapego y podría pasar a otro superior. Ahora bien, no se debe entender que para llegar a un nivel de desapego superior (“fuerte” o “muy fuerte”) sea imprescindible sufrir este tipo de “traumas existenciales”, ya que según el Vedanta —y la tradición ortodoxa hindú en general— el ser encarnado, el alma viviente o *Jivatma*, porta en su cuerpo sutil (*Linga Sharira*) un *karma* o bagaje existencial previo de méritos o acciones virtuosas (*punya*) y deméritos (*papa*) que preexisten

determinando la manifestación o corporeización presente, y que de por sí le pueden situar en este mismo plano existencial, y ya de partida, en un estado de desapego elevado (“fuerte” o “muy fuerte”) respecto al mundo transitorio. El llamado “desapego fuerte” es el siguiente nivel. Aquí el individuo siente una profunda indiferencia respecto a los objetos de este mundo, si bien —se dice— aún lo conserva respecto al “más allá”, entendido en el sentido de una forma de trascendencia respecto a la existencia mundana “terrena”, y una preocupación respecto a los destinos póstumos “celestiales/infernales” que podrían estar esperando a ese “alma viviente” (*Jivatma*) transmigrante que aún cree que su esencia trascendente consiste en un “alguien” individual. Es en este momento cuando según la tradición el individuo advierte la necesidad de obtener una respuesta a los interrogantes trascendentales y se plantea seriamente la búsqueda de la Verdad Última, que en definitiva no es sino la búsqueda de *Brahman*. Por su parte, el llamado desapego “muy fuerte” constituye el nivel más elevado e implica a la vez la renuncia a los llamados “tres mundos”: “el de los hombres, el de los *manes* o antepasados, y el de los dioses”.

Volviendo al proceso que conduce a la renuncia o *sannyasa*, vemos pues que la ejecución en ésta y en existencias anteriores de acciones “puras” (*nitya karma*) y “meritorias” (*punya*) lleva a la “pureza del corazón” y a la receptividad necesaria hacia “lo divino”. Esto es lo que causa, por un lado, determinado grado de desapego (“fuerte”, al menos) respecto al mundo, y por otro una sed intensa por “conocer” y estudiar las Escrituras Sagradas (*Sruti* y *Smriti*) con el fin de entender cuál es esa Verdad Última. Es así como se llega al estado de “buscador” (*Vividisa*). El individuo se debe enfocar entonces en el estudio profundo de las Escrituras con la guía de un maestro cualificado siguiendo el método de la escucha (*sravana*), la reflexión (*manana*), y la meditación (*nidhidhyasana*). Aquí se abren dos posibilidades que vienen determinadas por las condiciones actuales de cada existencia individual (*Prarabdha karma*). Por un

lado el individuo puede optar por tomar los votos formales de *sannyasa* acudiendo a un Maestro que lo acepte en un *ashram* (una congregación de sabios vedantinos) siguiendo los rituales védicos prescritos, y comprometiéndose a seguir las prescripciones de forma de vida que ello implica: ruptura progresiva de los lazos familiares, celibato, renuncia a todo tipo de identificaciones o apegos (riquezas, hijos, etc.), recitar la denominada fórmula *Praisa*, renuncia a llevar a cabo acciones de carácter mundano dirigidas por el deseo de resultados, sobrevivir a base de limosnas, portar un cuenco para comer y beber, portar un bastón con forma de tridente, portar el cordón sagrado, rasurarse el pelo dejando solamente un mechón de pelo, vestir con dos trozos de tela, etc. Esta opción de “renuncia formal” o exterior se suele producir en la etapa de la juventud del individuo, esto es, en la etapa vital (*ashrama*) de *brahmachari* o “estudiante”; también en la última etapa o *ashrama* de la vida (*sannyasi*) en la que el ser humano se retira después de haber llevado a cabo todos los deberes propios de su condición. No obstante, la opción de la renuncia formal cabe planteársela en cualquier otro momento o fase vital. No se debe entender que esta “renuncia a la acción” que se adopta consista exactamente en un “no hacer nada”, sino que el mandato es el de “no hacer nada que no ayude al Conocimiento de *Brahman*” y a la consecución del propósito más elevado de la vida del ser humano: la Liberación o *Moksha*. El “renunciante formal” (*Vividisa sannyasin*) se olvida de los otros “propósitos vitales” (*purushartas*) que reconoce la tradición hindú y que sigue la generalidad (la satisfacción derivada del cumplimiento de los deberes de estatus social o *dharma*, la persecución de riquezas o *artha*, y la búsqueda del placer o *kama*), centrándose en la búsqueda de la Liberación o *Moksha*. Este renunciante buscador (*Vividisa Sannyasi*) que sigue el camino formal o exterior se pondrá bajo la dirección de su maestro quien será el que le conduzca hacia el Conocimiento a través de las enseñanzas de las Escrituras resolviendo todas sus dudas, aquilatando sus tendencias naturales, y afianzando progresivamente su discriminación.

La otra posibilidad es que “el buscador” que siente esta “sed de conocimiento” y un grado de desapego respecto al mundo al menos “fuerte”, se vea a sí mismo condicionado por los deberes que le presenta el despliegue de su propia existencia actual (su *Prarabdha karma*), y por ello, sintiendo la necesidad de cumplir con su propio *dharma*, continúe sumido en el mundo de la acción exterior guardando en su interior esa “semilla” que le impulsa hacia la Liberación. Esta “sed de conocimiento” le conducirá, antes o después, a la búsqueda de un maestro que le acepte y a seguir el adecuado método tradicional de estudio de los *Shastras* a fin de desarrollar su discriminación (*Viveka*). En este caso, el “buscador”, a medida que va profundizando en las enseñanzas va comprendiendo la ilusión en la que está sumido y adquiere progresivamente un mayor desapego interior (*vairagya*) respecto al mundo. El discernimiento (*viveka*) entre lo Real (*Brahman*) y el mundo ilusorio (*mithya*) va creando en él un creciente desapego y deseos de Liberación, de renuncia. No obstante, viéndose de algún modo como “atrapado” por su *karma* y sintiendo aún la obligación de cumplir con su propio *dharma* (*svadharma*) puede que no vea por el momento otra salida que la “renuncia mental”, la renuncia a la acción interesada, la renuncia a la acción llevada a cabo para la obtención de determinados resultados ansiosamente deseados (*naishkarmya-karma*). En este caso el individuo actúa en el mundo, pero teniendo la certeza interior cada vez más clara de que el ‘sujeto agente’ individual que se cree ser, así como los resultados perseguidos por sus deseos, son todos objetos transitorios y por consiguiente una ilusión creada por el poder macrocósmico de *Maya* y de su propia ignorancia del Ser eterno que verdaderamente Es, que “vive” en su interior, y que todo lo trasciende.

Hasta aquí –según describe Vidyaranya– estaríamos en el estadio del renunciante que aún es un “buscador”; en la renuncia “previa” o del “buscador” (*Vividisa Sannyasa*) como la denomina Vidyaranya. Siempre y cuando el proceso no se detenga, ambos tipos de “renunciantes buscadores” irán desarrollan-

do progresivamente su “desapego” por causa de la discriminación, y se irán acercando con ello al Conocimiento de *Brahman*. En el caso de los renunciantes formales o “exteriores” Vidyaranya expone una diferenciación entre ellos partiendo del grado de desapego alcanzado y de la forma de vida que lleve. Desde el “principiante” (sea deambulante: *bahudaka sannyasin*, o permanezca en una residencia fija debido a impedimentos físicos: *kutichaka sannyasin*), hasta aquellos con un desapego más elevado (caso del *hamsa sannyasin* y del *paramahamsa sannyasin*). A partir del grado de *hamsa sannyasin* ya no se desean ni siquiera “existencias” en los mundos celestiales, el nivel de desapego es muy elevado, hay control de los sentidos; no obstante aún no se habría alcanzado el Conocimiento de *Brahman* (se sigue siendo un “buscador”). Se afirma que a partir del grado de *hamsa sannyasin*, tras la muerte del cuerpo físico se logra la Liberación de forma diferida después de atravesar los distintos mundos celestiales y llegar al Cielo más elevado, el reino de la Verdad (*Satyaloka*), el reino de *Brahma* (*Brahmaloka*). El máximo “nivel” a alcanzar por el renunciante buscador (*Vividisa Sannyasin*) es el del llamado *Paramahamsa Sannyasin*. En este caso el grado de desapego es el más elevado posible. El *Paramahamsa Sannyasin* ha alcanzado ya el control completo de los sentidos y un grado de discriminación superior; ello le coloca en una situación en la que de forma natural surge el Conocimiento de *Brahman*.

Para aquel que sigue el camino de la “renuncia interior” (mental) a la acción interesada, este progresivo aumento de desapego puede producirse también a medida que su grado de ‘discriminación de lo Real’ se haga más profundo, de modo que puede de igual manera llegar a alcanzar el Conocimiento de *Brahman* en cualquier momento de su vida mundana. Como ya se ha dicho, el caso ejemplar de esta vía es el del rey Yajñavalkya del que se habla en la *Brihadaranyaka Upanishad*.

Llegados aquí Vidyaranya subraya que este “Conocimiento de *Brahman*”, que es la meta del *Vividisa Sannyasin* (el “re-

nunciante buscador”), se considera que aún es un “Conocimiento indirecto” (*aparoksha*), por lo que se hace necesario transformarlo en “Conocimiento directo” (*paroksha*). Dicho de otro modo, el Conocimiento al que llega el que completa la vía del “buscador” (*Vividisa Sannyasa*) no implica la estabilización en el propio Sí Mismo, en *Brahman*. Para lograrlo —sostiene Vidyaranya— se han de tomar los votos de “renuncia del Conocedor”; se trata ahora de la “renuncia madura” (*Vidvat Sannyasa*), tal y como la denomina el autor. Al igual que el rey Yajñavalkya, el Conocedor de *Brahman*, para llegar al estado de Liberación en Vida o *Jivanmukti* debe tomar los votos de *Vidvat Sannyasa* de manera formal —tal como se prescribe en los Vedas— y centrarse en la fijación permanente de su Ser en *Brahman* practicando el método de “destrucción de las tendencias mentales” (*vasanaksaya*) que aún tienden a brotar, así como el de la llamada “supresión o detención de la mente” (*manonasa*). Ambas cosas van unidas y se refuerzan una a la otra. Para ello, como hemos dicho, Vidyaranya defiende la necesidad de utilizar determinadas “técnicas” del Raja Yoga, que a partir de ese momento se convierten para este *Vidvat Sannyasin* en su “actividad” principal, pues ya ha alcanzado el Conocimiento. No obstante, Vidyaranya también encarece su práctica en el caso de los “buscadores” (*Vividisa Sannyasin*), si bien para estos tendrían un carácter secundario, debiéndose centrar por el momento en la adquisición del Conocimiento. La toma de los votos de *Vidvat sannyasa* conlleva determinado ritual, aunque en este caso los signos exteriores del renunciante (cordón sagrado, bastón, etc.) son secundarios, es decir, el cumplimiento con las prescripciones exteriores solo tienen para él un carácter recomendable, no obligatorio. Por ejemplo, se prescribe que debe portar un bastón, pero por otro lado se afirma que de no hacerlo no incumpliría ninguna norma, ya que el “bastón” que verdaderamente importa es el del Conocimiento —que ya lleva en su interior—. Es aquí cuando llegamos al estado del renunciante *Paramahansa* del que se habla en el último capítulo del libro; el de aquel que además de ser un Conocedor de *Brahman* es un

“yogui”, entendido esto en el sentido de un asceta que utiliza determinadas técnicas del Raja Yoga con el fin de detener sus procesos mentales y fijarlos en la Realidad única de *Brahman*. Únicamente cuando se ha llegado a la perfección de esta práctica es cuando, según Vidyaranya, se puede afirmar que se ha logrado el estado de *Jivanmukti*.

Muy probablemente los planteamientos anteriores –sobre todo los referidos a la necesidad de la renuncia formal al mundo en la etapa de “renuncia madura” (*Vidvat Sannyasa*) y “estabilización en *Brahman*” de cara lograr la “liberación en vida” – resultarán excesivamente ‘ortodoxos’ o radicales a los ojos de los seguidores de otras escuelas vedánticas (en especial las más modernas); mucho más ante la mentalidad y cultura Occidental actual en donde parece que todo debe estar siempre al acceso de cualquiera. Sabemos que este asunto referido a la necesidad de la renuncia formal (exterior) al mundo ha sido objeto de debate a lo largo de la Historia, y ello tanto dentro del Hinduismo como en otras Tradiciones, como por ejemplo la islámico-sufi. Hoy en día sigue siendo objeto de debate, si bien también es cierto que en el contexto tradicional actual del hinduismo las ideas de Vidyaranya están plenamente vigentes, al menos en las corrientes vedánticas más tradicionales que practican los a veces llamados “sabios de los Himalayas”. Esta obra se escribió hace más de seiscientos años, y además en un contexto cultural como el de India en el que el papel del *Sannyasin* dentro de la estructura social estaba perfectamente institucionalizado. Ahora bien, incluso aún hoy en día, la India es una de las pocas culturas en donde esta figura del “renunciante” sigue estando aún presente y es aceptada socialmente, por lo que los caminos de Realización más tradicionales siguen siendo aun relativamente viables. Nuestra intención con la publicación de este texto está lejos de pretender ‘cerrar’ al lector otras posibilidades de realización por el “camino vedántico”; solamente pretendemos dar a conocer una de las vías de realización que consideramos sigue siendo auténticamente tradicional. Este no es el lugar donde en-

trar en debate acerca de las distintas vías de realización espiritual existentes en la India⁵, y mucho menos sobre las distintas escuelas neo-advaita existentes hoy en día en Occidente, en donde la senda de la “Liberación” se presenta a nuestro juicio de una manera excesivamente simplista. Dejamos este asunto para la reflexión de cada lector y aprovechamos para recomendar un excelente estudio de Fort y Mumme⁶ en donde se analizan las maneras en las que las diferentes escuelas de la Tradición Hindú han concebido a lo largo de la Historia este excepcional estado del Ser que constituye el ideal del “Liberado en Vida” o *Jivanmukta*.

Estructura de la obra

La obra se divide en cinco capítulos.

El primero consiste en una discusión acerca de la renuncia (*sannyasa*), así como una exposición de sus distintos tipos. Se explica cuál es la naturaleza de la Liberación en Vida mostrando que en esencia consiste en la liberación de la esclavitud de las funciones mentales caracterizadas por el placer y el dolor asociados a la idea de acción (agente y sujeto de disfrute). Es aquí donde Vidyaranya subraya que son las impresiones o deseos latentes (*Vasanas*) los que han de ser neutralizados de cara a la Liberación.

El segundo capítulo versa sobre los tres medios para alcanzar *Jivanmukti*: Conocimiento, destrucción de los *Vasanas*, y disolución de la mente.

En el capítulo tercero es donde se describen los distintos métodos para conseguirlo a través de prácticas basadas en el

⁵ Otro de los asuntos más controvertidos entre de las distintas escuelas es el peso o importancia que se da al “Conocimiento” respecto a las prácticas “raja-yóguicas” o ascéticas.

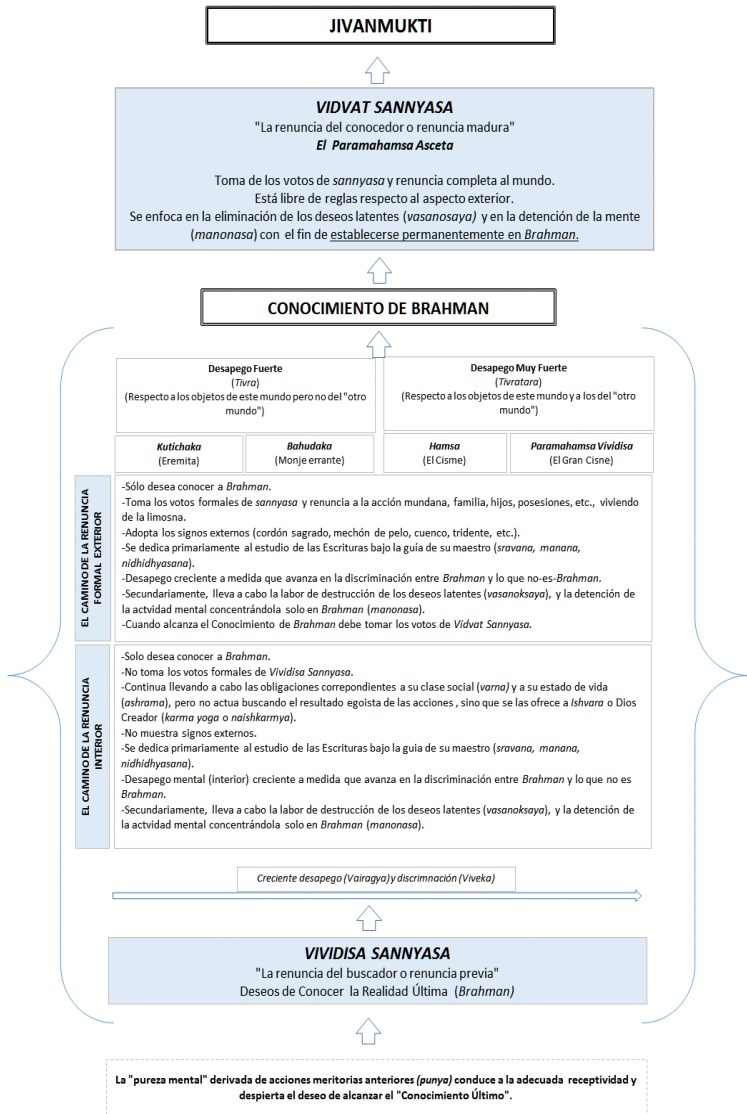
⁶ Ver FORT y MUMME: “*Living Liberation in Hindu thought*”. Ed. Sri Satguru publications. Delhi, 2002.

Raja Yoga. Se subraya allí que por “mente” ha de entenderse aquella función interna que correlaciona el sujeto agente —el “hacedor”— con la “cosa hecha” por medio de la falsa idea de la existencia de un “ego”. Esta idea es la que lleva a que el individuo conciba la ilusión de “lo mío” y “lo tuyo” y de este modo construya la idea de “mundo”. Se afirma que el objetivo es acabar con este sentido de separatividad. Cuando esto ocurre y el Ser se funde en la inmensidad inconcebible de la totalidad (*Brahman*) que carece de partes, entonces la mente queda disuelta para siempre y se alcanza la Felicidad Suprema.

En el cuarto capítulo se discuten cuáles son los propósitos de *Jivanmukti*; dicho de otro modo, qué finalidades tiene seguir este difícil camino de la Liberación en Vida.

Finalmente, en el capítulo quinto se describe qué es la Renuncia del Conocedor (*Vidvat Sannyasa*) y las características del estado del llamado “renunciante *Paramahansa*”, es decir, del renunciante que, como hemos dicho, tras haber alcanzado el Conocimiento se aparta por completo de toda acción y se enfoca en la supresión definitiva de todo *Vasana* residual y en la detención de la actividad mental que no sea la dirigida al establecimiento permanente en *Brahman*. Este *Vidvat Paramahansa Sannyasi* es aquel que finalmente se hace uno con el Gran Sí Mismo que es el centro “viviente” y fuente de Consciencia de todos los seres, Verdad Última cuya toma de consciencia y completa asimilación interior acaba con toda ilusión y proporciona la Paz y Felicidad eternas.

Roberto Mallón Fedriani



TRATADO VEDANTA
SOBRE
LA LIBERACIÓN EN VIDA
(Jivanmukti Viveka)

Sri Vidyaranya Swami

Capítulo 1

Sobre la evidencia escrituraria acerca de Jivanmukti

Invoco a Vidyatirtha⁷, Señor Supremo, el cual creó la totalidad del universo a partir de los Vedas que son su mismísimo aliento. Voy a tratar sobre la “renuncia previa” distinguiéndola de la “renuncia madura”⁸. La primera de ellas es la causa de la “liberación después de la muerte”⁹. La segunda es causa de la “liberación en vida”¹⁰.

Tal y como se establece en el Veda, la causa de la renuncia (*sannyasa*) es el sentimiento de disgusto hacia las cosas del mundo:

“El día que uno sienta una completa aversión por el mundo, debe renunciar.”

⁷ Maestro de Vidyananya. En India, el Maestro es visto como una personificación de *Brahman*.

⁸ La “renuncia previa” es la que se denominará a lo largo del texto “renuncia del buscador” o *Vividisa Sannyasa*. Se denomina previa porque implica, salvo –como veremos– en determinados casos tomar los votos de *sannyasa* antes de haber alcanzado el Conocimiento Último, y precisamente con este fin. La “renuncia madura” es la que llamaremos “renuncia del Conocedor” o *Vidvat Sannyasa*; en este caso la toma de los votos de *sannyasa* se produce una vez alcanzado ya el Conocimiento y con la finalidad de renunciar a todo para establecerse definitivamente en *Brahman* (Sí Mismo). El objetivo del “buscador” (*Vividisa*) es el Conocimiento Último, mientras que el del Conocedor (*Vidvat*) es la “realización”, es decir, el establecimiento permanente del propio ser en *Brahman*.

⁹ Esta liberación tras la muerte es la denominada *Videha Mukti* sobre la que se tratará extensamente más adelante.

¹⁰ O *Jivan Mukti*, que es propiamente el objeto principal de este estudio.

En los Puranas se pueden encontrar los estadios y divisiones de esta renuncia. La indiferencia o desapego (*vairagya*) respecto a los objetos del mundo puede ser de dos tipos: fuerte y más fuerte¹¹.

El desapego “fuerte” (*tivra*) conduce a la renuncia propia del estado de *kutichaka*, y cuando es posible, el renunciante opta por el estado de *bahudaka*¹². El desapego “más fuerte” (*tivratarā*) hace del renunciante un *hamsa*¹³ y cuando este estado madura le conduce al de *paramahamsa*, que es el camino real hacia la realización directa y la Liberación en esta vida (*Jivan-mukti*). El desapego “débil” es el que se da de forma temporal cuando se pierde un hijo, la esposa, las riquezas, etc., y consiste en un disgusto respecto al mundo y a sus bienes. El desapego “fuerte” consiste en la firme determinación de no tener ya más en esta vida hijos, esposa, riquezas, etc. El desapego “más fuerte” consiste en una gran aversión hacia la totalidad de este mundo cíclico de renacimientos. Con un desapego “débil” no puede haber renuncia (*sannyasa*) alguna¹⁴.

¹¹ Vaya por delante y desde el comienzo que la indiferencia o desapego (*vairagya*) respecto al mundo es el requisito esencial para cualquier forma de renuncia (*sannyasa*) de las que se van a describir a continuación.

¹² El *kutichaka sannyasin* es aquel que formalmente sigue el camino de la renuncia del buscador (*Vividisa Sannyasa*) y debido a algún impedimento físico o de otro tipo se ve obligado a residir en un mismo lugar. El *bahudaka sannyasin* es aquel que toma los votos de *Vividisa Sannyasa* y pasa la vida desplazándose de un lugar sagrado a otro sin tener residencia fija; es el “renunciante errante”.

¹³ *Hamsa* es “el que vuela como un cisne hasta el séptimo cielo”, es decir, el que va al mundo de *Brahma* o *Brahmaloka*, realiza allí la Verdad Absoluta y alcanza la Liberación. Alcanza la Liberación tras la muerte o *Videha Mukti*.

¹⁴ El gran maestro Swami Sivananda nos habla en su libro “Cómo obtener Vairagya” de los diferentes estadios o tipos de Desapego o *Vairagya*: “Hay cuatro estadios en *Vairagya*. (1) *Yatamana*: se trata de intentar que la mente no corra detrás de los placeres sensuales. (2) *Vyatireka*: en este estadio algunos objetos te atraen, y tú intentas eliminar los apegos y atracciones. Poco a poco se desarrolla el desapego

Cuando se da el desapego “fuerte”, son posibles dos tipos de renuncia en función de que el poder de locomoción se mantenga enérgico como para poder desplazarse de un sitio a otro, o no. En el primer caso se trata del renunciante *bahudaka*, en el segundo del *kutichaka*. No obstante, ambos son *tridentinos*¹⁵.

Cuando se da un desapego “más fuerte” son posibles otras dos formas de renuncia o *sannyasa*: *hamsa* y *paramahamsa*. La diferencia entre los dos tipos de renunciante radica en que el primero conoce la Verdad en *Brahmaloka*¹⁶, mientras que el

respecto a estos objetos. Después el desapego madura. Cuando algunos objetos te tientan y te engañan, deberás evitarlos implacablemente. Tendrás que desarrollar el desapego respecto a estos objetos tentadores, y ello deberá madurar. En este estadio eres consciente del grado de desapego que tienes respecto a distintos objetos. (3) *Ekendriya*: aquí los sentidos se mantienen quietos y están dominados, pero la mente tiene *Raga* (pasión) o *Dvesha* (odio) hacia los objetos. En otras palabras, la mente es ahora el único sentido que funciona independientemente. (4) *Vasirara*: es el estado más elevado de desapego o *Vairagya*; los objetos ya no son una tentación para ti. No son causa de atracción. Los sentidos están perfectamente en calma. La mente está también libre de *Raga* y de *Dvesha*, de atracciones y repulsiones. Entonces alcanzas la supremacía o independencia. Ahora eres consciente de tu supremacía. Sin *Vairagya* (desapego) no hay progreso espiritual posible. [...] Hay tres clases de desapego o *Vairagya*: apagado o débil (*Manda*), intenso (*Tivra*), y muy intenso (*Tivratara*). El desapego apagado o débil no puede serte de mucha ayuda de cara a alcanzar tu objetivo. [...] El desapego o *Vairagya* es lo opuesto a *Raga* o pasión. El desapego adelgaza la gruesa mente sensual. Vuelve la mente hacia adentro. Es la cualificación más importante del aspirante. Es el único medio de llegar a *Nirvikalpa Samadhi*. El desapego que nace de la discriminación es duradero y estable.” (SIVANANDA Swami. En: “How to get Vairagya”. The Divine Life Society, 1998).

¹⁵ Es decir, se trata de renunciantes o *sadhus* que portan un tridente, o tres bastones atados entre sí. Simbolizan la triple renuncia (al cuerpo, a la mente y al habla) y la concentración en Aquello que está más allá de los tres. Como se verá más adelante se hace esta puntualización para distinguir el ‘tridentino’ (*Tridandin*) del renunciante *Paramahamsa* que porta un solo bastón (*Ekadandin*).

¹⁶ *Brahmaloka* o también *Satyalo*. Es el Cielo de *Brahma*, el más elevado de los siete que reconoce el Hinduismo. Los *hamsa* que allí van tras la muerte no alcanzaron en vida la Liberación pero pueden allí hacerlo. De ahí que se haya hecho la distinción al principio entre la

segundo camino conduce a *Moksha* o a la Liberación completa en este mundo. El *hamsa sannyasin* realiza la Verdad Absoluta en *Brahmaloka*, mientras que el *paramahamsa sannyasin* consigue lo mismo aquí y ahora.

En la *Parashara-Smriti*¹⁷ se describen los deberes y acciones de estas variedades de renunciantes o *sannyasin*. No obstante, en este tratado solamente hablaremos sobre la modalidad del *paramahamsa sannyasin*.

Dentro de la categoría de los *paramahamsa sannyasin* se pueden distinguir dos tipos: el *paramahamsa* que busca el Conocimiento (*jignasu*), y el *paramahamsa* que lo ha alcanzado (*jñani*). De acuerdo con la escuela védica *Vajasaneya*¹⁸ la renuncia está prescrita incluso para el que es un buscador, y ello con el fin de obtener el Conocimiento.

“Los *sannyasin* que desean alcanzar ese *loka* (*Atma Loka*¹⁹) renuncian a su vida mundana.”

A continuación se desarrollará el significado de este texto con el fin de ayudar a aquellos que carecen de un entendimiento agudo.

“liberación tras la muerte” (*Videha Mukti*) y la “liberación en vida” (*Jivan Mukti*). Solo el renunciante *paramahamsa* que ya ha alcanzado el conocimiento y además sigue las disciplinas adecuadas –de las que se va a tratar en este texto– logra alcanzar la “liberación en vida” (*Jivanmukti*).

¹⁷*Parashara smriti*: se trata de un texto clásico que se presenta como un código de conducta destinado a los seres de la “Edad Oscura” o *Kali Yuga*. Según la tradición, Parashara fue nieto de Vashista y padre de Vyasa.

¹⁸ La llamada escuela o rama *Vajasaneya* fue fundada por el sabio Yajñavalkya. Sus enseñanzas se basan en el *Vajasaneya Samhita*.

¹⁹*Loka*: lit. “mundo”. Desde un punto de vista metafísico se trata de un “estado de ser”. *Atma loka*: es el “mundo” de *Atman*; el estado Supremo de identidad entre el propio sí mismo y el Sí Mismo Supremo o *Brahman*. Allí donde *Atman*=*Brahman*.

Hay dos tipos de mundos: *Atma Loka* —el mundo del Sí Mismo²⁰—, y *Anatma Loka* —el mundo de lo que *no* es el Sí Mismo—.

En el capítulo tercero de la Brihadaranyaka Upanishad se describe la triple naturaleza de *Atma Loka*:

“De hecho hay entonces tres mundos o *lokas*: el mundo de los hombres, el mundo de los manes²¹, y el mundo de los dioses. El mundo de los hombres solo se puede alcanzar por la procreación de un hijo y no por medio de ningún rito religioso; el mundo de los manes por los actos religiosos; y el mundo de los dioses por el Conocimiento.”

Allí también se describe el mundo del Sí Mismo o *Atma Loka*:

“Quienquiera que abandone este mundo (de los hombres) sin haber encontrado su propio mundo (*Atma Loka*), no disfrutará de ese mundo (*Atma Loka*) pues no tiene Conocimiento de él.”

Y también de este modo:

“Uno debe buscar este *Atma Loka*. Los esfuerzos no serán vanos para aquel que se entrega a sí mismo a ese *loka*.”

En otras palabras, esto significa que aquel que muere estando atado a la carne y a la sangre sin haber encontrado “su propio mundo”, es decir, aquel que muere sin tener plena conciencia de “Yo soy *Brahman*”, no es capaz de disfrutar de ese mundo. Nunca será capaz de liberarse del sufrimiento, de la ilusión y de otros males. Estará como muerto sin que el Sí Mismo Supremo (*Paramatman*) le haya sido conocido como su propio

²⁰ Sí Mismo = *Brahman/Atman*

²¹ El mundo de los antepasados o *pitrs*.

Sí mismo por causa de la separación producida por la ignorancia (*Avidya*).

La cita anterior también significa que los actos de aquel que está consagrado al mundo Real (al mundo de *Atman*) nunca fracasan en traerle éste o aquél resultado particular (como ocurre con los actos ordinarios de devoción), sino que le conducen a la Realización del Sí Mismo (*Moksha*), que es la suma de todo lo que se puede llegar a desear.

En el capítulo sexto del mismo texto también se dice:

“¿Para qué deberíamos estudiar? ¿Para qué deberíamos adorar a los dioses? ¿Qué vemos de bueno en tener hijos? Nosotros no vemos en ello nuestro verdadero Sí Mismo. Quien desea progenie va al crematorio, quien no, alcanza la inmortalidad”.

Así pues, las palabras “ese *loka*” indican claramente que *Atma Loka* es el objeto de deseo apropiado para un *sannyasin*, pues la palabra “ese” se refiere a *Atman* por ser este verso la conclusión de una sección cuyas primeras palabras hablan de *Atman* (“Este *Atman* es no nacido e incondicionado...”). *Loka* es aquello que se ve, se experimenta, se hace; y el verso en cuestión implica claramente que los *sannyasin* renuncian al mundo con el propósito de la Realización del Sí Mismo. Hay también una *Smriti*²² que dice así:

“Con el fin de lograr el Conocimiento de *Brahman* (*Brahma jñana*) el *paramahansa* debe reunir en sí mismo todos los medios necesarios, como la paz mental, el control del cuerpo, de los sentidos, y similares”.

Esta forma de renuncia que surge por el fuerte deseo de realización del Sí Mismo generado por el estudio de los Vedas y la

²² *Smriti* significa literalmente “recordado”, y como es sabido se refiere a todos los textos de la Tradición hindú atribuidos a los sabios. Por otro lado la *Sruti* se refiere a aquellos textos sagrados considerados productos de la “Revelación” y de origen no humano.

realización de otros actos religiosos –sea en esta existencia o en anteriores– se denomina “Renuncia del Buscador” o *Vividisa Sannyasa*. Esta renuncia es el medio para la consecución del Conocimiento de la Verdad Última (*Brahman*), y puede llevarse a cabo de dos formas:

(1) Renunciando a llevar a cabo todo tipo de actos con deseo (y que de lo contrario conducen a un nuevo nacimiento)²³.

(2) Tomando los votos sagrados y entrando en una orden (*ashram*) de renunciantes, una vez se ha sido aceptado. Para ello se han de llevar a cabo los debidos actos rituales (recitación

²³ Es el caso del que no abandona el mundo exteriormente y sigue realizando los deberes propios (*dharma*) de su estado de vida. A esta renuncia a los resultados de la acción se le denomina *naishkarmya*. Tal y como se indica en la Bhagavad Gita 3.4-5, la inactividad no libera de la acción, además de que no es posible. La acción desinteresada no significa pues renunciar a la acción (como a veces se malinterpreta) sino actuar libre y espontáneamente sin buscar obtener méritos personales ni los frutos o resultados. Es en términos más occidentales una forma de “sacrificio” de la propia acción dedicándosela a Dios (*Ishvara*). Aquellos que siguen este camino de búsqueda espiritual practicando esta forma de desapego (*vairagya*) por la vía de la renuncia mental y sin tomar los votos formales de *sannyasa*, pueden también alcanzar el Conocimiento Último (*Vidvat*) a través del estudio (escucha-*sravana*, reflexión-*manana*, asimilación-*nidhidhyasana*) de las Escrituras (*Shastras*) de la mano de un maestro. Cumpliendo de la manera más perfecta posible cada acción que la vida requiera, pero sin preocuparse si el resultado será satisfactorio para uno mismo o no, esta “acción desinteresada” –que se muestra ejemplarmente en el caso de Arjuna descrito en la Bhagavad Gita- junto con la progresiva adquisición del Conocimiento de la Realidad, va generando en el “buscador” un creciente “desapego” (*Vairagya*) hacia todo lo que “no-es-*Brahman*”. Se ve pues que la adopción de los votos sagrados y la entrada en una orden de renunciantes no es siempre el camino adecuado para todos los “buscadores”. Aquellos que siguen este camino de “renuncia en el mundo” pueden llegar a alcanzar la Iluminación y eventualmente (en cualquier momento de la vida) sentir la necesidad de dar el paso siguiente y renunciar por completo para establecerse en *Atman*.

de la fórmula *Praisa*²⁴, ayunos, etc.), y se han de adoptar las prescripciones exteriores en cuanto a apariencia (portar bastón, cordón sagrado, mechón de pelo, etc.) y en cuanto a forma de vida (mendicante apartado de todo interés o acción en los asuntos mundanos). Se dice que la recitación de la fórmula sagrada *Praisa* asegura al renunciante la realización de *Brahman* y el Conocimiento del Sí Mismo, así como que el renacimiento de su madre y de su esposa sea como varón²⁵.

En la *Taittiriya* y en otras Upanishad se habla de la renuncia:

“La inmortalidad no se alcanza por los actos, ni por la progeñe, ni por las riquezas, sino por la renuncia y solamente por la renuncia.”

Las mujeres también tienen derecho a este tipo de renuncia o *sannyasa*. Con el uso de la palabra *bhiksuki* –mujer mendicante– se muestra que, bien antes del matrimonio, o bien tras la muerte del esposo, las mujeres tienen derecho a *sannyasa*. En la *Caturdharitika* del *Mokshadharmaparvan*, se encuentra el diálogo entre Sulabha y Janaka en donde se concluye que –al igual que sus homólogos varones– las mujeres tienen derecho a subsistir de las limosnas, al estudio de las Escrituras que tratan de

²⁴ *Praisa* es una fórmula en la que el renunciante que toma los votos exclama: “yo renuncio a *bhurloka* (el mundo terrestre que se percibe con los sentidos), a *bhuvarloka* (región ‘entre la tierra y el cielo’; el espacio atmosférico habitado por seres semi-divinos), y a *suvarloka* (región entre el sol y la estrella polar, residencia de Indra).

²⁵ Es sabida la importancia que se da en la tradición hindú a nacer como ser humano y como varón, de cara a la adopción del camino espiritual. Hay que entender que el género es visto no como un impedimento *per se*, sino más bien como un obstáculo derivado de las condiciones psicofisiológicas naturales propias de cada sexo, así como de los roles sociales que tradicionalmente se asignan a cada uno de ellos. No hay que olvidar que hay y ha habido mujeres realizadas espiritualmente de la mayor talla espiritual (véase recientemente Anandamayí), y que en el camino lo más importante son los “méritos religiosos” (*punya*) acumulados.

la Liberación –Upanishad, etc. –, a meditar sobre el Sí Mismo en aislamiento, y a portar el *tridente* –símbolo de *sannyasa*–. En el mismo sentido, y siguiendo el argumento del *Devatadhikarana*, en el capítulo cuarto del libro tercero del *Sarirakabhasya*, se menciona el nombre de Vachaknavi y de otras mujeres al debatir el derecho de la viuda a *sannyasa*. Estas referencias sirven para demostrar el derecho de Maitreyi, esposa de Yajñavalkya, a conocer aquello que pregunta con sus palabras:

“¿Qué debería hacer con esas riquezas que no me conducirán a la liberación final? Dígame su santidad qué debería hacer yo a fin de liberarme de la muerte.”

El desempeño de los deberes característicos de las respectivas etapas de la vida (*ashramas*) no es incompatible con la renuncia mental a fin de obtener el Conocimiento –esto incluye el caso de los estudiantes (*brahmachari*), los cabezas de familia (*grhashta*), y los eremitas (*vanaprastha*) que por alguna razón no pueden adoptar los votos formales de *sannyasa*–. No escaseen las referencias a iluminados de este tipo en los Vedas, la *Smriti*, los Puranas, y los Itihasas, ni tampoco en la sociedad de estos días. El estado de *paramahansa* caracterizado por portar el bastón (*danda*), etc. y que se adopta con el fin de obtener el Conocimiento, no necesita más desarrollos por nuestra parte ya que los maestros anteriores han tratado ampliamente sobre el tema. Así pues, damos aquí por terminado el apartado sobre la Renuncia del Buscador (*Vividisa Sannyasa*).

*

A continuación trataremos sobre la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*).

Se denomina “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) a la que adoptan aquellos que han realizado ya la Esencia y han alcanzado la Verdad más elevada después de haber seguido correctamente el método de la escucha/estudio, reflexión y medi-

tación²⁶ sobre las enseñanzas de los *Shastras* impartidas por el maestro. Este fue el caso de Yajñavalkya. Fue así como Yajñavalkya -el más grande entre los instruidos- derrotó a Asvala y a otros en aquel famoso debate en donde estableció la Verdad de diversas formas y de manera convincente. Despertó a Janaka de diferentes formas al estado de renuncia suprema (*paravairagya*) a través de diálogos breves y también con extensos debates. Se propuso iluminar a su esposa Maitreyi, y con el fin de iniciarla lo más rápidamente posible en la Verdad, le manifestó su decisión de renunciar inmediatamente a la vida en el mundo. Tras haberla instruido, Yajñavalkya tomó los votos de *Vidvat Sannyasa*. Ambos episodios se describen respectivamente en el comienzo y en el final del Maitreyi Brahmana:

“De este modo, Yajñavalkya, a punto de aceptar la vida de *sannyasin*, dijo: “¡Oh Maitreyi! Voy a abandonar esta vida de cabeza de familia y a tomar el voto de *pravrajya*²⁷, pues en verdad ello conduce a la inmortalidad (Liberación final)”; diciendo esto, Yajñavalkya partió.”

En el *Kahola Brahmana* también se menciona esta forma de “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*):

“Habiendo realizado a *Atman* (Sí Mismo), los brahmanas se convierten en mendicantes abandonando los deseos de descendencia, riquezas, y cielos (otros mundos).”²⁸

²⁶ Recordemos al método de enseñanza tradicional vedántico consistente en el estudio de las Escrituras (*Shastras*) por medio de: (i) la escucha (*shravana*) de las enseñanzas contenidas en los textos sagrados junto con las explicaciones del Maestro, (ii) la reflexión (*manana*) sobre dicha enseñanza, y (iii) la meditación (*nidhidhyasana*) profunda y asimilación de los principios contenidos en las enseñanzas.

²⁷ Determinación de abandonar el mundo y adoptar la vida ascética.

²⁸ Ver: MARTÍN, Consuelo. En: “*La Gran Upanishad del Bosque (Brihadaranyaka Upanishad*”, 3..5.1. Madrid: Trotta, 2002.

No se debe entender que este texto upanishádico se refiera al primer tipo de renuncia (“renuncia del buscador” o *Vividisa Sannyasa*), pues las palabras “habiendo realizado” implican que hay una prioridad de la Realización antes de tomar los votos de *sannyasa*. Además, la palabra *brahmana* —que significa “conocedor de *Brahman*”— apoya esta interpretación. Tampoco se debe suponer que la palabra *brahmana* se utiliza aquí en el sentido de clase social o casta, sino que se utiliza en referencia a esa Realización de *Brahman* mencionada en la oración que precede a la que se está analizando, y que se alcanza por medio del estudio (*sravana*), la reflexión (*manana*) y la meditación (*nidhidhyasana*); si bien allí esto mismo se describe con los términos “aprendizaje, infancia y silencio”. Si se afirma que la palabra *brahmana* se refiere aquí al buscador pero aún dedicado al aprendizaje, etc., y que esta interpretación estaría apoyada por el texto que dice “de ahí que el *brahmana*, habiendo pasado el estadio de aprendizaje, debe mantenerse a sí mismo en la infancia”, nosotros afirmamos que esto no es correcto, pues la palabra *brahmana* se usa en el texto citado en relación al futuro estado del buscador; de no ser así el uso de la partícula *atha* (ahora) al principio del texto indicando la previa compleción de todos los medios necesarios para la Realización del Sí Mismo, estaría completamente fuera de lugar.

En la *Sharira-Brahmana* también se señala claramente la renuncia del buscador y la renuncia del conocedor:

“...Ellos se funden en el silencio conociendo—Lo; deseosos de esa ‘esfera’ ellos entran en *sannyasa*...”.

Esta “fusión en el silencio” se refiere al hábito de la contemplación y la reflexión, y esto solo es posible cuando no hay nada que distraiga la mente de ello. Así pues, con estas palabras lo que se indica claramente es la renuncia o *sannyasa*. Esto también ha quedado claramente establecido en la parte restante del texto:

“Se dice que los antiguos sabios no deseaban hijos al pensar: ‘¿qué conseguiremos nosotros a través de la descendencia cuya esfera no ha sido *Atman*?’ Ellos renunciaron a sus deseos de descendencia, de riquezas y de mundos, y vivieron de las limosnas.”

En este texto, las palabras “cuya esfera no ha sido *Atman*” significan que “aún no han realizado a *Atman*”.

Objeción:

En la cita anterior se plantea la sabiduría (la “fusión en el silencio”) como una motivación para el que está en el camino de la “renuncia del buscador”. Lo mismo puede decirse respecto a lo que se afirma en la frase siguiente. Por tanto, aquí no se está hablando sino de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*).

Respuesta:

No es así, ya que el fin de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) es el Conocimiento; y no se debe suponer que Conocimiento y sabiduría sean la misma cosa sino que –tal y como se dice en el texto: “Solo se llega a ser sabio (silencioso/*muni*) después del Conocimiento.”– la relación que tienen entre sí es la de causa-efecto.

Si lo que se sostiene es que la sabiduría no es sino el estado maduro del Conocimiento, y por tanto, como tal, el resultado de *Vividisa Sannyasa*, nosotros lo confirmamos, y es precisamente por esto por lo que decimos que este *sannyasa* resultante (*Vidvat*) es distinto del otro *sannyasa* que es el medio (*Vividisa*).

Así como un *sannyasin* que se encuentra en el estado de “buscador” debe llevar a cabo el estudio, la reflexión, la meditación, etc., a fin de realizar la Verdad Última, así el que se encuentra en el estado de “Conocedor” debe practicar la detención de la mente y la supresión de los deseos latentes (*Vasanas*) con

el fin de alcanzar *Jivanmukti* o la Liberación en vida. Trataremos sobre esto más adelante.

Si bien existe una diferencia entre estos dos tipos de renuncia, los textos de la *Smriti* los incluyen dentro de la categoría de *paramahamsa* y hablan de cuatro formas de renuncia: “...hay cuatro tipos de mendicantes...”. No obstante, es a través de la Jabala Upanishad como sabemos que dentro del tipo *paramahamsa* están incluidos tanto el primer tipo de renuncia (*Vividisa*) como el segundo (*Vidvat*). Allí Janaka pregunta a Yajñavalkya acerca de *sannyasa*, y éste le habla acerca de los deberes especiales que corresponden a cada uno de los estadios de la vida, para después hablar acerca de la “renuncia del buscador” (*Vividisa sannyasa*). Después, cuando Atri objeta que un *brahmana* sin el cordón sagrado no sería un *brahmana*, Yajñavalkya resuelve la cuestión diciendo que el verdadero cordón sagrado es el Conocimiento de Sí Mismo. Así pues, vemos que aquí la pertenencia a la clase de renunciante *paramahamsa* se determina por la ausencia del cordón sagrado exterior.

Siendo así, en otro *kandika* de la misma Upanishad que empieza diciendo “Los *Paramahamsas* son...”, en donde se citan los ejemplos de Samvartaka, Aruni, etc., y otros muchos Conocedores de *Brahman* (todas ellas almas realizadas que son *Jivanmukta*), se dice que los *Vidvat sannyasin*:

“...carecen de los signos externos del *ashrama*, no están atados por ninguna forma de conducta, y si bien no están locos, se comportan como si lo estuvieran.”

Y la forma de adoptar la “renuncia del Conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) signada por el báculo único (*Ekadanda*) se le prescribe a los tridentinos²⁹ del siguiente modo:

²⁹ Es decir, al *Paramahamsa sannyasin* que hasta ese momento en el que ya ha encontrado el Conocimiento aún era un *Paramahamsa* “buscador” o *Vividisa sannyasin*.

“Estos bastones, el cuenco de agua, la escudilla para pedir limosna y el cordón sagrado –todos ellos– han de ofrecerse a *bhurloka* (la tierra) recitando la fórmula ‘*aumbhuhsvaha*’”³⁰, después arrojarlos al agua y buscar el Sí Mismo”.

A continuación, se describe *Vidvat Sannyasa* –que es el fin de *Vividisa Sannyasa*, ya que ésta renuncia conduce a aquella una vez alcanzado el Conocimiento–:

“El *paramahamsa* es precisamente aquel que es como un niño recién nacido, cuya mente está libre de los efectos de los pares de opuestos, que carece de todas las posesiones, que está firmemente establecido en el camino de *Brahman* (en la Liberación final); aquel cuya mente está libre de todo deseo; aquel que, con el único fin de mantenerse vivo sin ninguna obligación, va a mendigar en el momento prescrito usando su vientre como cuenco; y va de un lado a otro, viviendo en cualquier lugar: en la casa de un paria, en un templo, en un pajar, bajo un árbol, en una alfarería, en una casa donde se mantiene vivo el fuego sacrificial, en la ribera de un río, en la cueva de una montaña, en un árbol hueco, en un lugar sacrificial junto a una fuente de agua; es aquel que va sin ningún esfuerzo, sin el sentimiento de ‘yo’ y ‘mío’, siempre meditando sobre el puro Espíritu, apoyado en el Sí Mismo Supremo, erradicando toda acción –sea buena o mala– y renunciando a su cuerpo con completo desapego.”

A partir del texto anterior queda determinado el estatus de *paramahamsa* en ambos casos. Si bien el estado de *paramahamsa* es válido para los dos tipos de renuncia, se debe admitir que existen diferencias entre ellos, pues poseen algunas cualidades que son opuestas. La distinción queda clara a través de las con-

³⁰ “Sea ésta una ofrenda al mundo inferior”.

sideraciones contenidas en la Arunika y la Paramahamsa Upa-nishad. El discípulo Aruni pregunta a su maestro Prajapati:

“¡Oh Señor! ¿Cómo puedo renunciar por completo a todas las acciones?”.

Aquí Aruni está preguntando claramente acerca de la renuncia a todas las acciones, es decir, acerca de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) y que consiste en portar el mechón de pelo, el cordón sagrado, en el estudio de los Vedas, en la repetición del *mantra Gayatri*³¹, y en renunciar a todo tipo de acciones. El maestro Prajapati le contesta dándole instrucciones de renunciar a todas las acciones diciéndole que:

“... se debe llevar el mechón de pelo etc..., tomar el báculo, el manto y la vestimenta de harapos...”

Y añade la siguiente prescripción:

“Debes bañarte en los tres *sandhyas*³², concentrarte en el Sí Mismo durante la meditación, y estudiar constantemente aquella parte de los Vedas llamada Aranyakas, es decir, las Upa-nishad”.

De este modo es como se prescriben los deberes especiales para el periodo de vida de *sannyasa* (*Vividisa Sannyasa*) que conduce al Conocimiento verdadero.

Cuando Narada pregunta sobre la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) con las palabras: “¿Cuál es el camino para los *yoguis*, los verdaderos *paramahamsa*?”, el maestro, el Se-

³¹ El *mantra Gayatri* está contenido en el Rig Veda: “*ombhurbhuvahsvah / tata saviturvareniyam / bhargodevasyadhimahi /dhiyo yo nahprachodayat*” (“meditemos en esa gloria excelsa del vivificante y divino Sol. ¡Qué él ilumine nuestra comprensión!”).

³² Los tres *sandhyas* son los tres momentos sagrados del día: la salida y puesta de sol, y el mediodía. Literalmente *sandhya* significa el punto de conexión entre dos periodos determinados. La prescripción parece estar referida al cambio del tipo de respiración que un asceta debe llevar a cabo en estos tres momentos del día.

ñor Prajapati –al igual que antes– prescribe la renuncia a todas las cosas diciendo: “... a los propios hijos, a los amigos, etc.”, y entonces dice que “...las vestiduras de harapos, el manto, y el báculo” son las únicas cosas que pueden conservarse para proteger el cuerpo y en beneficio de los demás, pero añade que portar el bastón es una mera convención y que no es algo que sea esencial para este estado ni por consiguiente algo que forme parte de las prescripciones de los textos sagrados. Ante la pregunta: “¿Cuál es entonces la condición esencial?”, la respuesta es:

“En verdad no lo es ni el báculo, ni cortarse el mechón de pelo, ni dejar el cordón sagrado, ni portar un simple manto; sino que la esencia verdadera de ello es el estado del *paramahamsa*”.

Con esto se está indicando que la ausencia del báculo y demás símbolos en esta forma de *sannyasa* no va en contra del espíritu de las Escrituras sagradas. Más adelante, al decir: “...ni el frío ni el calor afectan al *paramahamsa*...”, y “...vistiendo las ropas hechas del espacio que se extiende en las diez direcciones, él está más allá de las convenciones del saludo, etc.”, se muestra que el *paramahamsa* está absolutamente libre de seguir todas las normas y usos del mundo. Y para concluir el discurso, Prajapati describe este estado como aquel que es conducente únicamente a la realización de *Brahman*; lo hace cuando al final de la discusión afirma que el *Paramahamsa* tiene todos sus deseos supremamente satisfechos al haber realizado en sí mismo a *Brahman* –que es felicidad y luz siempre plenas– y experimentar de este modo la fuerza y significado pleno de la frase “Yo soy *Brahman*”.

A partir de todo lo expuesto queda claro que estas dos formas de renuncia (*Vividisa* y *Vidvat*) están separadas una de otra, siendo las características de cada una de ellas claramente opuestas entre sí. Esta distinción se subraya también en las *Smṛiti*:

“Hallando este mundo carente de significado, los buscadores que sienten dentro de sí mismos el mayor de los desapegos, renuncian a este mundo y toman los votos incluso antes del matrimonio. El *yoga* (el *karma yoga*) se caracteriza por la acción, y el Conocimiento se caracteriza por la renuncia; así pues, el sabio, asíéndose al Conocimiento como propósito y fin de la vida, renuncia a este mundo.”

El texto precedente de la *Smriti* versa sobre la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*), pero más adelante se habla de la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*):

“...cuando se llega a conocer ese eterno y supremo *Brahman* (o Sí Mismo), entonces el renunciante debe tomar solamente un bastón, abandonando el cordón sagrado y el mechón de pelo en la cabeza; debe renunciar a todo una vez ha realizado directamente al Supremo *Brahman*.”

Esta es la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*).

Objeción:

El deseo de Conocimiento puede surgir a partir del mero ardor del momento, como es el caso de aquel que está ansioso por aprender un arte o una ciencia. El deseo por aprender también se puede encontrar en aquellos cuyo conocimiento puede que no sea sino superficial, por más que alardeen de erudición. Sin embargo, ni en un caso ni en otro se ve que renuncien al mundo. Así pues, ¿qué se quiere decir aquí con “deseos de Conocimiento” y con “Conocimiento”?

Respuesta:

Así como la persona hambrienta no ve nada más que el alimento, y la demora en comer le resulta intolerable, así cuando surge un fuerte disgusto hacia las acciones y a sus resultados (al nacimiento y a la muerte), y aparece un fuerte deseo por el

estudio, etc., entonces es cuando “el deseo de Conocimiento” ha surgido. Este estado mental de gran deseo por el Conocimiento es lo que conduce al estado de “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*). El límite o alcance de lo que es este “conocimiento” o “aprendizaje” se define del siguiente modo en la Upadesa Sahasri³³ :

“El Conocimiento de la propia identidad con el Sí mismo puro que niega el concepto erróneo de la identidad entre el cuerpo y el Sí mismo, libera al hombre – incluso contra su voluntad– cuando este Conocimiento deviene tan firme como lo era su creencia anterior de que él era el cuerpo.”

En la Mundaka Upanishad (2.2.8) también se habla de ello de este modo:

“Cuando se percibe lo Supremo, «el nudo del corazón» se parte por la mitad, todas las dudas se destruyen y todo *karma* es aniquilado.”

El estado más elevado es el de *Hiranyagarbha*³⁴, no obstante incluso éste es inferior al que se refiere el texto anterior con la palabra «supremo» (es decir, a *Brahman*). El “nudo del corazón” se refiere a la identificación del intelecto (*buddhi*) con el Testigo siempre presente; identificación ocasionada por la ignorancia sin comienzo (*Avidya*). A esto es a lo que se le llama “nudo”, y está tan apretado como lo estaría un nudo ordinario.

Las “dudas que se destruyen” a las que se refiere el texto anterior son las siguientes: ¿El Sí Mismo es el Testigo o el

³³ Upadesa Sahasri (Las Mil Enseñanzas): se trata de un texto clásico de Sri Shankaracharya.

³⁴ *Hiranyagarbha* (también denominado *Ishvara*) es el aspecto de *Brahman* ya manifestado que constituye el conjunto de los cuerpos sutiles que se manifiestan en determinado ciclo cósmico (*kalpa*). Es el “huevo cósmico o germen de oro”. Ver: SHANKARACHARYA. *Sat-sloki*, sloka 58. En: “*Dieciocho Tratados Vedanta Advaita*”, Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2011.

agente? Si aceptamos que el Sí Mismo es el Testigo de todo, ¿entonces es *Brahman*, o no lo es? Si aceptamos que es *Brahman* ¿puede entonces captarlo el intelecto? Y si suponemos que esto es posible, entonces ¿consiste la Liberación en el simple conocimiento de este hecho?

El “*karma*” al que se refiere el texto es aquel *karma* que aún no ha fructificado en acción pero que espera hacerlo y es causa del nacimiento futuro del individuo³⁵.

Estas tres cosas: nudo, dudas, y *karma*, siendo el resultado de la ignorancia (*Avidya*), desaparecen con la Realización del Sí Mismo. En los textos de las *Smriti* se corrobora esto mismo:

“Aquel que no piensa de sí mismo como agente de las acciones y que su consciencia está clara, incluso si mata a la totalidad del mundo, nunca mata y no queda condicionado por ello.”

Esto lo podemos expresar del siguiente modo. Aquel Conocedor de *Brahman* cuyo ser, cuya naturaleza, cuyo Sí Mismo, no está oscurecido desde dentro por la identificación con el ego; cuya mente no está afectada por los objetos —es decir, que

³⁵ En el Hinduismo en general se distinguen tres tipos de *karma*: *Sanchita Karma*, es aquel generado por el conjunto de acciones realizadas en las existencias anteriores a la actual y que está aún por “fructificar” —por manifestar sus efectos- o bien comenzando a hacerlo. Una parte de este Karma se manifiesta en la existencia actual. *Prarabdha Karma*, es parte del karma también generado en existencias anteriores pero la diferencia es que este karma está constituido por los efectos de aquellas acciones que ya han “fructificado” y que por tanto se experimentan como acontecimientos en la existencia presente. *Kriyamana* o *Agami Karma*, es el karma que se va generando con las acciones que se realizan en la existencia presente y que por tanto va engrosando el *Sanchita Karma* a modo de semillas de acontecimientos futuros. El ser “liberado en vida” (*Jivanmukta*), que ha tomado consciencia de *Brahman*, por un lado “quema” con ello las semillas de su *sanchita karma* de modo que ya no fructificarán, y por otro detiene el proceso de su *Kriyamana* o *Agami karma* ya que por encontrarse realizado ya no desea nada más y no genera nuevo karma. Sin embargo, ha de agotar su *Prarabdha karma* en vida.

no tiene ninguna duda—, no está sujeto a la esclavitud por llevar a cabo ninguna acción, ni siquiera por el acto de destrucción de los tres mundos.

Siguiendo con el asunto en discusión, se plantea lo siguiente.

Objeción:

Bien, si es así como son las cosas, no tiene sentido tomarse tantas molestias por alcanzar la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*). Como el camino de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) conduce de por sí a la Realización de la Realidad Última e impide que se produzca un nacimiento futuro, y la parte que resta de la existencia actual ha de vivirse porque no hay otra forma de deshacerse de ella, entonces *Vidvat Sannyasa* no tiene utilidad alguna.

Respuesta:

No pienses eso. El fin de *Vidvat Sannyasa* es la Liberación en esta vida. Así como el primer tipo de renuncia (la “renuncia del buscador” o *Vividisa Sannyasa*) es necesaria para alcanzar la gnosis o Conocimiento, el segundo tipo de renuncia (la renuncia que lleva cabo el que ya Conoce, o *Vidvat Sannyasa*) es también necesaria para *realizar* este estado de Liberación en vida o *Jivanmukti*.

Objeción:

¿Qué es esta “Liberación en vida” o *Jivanmukti*? ¿Qué evidencias hay de que ello sea posible? Y si hay alguna, entonces ¿cómo se puede conseguir? ¿Qué tiene de bueno alcanzarla y realizarla —si se es que fuese posible—?

Respuesta:

A lo largo de su vida el hombre experimenta placer y dolor a través de las funciones mentales; su mente es la que hace que se conciba a sí mismo como agente de todas las acciones y sujeto de goce de sus frutos. Estas preocupaciones de la vida lo

esclavizan, pues estando lleno de ellas es incapaz de saborear la Felicidad –que es su propia naturaleza–. La “Liberación en vida” es liberarse de esta esclavitud.

Objeción:

¿Esta esclavitud se elimina del Testigo o de la mente? Si dices que del Testigo, entonces no se puede eliminar, puesto que la esclavitud desaparece de por sí por medio del Conocimiento de esa Realidad. Y tampoco se puede eliminar de la mente; esto sería imposible, ya que es algo inherente a ella. Eliminar el lazo de la mente con las acciones como agente es tan imposible de conseguir como eliminar la fluidez del agua o el calor del fuego. Nada de esto es posible pues estas características son consustanciales a dichas cosas.

Respuesta:

No es así, porque si bien no es posible eliminar dichas características por completo, en cambio sí que se pueden someter o neutralizar. Así como la fluidez del agua se puede contrarrestar añadiéndole tierra, y el calor del fuego con la ayuda de la bien conocida joya³⁶ o de un poderoso encantamiento, de modo similar todos y cada uno de los estados mentales se pueden neutralizar por la práctica del *yoga*.

Objeción:

Pero el *Prarabdha karma* se encargará de mantener el cuerpo, sus sentidos, etc. a fin de fructificar, y las experiencias de placer, de dolor, etc., no son posibles sin que la mente se encuentre en su estado adecuado de funcionamiento. Siendo así, entonces el *Prarabdha karma* impedirá que el Conocimiento destruya por completo la ignorancia y sus efectos. Así pues, como esta neutralización no es posible, entonces ¿por medio de

³⁶ Se trata de la joya *Shyamantaka* de la que se habla en los Puranas. Un rubí que perteneció al collar que portaba el dios Sol fue el que dio origen a la creencia en los poderes mágicos de esta gema.

qué se podría lograr esa felicidad—si es que fuese posible hacerlo—?

Respuesta:

No es así. La liberación en vida —es decir, el resultado de dicha neutralización— al ser de la naturaleza de la Felicidad Suprema no cesa de ser un eslabón de esa “cadena de necesidad” (*Prarabdha karma*) a la que te refieres. No obstante, no se debe suponer que por esta razón sea solo el *Prarabdha karma* el que nos lleve a alcanzar *Jivanmukti*, y que la libre acción de parte del aspirante no tenga nada que ver en ello. De no ser así si trasladásemos el mismo argumento al caso de la agricultura, del comercio y en general a cualquier actividad humana, entonces todas estarían paralizadas.

Objeción:

El *karma* es invisible por naturaleza y necesita de algunas ayudas visibles a fin de producir resultados. A menos que se adopten determinados medios no produce efectos; así pues, la agricultura y demás actividades requieren de la libre acción del hombre.

Respuesta:

¿Qué es lo que te impide aplicar la misma línea de argumentación también a *Jivanmukti*? Cuando en la agricultura etc., no se consiguen los resultados esperados a pesar de los esfuerzos humanos, debemos suponer necesariamente que hay un *karma* más fuerte que se opone a nuestros propósitos. Ese *karma* obstruye el camino creando obstáculos visibles, como por ejemplo la sequía. Estos obstáculos se contrarrestan por medio de una acción (un *karma*) que sea mucho más fuerte, como por ejemplo la realización del sacrificio *KaririIshti*, etc. Este *karma* elimina el obstáculo generando medios visibles y favorables, como lo sería en este caso la lluvia, etc. Tú, que eres un firme defensor de la “necesidad” (del *Prarabdha karma*), ¿piensas que es inútil la voluntad libre humana puesta en práctica a tra-

vés del *yoga*? Dicho de otro modo: no tenemos objeciones en aceptar contigo que si bien la necesidad o el *Prarabdha karma* es más fuerte que el Conocimiento, también hay que admitir que la práctica del *yoga* es más poderosa que el *Prarabdha karma*. Esto es lo que explica el que yoguis como Uddalaka, Vitahavya y otros ascetas tuvieran el poder de renunciar a sus cuerpos. Si bien un *yoga* como el que ellos pusieron en práctica³⁷ resulta imposible para el caso de seres mortales de corta vida como nosotros, en cambio no hay ninguna dificultad con ese otro *yoga*³⁸ que consiste en la estabilización de las funciones activas de la mente, tales como el deseo, etc.

Si no se acepta el poder que tienen los esfuerzos humanos conforme a los textos sagrados (*Shastras*), entonces todos los esfuerzos que van desde el diagnóstico de la enfermedad llamada ignorancia (*Avidya*) hasta la misma Liberación (*Moksha*) serían sencillamente inútiles. Si bien el esfuerzo libremente ejercido a veces no consigue los resultados perseguidos, ello no es prueba de la futilidad de toda acción libre en general. Si no fuera así, todos los reyes derrotados deberían deshacerse de la totalidad de sus caballos, elefantes y hombres que componen sus fuerzas armadas. Teniendo todo esto en mente, Ananda-bodhacharya dijo:

“...nadie deja de comer por temor a una indigestión, ni deja de cocinar por miedo a los mendigos, ni tira la cama por miedo a que aparezcan piojos...”

El poder supremo que —conforme a los textos sagrados— tiene el libre esfuerzo se lo expone claramente Vashista a Rama en el texto del Yoga Vashista que empieza diciendo:

“¡Oh hijo de Ragus! Todo en este mundo se puede conseguir por medio de la acción libre, acompañada de un esfuerzo bien dirigido.”

³⁷ Se está aquí refiriendo a las cimas de la práctica del Hatha Yoga.

³⁸ El Raja Yoga.

“Todo” significa progeñie, riquezas, morada celestial, el mundo de *Brahma*, etc. “Acción libre” significa la acción del agente consistente en actos tales como el sacrificio realizado para engendrar hijos, los que se realizan en la agricultura y en el comercio, el sacrificio de *jyotistoma*, la devoción a *Brahman*, etc.

Y continúa Vashista:

“La acción libre se divide en dos categorías: aquella cuya realización está prescrita en los textos sagrados, y aquella que va en contra de los textos sagrados (se prohíbe). La primera conduce a la felicidad suprema, la segunda al mal supremo”.

Por “acción que va en contra de los textos sagrados” se quiere indicar el adulterio, el latrocinio, etc. Y por “acción prescrita en los textos sagrados” la observancia de los ritos diarios y ocasionales etc. El “mal” son los Infiernos, y “el bien” son los Cielos etc.; y de éstos, el más elevado, es el de la Liberación (*paramarta*): el Bien Supremo.

Vashista: “Las buenas cualidades, como el estudio de los *Shastras*, la compañía de hombres buenos, etc., se adquieren por medio de la práctica adecuada desde edad temprana; estas cosas, acompañadas de los esfuerzos, dan lugar a buenos resultados.”

La práctica “adecuada” significa “plena y correcta”. Por “cualidades” (*gunas*) se debe entender “teniendo las cualidades” o “junto con las cualidades”. “Da lugar a buenos resultados” significa que lleva a la “felicidad o emancipación final”.

Sri Rama: “¡Oh sabio Vashista! Las impresiones de mis acciones anteriores (*Samskaras/Vasanas*) me conducen hacia cualquier acción. Al ser yo completamente impotente, tengo que cumplirlas.”

“Impresiones” (*Samskaras/Vasanas*)³⁹ se refiere a los buenos y malos deseos que están en el individuo.

Vashista: “¡Oh Rama!, respecto a esto (a la dependencia de tus acciones anteriores) necesitas emplearte a ti mismo, y con tus propios esfuerzos alcanzarás la Felicidad eterna. No hay otra manera.”

Dicho de otro modo, como estás sujeto a las impresiones de tus acciones pasadas, para deshacerte de esta atadura debes tomar la iniciativa con pleno entusiasmo a fin de poner todos tus esfuerzos –físicos, mentales y verbales–.

Vashista: “Los deseos son de dos tipos: buenos y malos. ¡Oh Rama! ¿Cuáles de ellos se dan en tu caso? ¿Pertenecen a los dos tipos, o a alguno de los dos?”

La alternativa que se plantea es que sean los dos –los buenos (*dharma*) y los malos (*adharma*) –o bien uno de los dos, y entonces la pregunta es: ¿si no los dos, entonces cuáles de ellos? ¿Los buenos, o los malos?

Vashista: “De entre ellos, si estás conducido por los buenos deseos, entonces –y solo por ese camino– alcanzarás aquel estado eterno en un tiempo no muy largo.”

“De entre ellos” (*tatra*) significa “de entre las alternativas”; *tat* significa “entonces”. “Solo por ese camino” significa por medio de las acciones a las que conducen los buenos deseos,

³⁹ Los *Vasanas* son las también llamadas “tendencias latentes” que inducen a la acción y que son resultado de los *samskaras* (literalmente: “impresiones mentales”). Mientras el Ser continua atrapado en la ignorancia o *Avidya* estos *samskaras* quedan “registrados” tras la ejecución de cualquier acción. Este “registro” está constituido por acciones realizadas tanto en esta existencia como en anteriores, e inducen en el *Jiva* deseos y tendencias (*Vasanas*) hacia la ejecución de actos nuevos que a su vez vuelven a generar nuevos *samskaras*. Es así como el *Jiva* continúa “dando vueltas” en la rueda del *Samsara*.

sin ningún otro esfuerzo en otro sentido. Y “estado eterno” significa Liberación.

Vashista: “Pero si son los malos deseos los que te están llevando a tener dificultades, entonces pertenecen a nacimientos previos y debes esforzarte por eliminarlos.”

El “esfuerzo” al que se refiere aquí es la observancia de los ritos religiosos prescritos en los *Shastras*, los cuales son capaces de contrarrestar la fuerza de las malas impresiones mentales. Y esta fuerza se debe dominar con los propios esfuerzos, no por medio de otros hombres, como si se tratase de enviar un ejército a una batalla.

Vashista: “Los deseos, al igual que los ríos, fluyen por cursos unos buenos y otros malos, y se deben conducir por los buenos por medio del propio y libre esfuerzo.”

En el caso de que estén presentes ambos tipos de deseos, los buenos no necesitan ninguna guía, pero los malos deben ser sustituidos por los buenos por medio del esfuerzo y los métodos prescritos en los *Shastras*.

Vashista: “¡Oh, grande entre los poderosos! Si tu mente está apegada a las malas impresiones, entonces tráela hacia el buen camino por medio de poderosos esfuerzos.”

Las “malas impresiones” se refieren a deseos como los de robar, de adulterio, y similares. El “buen camino” se refiere a la meditación sobre el mensaje de los *Shastras*, en algún dios, y a cosas similares. El “esfuerzo” se refiere –lógicamente– al libre esfuerzo.

Vashista: “Cuando se aparta la mente del mal, entonces recurre al bien (y también puede ocurrir al revés). La mente es como un niño; debe ser disciplinada rigurosamente.”

Al igual que a un niño se le impide comer tierra y se le induce a comer fruta, o se le impide que coja perlas, joyas, etc., y se le deja jugar a la pelota, con muñecas, etc.; de modo similar, con la ayuda de las buenas compañías es posible apartar la mente de las malas y de los objetos que no la conducen a su verdadera felicidad.

Vashista: “Podemos controlar al niño –nuestra mente– muy fácilmente por medio de la suprema ecuanimidad consistente en la serenidad de los sentimientos (la persuasión, el consuelo, las caricias, etc.). Sin embargo, si recurrimos a medidas más fuertes no conseguiremos el efecto deseado tan rápido, sino de forma gradual.”

Hay dos maneras de domar un animal obstinado. Una es acariciándolo y atrayéndolo con hierba fresca, y la otra reprendiéndolo y atizándolo con una estaca. Con el primer método se logra que el animal se pare de inmediato, pero con el segundo el animal empezará a correr de un lado a otro resistiéndose y sólo conseguiremos dominarlo de forma gradual. Del mismo modo, la ecuanimidad de los sentimientos consistente en mirar con los mismos ojos a los enemigos y a los amigos, es el método fácil de someter la mente. El otro método, el consistente en *Pranayama*, *Pratyahara*⁴⁰, etc. es el más difícil. Por medio del primer método –el del *yoga* sencillo– la mente se puede someter pronto, pero con el segundo –el del *yoga* difícil– no se puede someter con facilidad, y por tanto se debe llevar a cabo de forma gradual.

Vashista: “¡Oh destructor de enemigos! Cuando por la práctica del método suave antes descrito surjan buenos deseos en tu mente, sabe que entonces tu estudio ha dado sus frutos.”

⁴⁰*Pranayama*: técnicas de control de la respiración. *Pratyahara*: la interiorización de las funciones mentales o la abstracción/ apartamiento de los sentidos respecto de sus objetos exteriores.

Cuando por la práctica del “método suave” del *yoga* surgen los buenos deseos: se debe entender que el estudio ha dado su fruto, y no por ello se debe suponer que el fruto no pueda aparecer en un corto periodo de tiempo.

Vashista: “Incluso si tienes dudas, continua con la práctica a fin de adquirir buenas impresiones mentales; ¡Oh querido! No hay ningún perjuicio en incrementar los buenos deseos.”

Mientras se acumulan buenos deseos puede que surjan dudas acerca de haber completado la práctica; en ese caso, se debe continuar con el estudio. Ocurre como cuando uno ha comenzado a repetir algún *mantra* mil veces y mientras lo hace pierde la cuenta y duda por dónde va; en ese caso debe repetirlo un centenar de veces más. Si no se había completado, entonces ahora se completará, y en caso de que ya se hubiera completado, el exceso no dañará de ningún modo las mil recitaciones (*japas*). La misma regla es la que se ha de seguir en este caso.

Vashista: “En tanto en cuanto tu mente no sea capaz de reflexionar sobre la unidad de *Brahman* y *Atman*, y ese estado supremo aún no se haya realizado, continua practicando de conformidad con el maestro, las Escrituras y otras evidencias que sean válidas. Y cuando el obstáculo en forma de deseos de amor y odio esté maduro, es decir, ya no cause más impedimentos, y tengas la consciencia directa e inmediata de la Realidad Última, entonces, esforzándote por completar la calma de la mente, deberás abandonar todo el conjunto de deseos, incluso los buenos. Con la ayuda de los buenos deseos deberás seguir el camino recorrido por los grandes *rishis* que conduce al mayor de los bienes, y realizar el estado que es *Advaita* (no-dual). Después abandónalo todo, es decir, deja aquellos medios por los que se consigue el Conocimiento *Advaita* y permanece adecuadamente en tu forma Real.”

El significado de los versos anteriores está bastante claro. Así pues, queda establecido que la lujuria, la cólera, etc. se pueden neutralizar por la práctica del *yoga*, y que como el *Jivanmukta* debe seguir el camino de dicha neutralización no hay ya cabida para más discusión sobre ese punto.

Hasta aquí hemos hablado acerca de la naturaleza de la “liberación en vida” (*Jivanmukti*).

*

Tanto la existencia del estado de *Jivanmukti* como la posibilidad de alcanzarlo se indican en los textos védicos y en las *Smriti*. Se encuentra en la Kata Upanishad y en otros textos con palabras como “...el especialmente liberado es un liberado por completo...” y otras afirmaciones similares que significan que aquel que se ha liberado de las ataduras de la experiencia en forma de deseos, etc., llega a liberarse del apego futuro tras la muerte de su cuerpo. El que es sólo un aspirante se libera de los deseos por la práctica del auto-control y de virtudes relacionadas, y ello incluso antes del pleno surgimiento del Conocimiento, pero en ese estado, si aún surgen los deseos, el control se debe a los propios esfuerzos. Sin embargo, en el caso del *Jivanmukta*, el deseo, etc. no surge, pues ya no hay transformaciones mentales; de ahí que se diga que es “especialmente liberado”. En otras palabras, tras la muerte –al igual que durante el periodo de disolución del universo–⁴¹ el individuo se libera por algún tiempo de la atadura de la futura envoltura corporal, pero

⁴¹ La doctrina Vedanta afirma que durante el periodo de disolución (*Pralaya*) o absorción de la Manifestación en *Brahman*, los modelos arquetípicos de los seres permanecen de forma latente en forma de *Samskaras* y *Vasanas* o impresiones y tendencias latentes desarrolladas en existencias anteriores a través de la acción, de modo que en el siguiente gran ciclo la nueva Manifestación continúa su curso conforme a ellas. Ver SHANKARACHARYA. *Satasloki*, sloka 25. En: “Dieciocho Tratados Vedanta Advaita”, Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2011.

en el caso del *Jivanmukta* la liberación es total. Por esto es por lo que se dice de él que está “especialmente liberado”.

La Brihadaranyaka Upanishad dice:

“Cuando todos los deseos que moran en el corazón se han ido, entonces él, habiendo sido un mortal, se hace inmortal y alcanza *Brahman* en este mismo cuerpo.”

En otra *Sruti* también se dice:

“Aunque tenga ojos es como si no tuviera ojos; aunque tenga oídos es como si no tuviera oídos; aunque con mente, es como si no tuviera mente; aunque con vida, es como si no tuviera vida.”

Se encuentran varios ejemplos del mismo asunto en otros textos.

En distintas *Smriti* se denomina al *Jivanmukta* con diferentes nombres como: *Sthitaprajña* (aquel que ha obtenido el Conocimiento más elevado cuya mente es inamovible); *Bhagavadbhakta* (aquel que está completamente fundido en Dios); *Gunatita* (aquel que ha trascendido esta existencia fenoménica compuesta de los tres *gunas*⁴² o cualidades); *Brahmana* (aquel que ha realizado a *Brahman*); *Ativarnasramin* (aquel que está más allá de las cuatro castas y los cuatro estadios de la vida).

En el diálogo entre Vashista y Rama, se describe el *Jivanmukta* en la parte del texto que comienza Diciendo: “... entre los hombres que están absorbidos en el Conocimiento...”, y que termina con: “...solo permanece la existencia inefable.”:

Vashista: “Entre los hombres dedicados solamente al Conocimiento –siempre inmersos en contemplación

⁴² La Creación está hecha de la combinación de tres “cualidades” fundamentales o *gunas*: *Satva*, *Rajas* y *Tamas*. Todas las cosas –la materia, los pensamientos, los sentimientos– contienen estas tres cualidades en diversos grados. Lo que determina la naturaleza de cualquier cosa son las proporciones relativas de estos tres *gunas*.

del Conocimiento del Sí Mismo— surge ese estado de «liberación en vida» que es como la liberación después de la disolución del cuerpo.”⁴³

Estar “dedicados solamente al Conocimiento” significa renunciar a la observancia de todas las formas prescritas en los Vedas o que sean el resultado de convenciones sociales. La “liberación en vida” (*Jivanmukti*) y la “liberación después de la disolución del cuerpo” (*Videhamukti*) se distinguen entre sí solo por la presencia o la ausencia del cuerpo y los órganos sensoriales —respectivamente—, pues en realidad no puede haber otra diferencia entre ambas ya que la ausencia de dualidad es común a ambas.

Sri Rama: “¡Oh Señor! Háblame de las peculiaridades de *Videhamukta* y de *Jivanmukta* de modo que yo pueda dirigirme a ese fin conforme a la directrices de las Escrituras.”

Vashista: “Un *Jivanmukta* es aquel para el que este mundo de los sentidos ha dejado de existir —aunque viva y se mueva en él—, y en el que solo existe la Consciencia que es como el éter.”

Cuando ocurre el gran diluvio cíclico⁴⁴, este mundo de apariencias consistente en montañas, ríos, océanos, etc., deja de existir en su forma presente y es retirado por el Señor Supremo en Sí mismo junto con el cuerpo y los sentidos del sujeto cognoscente. Pero en el caso de la “inexistencia” del mundo de la que hablamos no ocurre así. En este caso el cuerpo y el uso de

⁴³ Sobre la liberación después de la disolución del cuerpo (*Videhamukti*) así como los distintos destinos póstumos, ver: PASCUAL KAVOD, Víctor. Capítulos IX, y X. En: “*Thánatos*”. Valencia: Vía Directa, 2008.

⁴⁴ Según la tradición hindú el fin de un ciclo o *Pralaya* sigue la secuencia inversa de aparición de los cinco elementos (éter-aire-fuego-agua-tierra), de modo que: el agua disuelve la tierra, el fuego seca las aguas, el aire apaga el fuego, y éter absorbe el aire.

los sentidos permanecen funcionado. Al no haber sido aún retiradas las montañas, ríos, etc. por el Gran Señor, continúan existiendo y se experimentan de forma diferenciada por el resto de los seres. Solo en el caso del *Jivanmukta*, que carece de la mente que pueda transformarse a sí misma en la forma de estas cosas y producir así el conocimiento de ellas, es donde el mundo no existe; ocurre como en el estado de sueño profundo. El “residuo” que queda en este caso es la Consciencia auto-refulgente y omnipresente. Incluso en aquellos que no han encontrado la Liberación, cuando se encuentran en el estado de sueño profundo no hay mente que se transforme a sí misma en la forma de los objetos (y en cierto modo entonces son “*Jivanmukta*”). No obstante, en el caso de los no-liberados se da una diferencia respecto al *Jivanmukta*: en los primeros las semillas de las futuras transformaciones mentales permanecen mientras están en sueño profundo.

Vashista: “Se llama *Jivanmukta* a aquel cuyo rostro ni resplandece por el placer ni se entristece con el dolor; es aquel que se mantiene inamovible pase lo que pase.”

El resplandor facial indica felicidad. A diferencia de los mortales ordinarios, el rostro del *Jivanmukta* no se enciende ni siquiera después de recibir guirnaldas de flores, pasta de sándalo, honores, etc. —cosas que son causa de placer—. La desaparición del resplandor facial indica aflicción, pero en el caso del *Jivanmukta* la pérdida de las riquezas, el oprobio, etc. —cosas que son causa de profunda pena en otros— no le afectan. “Mantenerse inamovible pase lo que pase” significa mantenerse satisfecho con cualquier cosa que se obtenga (limosnas, etc.) por medio de esa corriente de acontecimientos que se pone en marcha por el *karma* previo⁴⁵, y no por medio del propio esfuerzo realizado en el estado presente.

⁴⁵ El *Prarabdha karma*.

Cuando el *Jivanmukta* está sumido en una concentración intensa⁴⁶, no es consciente de la guirnalda de flores, de los perfumes etc. Si bien puede tener un sentido de ello en los momentos en los que dicha concentración se rompe, su fuerte capacidad de discriminación⁴⁷ le mantiene alejado del deseo de conseguir o evitar esas cosas, y le afianza en ese estado que está libre tanto del placer como del sufrimiento.

Vashista: “Se llama *Jivanmukta* a aquel que está despierto aunque esté en sueño profundo; a aquel para el que no hay estado de vigilia; a aquel cuyo Conocimiento carece de deseos o tendencias latentes (*Vasanas*).”

Está “despierto” porque todos sus sentidos –ojos etc. – están en sus respectivos lugares y no han cesado de actuar. Está “en sueño profundo” porque su mente no sufre transformaciones. “No hay estado de vigilia” porque en él ya no se da más el estado de vigilia en forma de conexión entre su Sí Mismo (*Atman*) y los objetos a través de los sentidos. “Conocimiento carente de deseos”, porque aunque tiene pleno Conocimiento de la unidad del Sí Mismo, nunca piensa que sea un gran conocedor de *Brahman*, ni siente jamás ningún deseo hacia el goce de ningún tipo. De ahí que, al estar ausentes todos los males secundarios al deseo, se le describa como carente de *Vasanas* o tendencias latentes.

Vashista: “Un *Jivanmukta* es aquel que, aun cuando responde a los espolones del amor, del odio, del miedo y de cosas similares, se ve completamente inafectado por ellos –al igual que el éter (*akasa*)⁴⁸.”

⁴⁶ En *Samadhi*.

⁴⁷ Entre lo Real y lo no-Real; entre lo que Es y lo que no es el Sí Mismo (*Brahman*).

⁴⁸ *Akasa* es el “éter”; el primero de los cinco elementos en “entrar” en la manifestación según la tradición hindú (éter, aire, fuego, agua, tierra). Equivocadamente y con frecuencia se le asimila al concepto ma-

Las respuestas al amor/atracción incluyen todas aquellas que son similares a la de alimentarse. Responder al odio/repulsión incluye cosas como apartarse de los *Bauddhas*, de los *Kapalikas*⁴⁹, y cosas similares. “Responder al miedo” se refiere a comportamientos como huir de las serpientes, de los tigres, etc. Por “cosas similares” se dan a entender otras reacciones como por ejemplo la envidia que puede manifestarse en la afirmación de la propia superioridad en general respecto de otros ascetas y/o en el nivel alcanzado en la práctica de la contemplación (*Samadhi*). Aunque en los momentos de ruptura del estado de contemplación (*Samadhi*) –y en base a los hábitos previos– se pueden dar en el *Jivanmukta* reacciones de este tipo, sin embargo permanece interiormente inafectado y libre de todo sentimiento; esto es así como consecuencia de tener la mente completamente en reposo. En estos casos se ve tan inafectado como el *akasa*, el cual de forma natural continúa puro aun cuando esté lleno de humo, de polvo, de nubes, o cosas similares.

Vashista: “Un *Jivanmukta* es aquel que, tanto si está activo como inactivo, no asocia su ego con la acción y no permite que su mente se vea afectada por ello.”

La primera parte de este verso se ha explicado ya al hablar de la “liberación del conocedor o realizado” (*Vidvat Sannyasa*). Cuando un hombre que está atado por la ignorancia ejecuta al-

terialista de “espacio” –a menos que al hacerlo se admita que este “espacio/éter” constituye el “lugar/soprote” donde residen todas las posibilidades de la manifestación cósmica grosera en forma potencial. Se comprenderá la analogía que hace el autor entre “estado etérico” que no se ve alterado por lo que ocurra durante la Manifestación y el estado del *Jivanmukta* que reposa en el Sí Mismo/*Brahman*.

⁴⁹ Se está refiriendo a los budistas (*bauddhas*) que con su doctrina condenan los Vedas, y a los *Kapalikas* seguidores de una forma de shivaismo tántrico que portan un bastón con un cráneo en el extremo y se embadurnan el cuerpo con cenizas procedentes de los crematorios. En la cultura védica tradicional son rechazados por su falta de ortodoxia.

gún deber sagrado asociando su ego con la acción⁵⁰, el Sí Mismo interior consciente adopta la forma de ego. Su mente se ve afectada por el goce que le produce pensar que así irá al Paraíso en un futuro. En el caso de aquel que está inactivo⁵¹, el ego surge en la consciencia al sentirse orgulloso de haber “renunciado a todas las acciones (*karmas*)”, y después la mente se ve afectada por la tristeza que genera el pensamiento de verse imposibilitado a pesar de ello de encontrar jamás el camino que lleva a los Cielos. El mismo razonamiento cabe aplicar tanto a las acciones de carácter ordinario como a los actos prohibidos por las Escrituras. Ninguna de estas dos contingencias se da en el *Jivanmukta* ya que, como consecuencia de que no se identifica a sí mismo con los actos o con sus resultados, nunca siente esa felicidad, esa tristeza, etc.; en otras palabras, en él no se da la identificación superpuesta (*Adhyasa*)⁵².

Vashista: “*Jivanmukta* es aquel que el mundo nunca encuentra motivo para temerle, y aquel que tampoco teme nunca al mundo; aquel que está por siempre libre, más allá de la alegría, de la envidia, y del temor.”

El mundo no tiene motivos para temerle porque él nunca desprecia ni ofende a nadie, y por esa misma razón el mundo tampoco tiene motivos para ofenderle o despreciarle. Si alguna vez un malvado se permite hacerle estas cosas, entonces el *Jivanmukta* permanece imperturbable y no teme por ello, pues su mente nunca concibe esas cosas como causas de irritación.

⁵⁰ Es decir, pensando “yo soy el agente”, “yo soy el que hace esto”.

⁵¹ Y aún ignora la Verdad Última.

⁵² Esta “identificación superpuesta” se refiere a *Adhyasa* (Lit. “superposición”, “identidad errónea”) que es la causa raíz de toda Ignorancia o *Avidya*, y por consiguiente de la esclavitud del *Jiva*. Son muchos los textos –tanto desde la perspectiva Advaita como desde otros puntos de vista (*darsanas*) del hinduismo– que abordan este “error en la visión de lo real”. La sección primera del comentario de Shankaracharya a los *Brahma Sutras* está dedicada a la aclaración de este concepto clave.

Vashista: “*Jivanmukta* es aquel que está libre de toda conducta mundana; aquel que aun cuando sea diestro en todas los oficios y las artes, sin embargo carece de ninguno; aquel que aun teniendo mente es como si no la tuviera.”

Respetar a los amigos, rechazar a los enemigos, honor, deshonra, etc.; él está por encima de estas alternativas que no son sino los caminos del mundo. Con la expresión “todos los oficios y la artes” se indican los sesenta y cuatro tipos de arte (*Kalā*⁵³), y aun cuando el *Jivanmukta* sea diestro en ellas, es como si no lo fuera, pues nunca las profesa ni las exhibe. Debido a la ausencia de toda modificación⁵⁴, aunque la mente esté en él es como si no estuviera. Cuando las palabras de este verso “carece de ninguno” se interpretan en el sentido de que “carece de ninguna ansiedad”, se ha de entender que por la fuerza de las impresiones mentales anteriores su mente se concentra en el Sí Mismo y está libre de cualquier ansiedad por encontrarse más allá de los sentimientos que modifican la mente del común de los hombres.

Vashista: “*Jivanmukta* es aquel que aun cuando trate con todo tipo de cosas permanece natural, como si el asunto en cuestión no le concerniera y se tratara del

⁵³ *Kalas* son los 64 tipos de artes que según los Vedas domina *Krishna*; los llamados *Chausath Kalas*.

⁵⁴ Este término que venimos traducimos como “modificación”, “transformación”, “actividad”, para referirnos a la “actividad mental” —podríamos decir, al “pensamiento”— se corresponde con la palabra sánscrita *Vritti* (lit. “actividad”, “estado”, “humor”). Conviene aclarar para evitar cualquier confusión que con las expresiones del tipo “detención de la actividad mental” el autor no se está refiriendo a lo que se podría entender como una especie de parálisis “catatónica” general del funcionamiento de los órganos sensoriales y de la mente, sino a un estado de “flujo natural” de aquellos que no estaría condicionado por las intenciones egóticas a su vez determinadas por los deseos y anhelos (*Vasanas*) e impresiones mentales (*Samskaras*) del propio depósito *kármico*.

asunto de otro; es aquel que es todo plenitud y satisfacción.”

Así como uno no siente ninguna alegría o tristeza por la ganancias o pérdidas que tenga el negocio de alguien para el que uno trabaja y del que no participa, o al igual que se siente aquel que acude como invitado a una ceremonia matrimonial u otras similares, así de despreocupado se siente el Liberado incluso cuando se trata de sus propios asuntos. No solo está sereno por estar despreocupado respecto a la acción, sino porque encuentra la totalidad de Sí Mismo en todo lo que hace.

*

Hasta aquí se han expuesto las características del *Jivanmukta*. A continuación trataremos sobre “la liberación tras la disolución del cuerpo físico” (*Videhamukti*):

Vashista: “Cuando el cuerpo se disuelve tras abandonar el estado de *Jivanmukta*, uno entra en el estado de ‘liberación tras la muerte’ (*Videhamukti*), al igual que un viento entra en calma.”

Lo mismo que a veces el viento entra calma antes de continuar su estado natural de movimiento, así el liberado en vida se mantiene en el Sí Mismo abandonando las condiciones limitativas de este mundo.

Vashista: “Aquel que se libera tras la muerte, ni asciende ni desciende, ni tampoco queda por siempre en reposo; no es ni existente (*Sat*) ni no existente (*asat*); nunca esta distante, y no es ni ‘yo’ ni ‘lo otro’.”

Él liberado no asciende, ni desciende, ni tampoco está en reposo. Es aquel que está libre de todos los estados y cuyo cuerpo sutil⁵⁵ también se disuelve aquí. No se le puede descri-

⁵⁵ En el Vedanta se distinguen tres “cuerpos” o “envolturas” (*Sharira* o *Shuksma*): 1) Cuerpo causal o *Karana Sharira*, 2) Cuerpo sutil o *Linga Sharira* y 3) Cuerpo tosco o *Sthula Sharira*. Se corresponden

bir como *Sat*, es decir, no se puede decir de él que sea discernimiento (*Prajña*) condicionado por la ignorancia (*Avidya*), ni tampoco *Ishvara* (el Señor, el Creador del universo fenoménico) condicionado por *Maya* (la ilusión cósmica) que es la raíz del mundo de la experiencia. Tampoco se le puede llamar *Asat*, es decir, que esté constituido por los elementos materiales. Al decir que “nunca está distante” se quiere indicar que no se puede decir que esté más allá de *Maya*. No obstante, la palabra “y” (ni) se incluye en la frase con la idea de descartar a su vez que esté cerca de ser un alma que experimente el plano material (*sthulabhuk*). Él no es ni “yo” ni “lo otro”, es decir, no pertenece ni al macrocosmos⁵⁶ ni al microcosmos⁵⁷, ni tampoco a las muchas ideas que puedan surgir entre ambas cosas.

Vashista: “Allí subsiste como residuo el indescrip-
tible *Sat* (Ser) inalterado en la calma profunda y serenidad; ni luz, ni oscuridad; innombrable e inmanifiesto.”

Al estar *Jivanmukti* vinculado a *Videhamukti* –pues ésta es la meta hacia la que el primero se dirige– ese mismo grado de exaltación se puede experimentar en *Jivanmukti* siempre que en éste se dé la contemplación absoluta (*Nirvikalpa Samadhi*). En el segundo capítulo de la Bhagavad Gita se habla acerca del Conocedor que está absorto en *Samadhi* (*Sthitaprajña*⁵⁸):

Arjuna dijo: “¡Oh Kesava! ¿Qué es lo que caracteriza a aquel que está firmemente asentado en la esencia (*Prajña*) y se pierde en el *Samadhi* de la contemplación

aproximadamente con los conceptos occidentales de *Pneuma-Psyké-Soma*, y con Espíritu-Alma-Cuerpo. Acerca de este “Cuerpo sutil” o *Linga Sharira*, Ver: VIDYARANYA, SWAMI. Slokas 18-24. En: “*Panchadasa*”. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

⁵⁶ No es *Virat* (conjunto de la manifestación grosera) ni *Hiranyagarbha*. (conjunto de la manifestación sutil).

⁵⁷ Su estado no es ni *Visva* (estado de vigilia), ni *Taijasa* (estado de sueño con ensueños), ni *Prajña* (sueño profundo).

⁵⁸ *Sthitaprajña* se puede traducir como “Conocimiento estable”.

absoluta? ¿Cómo habla, cómo camina, cómo se siente?”

Prajña significa Conocimiento de la Verdad. Este Conocimiento puede ser de dos tipos: duradero y no duradero. Una mujer que está perdida en una relación amorosa ilícita, piensa continuamente en su amante mientras lleva a cabo todas sus actividades cotidianas, olvidando la evidencia de sus sentidos e incluso lo que está haciendo. De modo similar, aquel que ha alcanzado el más alto grado de renuncia y que ha controlado completamente la mente por medio de la pericia obtenida a través de la práctica del *yoga* —aquel en el que ha surgido el Conocimiento más elevado— piensa constantemente sobre la Verdad. Perderse en el *Samadhi* de la contemplación absoluta (el Conocimiento duradero) consiste en esto.

Alguien que no tenga las cualidades mencionadas, puede que por la fuerza de acciones meritorias previas realice por algún tiempo la Verdad, pero pronto la olvida. Le ocurre igual que a la amante que olvida su amor al preocuparse por el trabajo casero. En esto consiste el Conocimiento de la Verdad que no es estable (el Conocimiento que no es duradero).

Teniendo esto en mente dijo Vashista:

“La mujer inmersa en una aventura amorosa, goza interiormente de la experiencia de la compañía de su amante aun cuando esté ocupada en el trabajo doméstico. De modo similar, el sabio que ha encontrado reposo en la inmaculada Verdad Última, se regocija interiormente en esa experiencia aun cuando esté ocupado exteriormente en las actividades mundanas.”

El que está absorto en un *Samadhi* de este tipo (*Sthitaprajña*) es de dos tipos según dos momentos distintos. Puede estar en *Samadhi* o puede estar fuera de él.

En el verso de la Bhagavad Gita, Arjuna pregunta sobre las características de ambos estados en la primera y segunda mitad

del verso. ¿Cuál es la definición de aquel que está firmemente asentado en la Esencia (un *Sthitaprajña*) y está sumido en profunda meditación? ¿Por medio de qué palabras puede ser descrito por el mundo, por los demás? Y después: ¿Cómo habla un *Sthitaprajña* que ha salido de ese *Samadhi*? ¿En qué se diferencian su manera de sentarse y de andar respecto de la gente ordinaria?

El Señor dijo: “¡Oh hijo de Partha! Cuando un hombre renuncia a todos los deseos que están en su mente y llega a estar satisfecho con el Sí Mismo que está en él, entonces se le llama *Sthitaprajña*, es decir, firmemente establecido en el Conocimiento más elevado.”⁵⁹

Los deseos pueden ser de tres tipos: objetivos, subjetivos y aquellos que tienen la forma de simples impresiones.

Unos dulces que se tienen en la mano son ejemplo de deseos objetivos, mientras que aquellos que solo se tiene la esperanza de conseguir son ejemplo de deseos subjetivos. Aquellos deseos que solo surgen de forma incidental –como por ejemplo unas hierbas que se encuentran casualmente yendo por un camino– son los que decimos que tienen la forma de simples impresiones.

Aquel que está en estado de intensa contemplación, renuncia a los tres tipos de deseos debido al control de las modificaciones mentales. La suprema felicidad que siente se ve en la satisfacción de su semblante. Esta satisfacción no se debe al cumplimiento de los deseos sino a la realización del Sí Mismo, pues se ha renunciado ya a todos los deseos y el intelecto esta lo más cerca posible del Sí Mismo, siendo todo él un *Samadhi* supremo.

⁵⁹ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita*”, 2.55. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

En este estado de trance extático esta felicidad suprema no es conocida por el intelecto, –como ocurre en el estado de contemplación ordinario (*Samprajñata Samadhi*) – sino por el Sí Mismo; por la consciencia auto-iluminada⁶⁰. Aquí la felicidad y satisfacción no proceden de la modificación de la mente, sino de la impresión que deja esa felicidad que se auto-conoce. El hombre que está en este estado de concentración extático se describe con las siguientes palabras indicativas de sus características:

“Aquel sabio silencioso que está establecido en la Verdad; cuya mente no se preocupa ante la tristeza, ni persigue la alegría; que está más allá del apego, del

⁶⁰ Como se irá viendo a continuación, *Samprajñata Samadhi* y *Asamprajñata Samadhi* son ambos estados de supra-consciencia que se alcanzan por la práctica de la meditación; de la concentración en Sí Mismo. En el primero de ellos (también llamado *Savikalpa Samadhi*), persiste la triada sujeto meditador-meditación-objeto de meditación. En el segundo, también conocido como *Nirvikalpa Samadhi*, la mente y el ego están aniquiladas por completo. Se dice que en *Nirvikalpa Samadhi* se está libre de las diferencias debidas a los cambios (transformaciones mentales); en ese estado no hay dudas ya acerca de la propia identidad con el Sí Mismo (*Atman/Brahman*). En cambio, en *Savikalpa Samadhi* aún persisten dudas acerca de dicha Identidad. Es interesante señalar que según la escuela clásica más puramente shankariana en cuanto a doctrina y a método, el “*Yoga Samadhi*” (también llamado *Jada Samadhi* o *Samadhi* inerte), es decir, el obtenido a través de las técnicas del Yoga de Patanjali, la funcionalidad de la mente cesa por un tiempo determinado y los *Vasanas* o impresiones mentales no se destruyen por completo, quedando suspendidos temporalmente en forma de semilla (*bija*). Es por ello por lo que cuando el yogui vuelve –o “despierta”– del *Samadhi* lo que recuerda es la última modificación mental que tuvo antes de entrar en dicho estado, e inmediatamente se ve involucrado de nuevo en el *Samsara*. Sin embargo, en el *Jñana Samadhi* (el *Samadhi* verdadero) obtenido a través del estudio del Vedanta y la contemplación, la mente junto con sus impresiones mentales deja de existir, y por consiguiente el *Samsara* deja también de hacerlo. Todo este proceso de absorción en la contemplación del Sí Mismo, es lo que significa la práctica de *nidhidhyasana*, que –como se ha dicho– constituye la asimilación o realización propiamente dicha que sigue a la escucha de las Escrituras y enseñanzas del maestro (*sravana*), y a la reflexión sobre ellas (*manana*).

miedo y de la ira. A ese es al que se le llama «sabio de sabiduría firme y estable» (*Sthitaprajña*).”

La ‘tristeza’ es un estado mental desfavorable que surge del apego. Es una transformación del *guna Rajas*. Cuando uno está afectado por ella surge un remordimiento del tipo “yo soy un pecador, me da vergüenza, soy malvado,” etc.; y esto es una transmutación del *guna Tamas* en forma de error. Esta angustia aparenta ser discriminación (*Viveka*) entre lo bueno y lo malo, pero no lo es en realidad. Si hubiera habido una verdadera discriminación en existencias anteriores se hubiera evitado la mala acción presente, y como tal hubiera sido útil, pero ahora esta angustia no sirve de nada; de ahí que se considere error o ilusión.

La ‘alegría’ es ese estado mental agradable que está formado por el *guna Satva* y que es causado por la obtención de alguna cosa, como por ejemplo un reino, un hijo, o cosas similares. A esta experiencia de alegría y felicidad le sigue el deseo y la vana esperanza de que ocurra de nuevo la misma cosa en el futuro sin necesidad de tener que llevar a cabo previamente las acciones meritorias pertinentes. Esta ‘alegría’ es el estado mental hecho del *guna Tamas*, que es un deseo impaciente.

Como la alegría y la tristeza vienen de forma necesaria (es decir, por causa el *Prarabdhakarma*), y como la mente del asceta que retorna del *Samadhi* está expuesta a sufrir modificaciones, puede que se den en él tanto la alegría como la tristeza, pero en este caso el iluminado no los ve con deseo ni les presta excesiva atención. De modo similar, la pasión, el miedo, y la ira —que son productos de la parte grosera o *guna Tamas* y que en su caso está dominada—no se dan en él.

Este hombre de sabiduría firme (*Sthitaprajña*), conocido por estas marcas distintivas, habla a sus discípulos sobre sus experiencias a fin de iluminarlos y de que abandonen todo deseo, sin verse nunca abrumado por cualquier calamidad que pudiera ocurrir.

“Está firmemente establecido en la Verdad aquel que está libre de cualquier tipo de apego, y no se alegra ni se disgusta al obtener cosas buenas o malas.”⁶¹

El ‘apego’ se da cuando uno asume como propio el bien o el mal que se da en los demás. Es una modificación grosera de la mente que tiene a otro como objeto. Las “cosas buenas” son aquellas que pueden producir felicidad, como lo son la esposa y similares. La dicha es aquel estado mental que le conduce a uno a ensalzar esos objetos (esposa, etc.). Este ensalzamiento es grosero en tanto que carece por completo de propósito y no está dirigido a complacer a nadie. Las “cosas malas” son aquellas que —como la cantidad de conocimientos u otras características ajenas— le abaten a uno y despiertan la envidia. La mente que se centra en desmerecer estas cosas cae en el estado mental del odio. También esto es grosero, pues esta caída en la envidia es completamente vana ya que carece del poder de afectar aquello que se odia. Es obvio que todo este tipo de ideas groseras no se pueden dar en el iluminado.

“Está profundamente inmerso en la Verdad cuando retira dentro de sí mismo sus sentidos y los aparta de los objetos sensoriales —al igual que una tortuga retira sus miembros dentro de su concha—.”

Los versos anteriores muestran que las modificaciones mentales de carácter grosero (*tamásicas*) no se dan en el hombre de Conocimiento ni siquiera en los momentos en los que está fuera del *Samadhi*; y cuando está sumido en él, no hay modificaciones mentales en absoluto. Eso es lo que intenta explicar el verso que acabamos de ver.

“Los objetos sensoriales se apartan del hombre que se abstiene, pero permanece el deseo latente de gozar

⁶¹ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 2.57-59. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

de ellos. Sin embargo, incluso esta añoranza cesa en quien ve lo Supremo.”

La “cadena de la necesidad” (*Prarabdha karma*) provoca por sí misma las diferentes causas del placer y del sufrimiento en forma de objetos –tales como la salida de la Luna, la oscuridad, etc. –. Otras cosas –como la casa, las propiedades, etc. – se producen con la ayuda de los esfuerzos humanos. Respecto al primer tipo de objetos, es como si dejaran de existir cuando se apartan todos los sentidos dentro de la unidad de la contemplación de *Samadhi* –y no de ningún otro modo–. Y respecto a los segundos (casa, propiedades, etc.) dejan de existir incluso sin *Samadhi*.

‘Perseguir’ algo consiste en esforzarse todo lo posible por conseguirlo, y tan pronto cesa dicho esfuerzo, entonces casa, propiedades, etc., dejan de estar en las propias manos. El “deseo latente” es el deseo mental hacia dichos objetos; incluso esto desaparece al alcanzar la visión del Supremo *Brahman*, que es Felicidad Absoluta.

Esto mismo se afirma en la Upanishad:

“¿Qué haremos con la descendencia nosotros que hemos alcanzado este Sí Mismo cuya esfera no es la de este mundo?”⁶²

“¡Oh hijo de Kunti!, incluso en el caso de un hombre con discernimiento que se esfuerza continuamente por la perfección, los turbulentos sentidos son arrastrados por la fuerza de la mente. Habiendo controlado todos esos sentidos debe concentrarse absorto en Mí; pues el Conocimiento está firmemente establecido en aquel cuyos sentidos están bajo control.”

⁶² Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque (Brihadaranyaka Upanishad)*”, 4.4.22. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

El estudio de la contemplación es útil como salvaguarda ante los momentos ocasionales de arrebatos que se dan a pesar del esfuerzo continuo, de la renuncia y del Conocimiento de *Brahman*.

El siguiente verso responde a la pregunta de “¿Cómo se sienta él?...”

“El apego aparece en aquel que está pendiente de los objetos sensoriales. Del apego nace el deseo, y del deseo (frustrado) la envidia y la cólera. A partir de la cólera se produce el olvido que oscurece toda la memoria, y el resultado es el completo aturdimiento de la razón. Cuando ésta falta, el ser humano se pierde.”

En este verso se describe la naturaleza de este “arrebato” o negligencia que puede surgir en ausencia de la práctica de la contemplación o *Samadhi*. “Apego” significa aquí proximidad del objeto pensado. “Olvido” se refiere al olvido de lo que es correcto y lo que es errado. El “oscurecimiento de toda memoria” se refiere a ser apartado de la realización de la Verdad; a la pérdida de la querencia de la búsqueda de la Verdad. El “aturdimiento de la razón” consiste en la ruina de la discriminación, y se refiere a la incapacidad para el Conocimiento que produce la Liberación; capacidad que queda neutralizada por causa de los obstáculos creados por la corriente de pensamientos opuestos que se dan en este estado.

“Tratando con los objetos con los sentidos bajo control, sin sentimientos de amor (atracción) u odio (repulsión); aquel que tiene control completo sobre su mente encuentra el camino hacia la Luz.”

Aquel que practica *Samadhi*, aun cuando esté tratando con los objetos a través de los sentidos durante el estado de vigilia, alcanza la pureza perfecta por la fuerza de las impresiones del *Samadhi*. Esta es la respuesta a “¿Cómo se mueve?”.

Éste y los varios versos citados anteriormente explican cuál es la naturaleza de *Sthitaprajña*.

Llegados a este punto surge de forma natural una pregunta: Si es necesario estar libre del amor, del odio, etc. como medio para lograr la Realización de la Verdad Suprema, ¿es esto también necesario después de la Realización⁶³ a fin de que quede firmemente establecida?

La respuesta es sí; así es sin duda, pero es necesario hacer alguna distinción. Esto lo ha señalado el autor del *Sreyomarga*⁶⁴ :

“Todo lo que conduce a la realización ha de lograrse con esfuerzos; esos son los medios. Cuando el Conocimiento se hace estable, entonces los medios permanecen como características intrínsecas. Este estado perdurable de Conocimiento del Sí Mismo se llama ‘Liberación en Vida’ (*Jivanmukti*): allí donde todo sentido de separación es contrarrestado como consecuencia del Conocimiento sin obstáculos del Sí Mismo”.

El Señor Krishna describe al verdadero devoto de Dios (*Bhagavad bhakta*) en el capítulo doce de la Bhagavad Gita:

“Aquel que no odia nada y que es amistoso y compasivo hacia todo, que está libre de egoísmo y del sentido de «lo mío» (de propiedad), que tiene una mente equilibrada tanto en el dolor como en el placer, que es paciente, que está siempre satisfecho, que es firme en

⁶³ Esta “Realización” se refiere a aquel que ha “completado” el camino del buscador (*Vividisa Sannyasa*) por haber alcanzado el Conocimiento de *Brahman*.

⁶⁴ Es en la Katha Upanishad donde se habla de dos caminos. Por un lado el llamado *Sreyomarga* o camino de la Realización Última; por otro el *Preyomarga* o camino del placer. El primero de ellos es el camino espiritual de la virtud basado en la correcta discriminación de la Verdad, mientras que el segundo es el de la búsqueda del placer de los sentidos y de la mente.

la meditación, que es auto-controlado, resuelto, y tiene su mente y entendimiento fijado en Mí; aquel que es Mí devoto de este modo, es querido por Mí.”

Dado que ha entregado su mente a *Ishvara*, y de este modo ha entrado en el estado de contemplación (*Samadhi*), no se ve distraído por ninguna otra cosa. Y cuando el estado de contemplación se interrumpe, tampoco se ve afectado por el bien o el mal (carece de sentimientos de alegría o de tristeza) pues permanece apegado al estado de suprema indiferencia. Así pues, hay aquí una mente que es uniforme en el placer y en el dolor.

La misma línea de argumentación es aplicable a los demás pares de opuestos. De esto se habla en los versos siguientes:

“Aquel en quien el mundo no encuentra motivo para temer, y que a su vez no teme al mundo; aquel que está siempre más allá del placer, de la envidia, del miedo y de la angustia –ese, tiene todo Mí amor sin reservas–. Aquel que es Mí devoto, que está por encima del deseo, que es puro, diestro (en la acción), equilibrado, libre de temor, y ha renunciado a todo compromiso con las obras –ese, Mí devoto, es querido por Mí–. Aquel que está lleno de devoción y no experimenta atracción ni repulsión, ni tristeza ni deseo; que está por encima de lo bueno y de lo malo –ese, tiene Mí amor sin reservas–. Aquel hombre lleno de devoción que es igual con los amigos que con los enemigos, que recibe del mismo modo las alabanzas y los insultos, cuya mente no se ve alterada por el frío, el calor, la alegría, y el sufrimiento, que está libre de todo apego, que es silencioso, que está satisfecho con todo, que no tiene morada fija, y cuya mente está por siempre en paz –ese, tiene todo Mí Amor sin reservas–.”

Al igual que antes, también en este asunto el Vartikara⁶⁵ hace algunas distinciones:

“En una persona que ha Realizado el Sí Mismo, la amistad universal y otras cualidades están presentes sin ningún esfuerzo. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el que aún está en el camino hacia esta Realización Suprema.”

Aquel que ha trascendido la esfera de los *gunas*⁶⁶ se describe en el capítulo catorce de la Bhagavad Gita:

“Dijo Arjuna: ¡Oh Señor! ¿Cuáles son las señales por la que se reconoce a aquel que se ha elevado por encima de estas tres cualidades (*gunas*)? ¿Cuál es su forma de vida? ¿Cómo llega a estar más allá de estas tres cualidades?”

Estos tres *gunas* son *Satva* (luminosidad/tranquilidad), *rajas* (movimiento/pasión) y *tamas* (pesadez/estupidez). Todos los fenómenos mentales y materiales son el resultado de su despliegue⁶⁷. De ahí que el estado que está “más allá de los tres

⁶⁵ El Vartikara: el autor de la llamada *Vartika* (lit. mecha de una lámpara que ilumina). Se trata de Sureshvaracharya, uno de los discípulos directos de Shankaracharya, autor de diversas obras cumbre del Vedanta Advaita, entre las que destacan la que aquí se menciona, la Brihadaranyaka Upanishad Vartika, la Taittiriya Upanishad Vartika, y Naishkarmyasiddhi. De esta última hay traducción al castellano: SURESHVARACHARYA. “*Naishkarmyasiddhi-La Realización del Sí Mismo Absoluto*”, Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2013.

⁶⁶ Se trata del llamado *Gunatita*; el que está más allá de los tres modos o cualidades (los *gunas*: *Satva*, *Rajas* y *Tamas*) de las que está constituida toda manifestación en distintas proporciones.

⁶⁷ Sobre el despliegue de los *gunas* dice el mismo Vidyaranya en su obra Panchadasi: “*Brahman* se convierte en la causa material y eficiente del mundo cuando se asocia con esos aspectos de *Maya* en los que predominan *Tamas* y *Satva* respectivamente. Este *Brahman* es al que se alude con la palabra «Eso» en el gran aforismo védico «Tú eres Eso». Cuando el Supremo *Brahman* superpone la ignorancia (*Avidya*) sobre Sí Mismo –esto es, mezcla *Satva* con *Rajas* y *Tamas*– creando

gunas” es el de “no ser del mundo”, esto es, el estado de Liberación en Vida. “Las señales” o indicadores (*lingani*) son aquellas cosas que son indicios para los otros del estado “más allá de los *gunas*” (*Gunitita*). La pregunta acerca del “cómo” en el pasaje donde se dice “más allá” se refiere a los medios, al camino por el que conducirá su mente alguien así. Y a este respecto se dice:

“Y Krishna dijo: ¡Oh hijo de Pandu! El que está más allá de los *gunas* es aquel que no odia la acción, no desea la inacción, no busca ni rechaza el gozo, ni la actividad o la inactividad. Alguien así se mantiene completamente indiferente, inalterado por ningún *guna*; se mantiene siempre firme en la convicción de que «toda acción procede de los *gunas*»⁶⁸. Ve la alegría y el sufrimiento con ecuanimidad; mira con los mismos ojos un trozo de tierra, una piedra, o una pieza de oro; no hace distinciones entre lo que le gusta y lo que le disgusta, y recibe las ofensas y alabanzas sin preocupación, siempre inalterado. No le afectan ni los insultos ni las adulaciones; no se ve influido ni por los amigos ni por los enemigos, y ha renunciado a toda empresa. Aquel que se dedica a servirme en el constante camino de la devoción, trascendiendo las cualidades, es digno de la unión con lo Absoluto, con *Brahman*.”⁶⁹

de este modo deseos y actividades en Sí, entonces se hace referencia a Él como «Tú» (Capítulo I, slokas 45 y 46). “La inconsciencia es la naturaleza de *Prakriti* o substancia primordial, que es eternamente cambiante y compuesta de tres modos o *gunas*: *Satva*, *Rajas*, y *Tamas*. *Prakriti* actúa para la experiencia y liberación del *Atman*.” (VIDYARANYA, SWAMI. Slokas 45, 46,99. En: “*Panchadasi*”. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010).

⁶⁸ No de “mí”.

⁶⁹ Ver: ANÓNIMO. Cap. 14.22-26. En: “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 14.22.26. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

La dicha, la actividad, y la burda inactividad son los tres *gunas*: *Satva*, *Rajas* y *Tamas*. Los tres están operativos en los estados de vigilia y sueño con ensueños, y decaen en los estados de sueño profundo, de contemplación (*Samadhi*), de abstracción mental (mente vacía de pensamientos) y en estados similares⁷⁰.

La actividad puede ser de dos tipos: agradable y desagradable. El iluso detesta lo desagradable y busca la actividad agradable en el estado de vigilia. Pero el *Gunatita* no tiene ninguna impresión mental superpuesta respecto a lo agradable o lo desagradable, y por tanto no siente ni odio ni deseo. El *Gunatita* que discierne permanece completamente indiferente, como si fuera un espectador que se mantiene a distancia contemplando a ambos contendientes luchando entre ellos despreocupado del asunto e indiferente respecto al triunfo o a la derrota. Esta despreocupación se debe a que entiende que son los *gunas* los que actúan sobre ellos mismos, y no “yo”. La errónea idea de que “yo soy el que hace” es la causa de la agitación, y al carecer de ella, permanece inamovible.

Así pues, estos versos responden a la pregunta que se hace sobre “¿Cómo actúa (el *Sthitaprajña*)?”. Sentirse igual ante el placer, el dolor, etc., son las señales por las que se conoce a un *Gunatita*. La adoración del Sí Mismo Supremo acompañada de una férrea devoción, del Conocimiento, de la concentración y de la práctica, conduce más allá de los *gunas*. Esta es la respuesta a la pregunta “¿Cómo trascender estos modos o *gunas*?”.

Al conocedor de *Brahman* lo describen Vyasa y otros sabios de este modo:

“Aquel que no tiene ninguna prenda para cubrirse la parte superior del cuerpo, que duerme sobre la tierra desnuda sin extender nada sobre ella, que utiliza su

⁷⁰ Como el desvanecimiento.

brazo como almohada y que está siempre sosegado; de ese, dicen los dioses que es un *Brahmana*.”

La palabra *Brahmana* se refiere al conocedor de *Brahman*. La *Sruti* lo describe diciendo:

“Entonces él es el Conocedor de *Brahman*...”, pues solo él es merecedor de la “renuncia del conocedor” (de *Vidvat Sannyasa*). Otros textos de la *Sruti* como “El *paramahansa* deambula desvestido, tal cual nació...”, muestran la importancia de la ausencia de posesiones; de aquí que afirmar que “no tiene ninguna vestidura... etc.”, sea bastante apropiado:

“Los dioses conocen como *Brahmana* a aquel que no está cubierto por ninguna vestidura, que no está alimentado por nadie, y que duerme en cualquier lugar.”

Alimento, vestido y un lugar para dormir son por supuesto necesarios para mantener el cuerpo o la vida, pero el *Brahmana* no persigue sus cualidades (buenas o malas). Sacar el hambre o simplemente tomar algún sustento es para él la misma cosa, pues el estado mental que considera las cualidades que ello tiene no se da en él. La consideración de las cualidades no tiene ningún propósito, sino que es más bien un aspecto que procede de la mente. A este respecto se dice en el Bhagavata Purana:

“¿De qué sirve hablar demasiado sobre la naturaleza de lo bueno y de lo malo? Lo malo está en el ojo del que distingue entre lo bueno y lo malo; lo bueno está más allá tanto de una cosa como de la otra.”

“Los dioses saben que es un *brahmana* aquel que vistiendo una pieza de tela parcheada, va portando el bastón (*danda*) en mano siempre inmerso en la meditación.”

Debe llevar esas piezas de tela y portar el bastón a fin de despertar entre las gentes la fe en su grado de elevación como

transmisor de las enseñanzas sobre el Sí Mismo Supremo (*Brahman*). Se dice en la *Sruti* que “... debe llevar los harapos, el bastón y el manto para preservarse a sí mismo y con la finalidad de obligar a las gentes”, sin embargo no debe intercambiar ni una sola palabra (con sus discípulos) acerca de cuestiones mundanas, ni siquiera cuando se dé la mayor de las simpatías, sino que debe mantenerse por siempre en el estado de concentración suprema. La Upanishad dice:

“Conoce solamente ese *Atman* (Sí Mismo) Uno, y abandona todo otro discurso.”⁷¹

Y también:

“El *brahmana* que es decidido, debe conocer Ese Sí Mismo solamente a partir de las Escrituras y las enseñanzas de los *Acharyas*, y entonces esforzarse por la sabiduría superior, por la práctica del *Samadhi*; no deberá caer en muchas palabras, pues ello no es más que desperdicio del aliento.”⁷²

⁷¹ La Mundaka Upanishad 2.2.5 dice: “Sabe que aquel en quien están centrados el cielo, la tierra, la región atmosférica [intermedia] y la mente con sus *pranas*, es el *Atman* único de todo; abandona todo otro discurso, [pues] esa es la ruta a la inmortalidad.” Shankaracharya añade en su *bashya*: “Como la mente no puede captar fácilmente ‘lo Inmortal’, esta repetición [de la frase] tiene el propósito de hacerlo conocible más fácilmente. Sabed que Él, el *Brahman* inmortal en quien están centrados el cielo, la tierra y la región intermedia, al igual que la mente con todos sus instrumentos, es “el Uno”, el soporte de todo, el *Atman*, o sea el principio interno de cada uno vosotros y de todos los seres vivientes. Después de haberlo conocido, abandonad todo discurso sobre la naturaleza de *apara Vidya* [conocimiento de los objetos] al igual que sobre cualquier *karma* y sobre las ayudas para éste que se explican en ella [la sabiduría inferior], porque este conocimiento del *Atman* es el camino para lograr la emancipación, el puente por el que se cruza el gran océano del *Samsara*, pues dice otro *Sruti*: ‘Después de haberlo conocido de este modo, viajamos más allá de la muerte; no hay otra ruta a la emancipación’.”

⁷² Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 4.4.21. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

Las enseñanzas acerca de *Brahman* no entran dentro de la categoría de estas “muchas palabras”, y por tanto no se oponen a la meditación. Esa meditación se lleva a cabo sin dificultad cuando uno está solo. En otra *Smriti* se dice que:

“Un mendicante religioso lo es realmente cuando está solo y se ha reunificado. Cuando dos de ellos se juntan se les llama pareja; tres de ellos hacen una pueblo, y más de tres hacen una ciudad. Así pues, el mendicante deberá evitar «hacer una ciudad, un pueblo o una pareja», pues en ese caso se pondrán a hablar entre ellos de política, sobre la disponibilidad de las limosnas, etc.”

Continuando con la descripción del *Brahmana*, se afirma que:

“Los dioses consideran *Brahmana* a aquel que no tiene ninguna bendición que dar, ningún negocio que concebir ni emprender, ningún saludo que intercambiar, ninguna alabanza que escuchar. Es aquel que aun habiendo consumido todas las acciones, nunca está desalentado.”

Los hombres del mundo que se mueven en la sociedad dan bendiciones para corresponder a los que les saludan. Bendecir es desear éxito a los demás en la consecución de sus deseos. Como los hombres desean distintas cosas en sus vidas, ello crea una inquietud mental en aquel que intenta conocer estas cosas, y conduce a la atracción hacia las gentes mundanas. Esto se opone al Conocimiento. En otra *Sruti* esto se plantea así:

“El Conocimiento no se realiza adecuadamente apegándose al mundo, al orgullo del aprendizaje, o a la preservación del propio cuerpo.”

Esto mismo es aplicable incluso al ‘saludo’, y a la ‘concepción y emprendimiento’ (de asuntos mundanos). La concepción y emprendimiento de asuntos mundanos puede tener como fin

algo para uno mismo o para el beneficio de los demás, y puede consistir —por ejemplo— en los esfuerzos que se realizan para adquirir casas, tierras, propiedades, y cosas similares. El liberado debe abandonar este tipo de ideaciones, emprendimientos, y saludos. No se debe suponer que el hecho de no responder con buenos deseos en respuesta a un saludo decepcionará a los hombres, pues lo que está prescrito para un hombre Liberado a fin de evitar la infelicidad en los otros y la atracción hacia los hombres mundanos, es el uso de la palabra *Narayana*, la cual representa todas las bendiciones y es capaz de curar tanto la inclinación (del asceta hacia el mundo) como la posible decepción que pudiera darse en el saludado. Todo emprendimiento es malo para el Liberado. En la *Sruti* se dice de este modo:

“Todas las empresas están enturbiadas por defectos, lo mismo que el fuego lo está por el humo”⁷³

⁷³ A fin de no caer en erróneas interpretaciones, conviene no perder de vista en ningún momento que esta “inacción” de la que se está tratando es en relación a las características de un *Sannyasin*, es decir a aquel que efectivamente ha renunciado ya al mundo, no al estudioso que se encuentra aún inmerso en los avatares de su estado de vida (*ashrama*) y que aún tiene unos deberes que cumplir (*dharma*) por no haber alcanzado el suficiente desapego que genera el Conocimiento que le conduzca a la renuncia formal (*sannyasa*). En su comentario a la Gita —titulado *Gudhartha Dipika*— Madhusudana Sarasvati dice entre otras cosas a este respecto: “...aquel que no ha realizado al Sí Mismo no debe abandonar sus obligaciones mientras las lleva a cabo —cosas como luchar, etc. para las que uno ha nacido— al igual que un gusano nacido en el veneno no puede abandonar el veneno aun cuando éste tenga el defecto común de estar constituido por los tres *gunas*, y el defecto particular de ser la causa de la muerte de sus congéneres y de otros. Esto es así porque alguien así es incapaz de renunciar a todas las acciones. Pero alguien que tiene un órgano interno puro, que es capaz de renunciar a todas las acciones, debe renunciar con toda seguridad. Esta es la idea. Pero, una vez más, ¿quién es capaz de renunciar a todas las acciones? Aquel que está dotado de *sama*, *dama*, etc., debido a que tiene desapego (*vairagya*) por el goce de los objetos de este mundo y del más allá, cuyo desapasionamiento nace de la discriminación entre lo eterno y los objetos efímeros, ausencia de pasión, que ha logrado el éxito que surge del desempeño de sus obligaciones, que es un buscador de la Liberación como resultado de haber erradicado por completo

El “saludo” está prescrito para el que está en el camino de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*); del siguiente modo:

“Un monje avanzado debe ser saludado si pertenece a la misma orden de monjes. No se debe saludar a nadie más.”

Pero incluso en este caso la mente se distrae por causa del esfuerzo en determinar la categoría de un monje y la orden a la que pertenece, de aquí que a veces se encuentren a muchos discutiendo acerca del honor que merece un simple saludo. El Vartikara (Sureshvaracharya) ha mostrado la causa de esto:

“Hay también renunciantes de mente viciada que por desgracia se les ve que son descuidados, que están interesados en los asuntos mundanos, que murmuran y son pendencieros.”

Su Santidad (Shankaracharya) ha mostrado que el Liberado no tiene ninguna preocupación respecto al saludo:

“¿A quién deberá saludar el conocedor del Sí Mismo si él está establecido en su propia gloria, que es infinita, no dual, y más allá del nombre etc.? Entonces las acciones no tienen ninguna utilidad para él.”

Si bien se prohíbe el saludo que oscurece la mente, sin embargo se admite el saludo que –nacido del sentido del amor universal– proporciona la tranquilidad perfecta. A este respecto la *Smriti* dice lo siguiente:

las impurezas, aquel en quien ha surgido el deseo de realizar la identidad entre el puro *Brahman* y el propio Sí Mismo, aquel que con el fin de practicar *sravana*, *manana* y *nidhidhyasana* –que conducen a la amada Liberación– ha aquietado todas las distracciones; entonces debe optar por la renuncia a todas las acciones, lo cual es una parte necesaria de ese *sravana*, *manana*, etc. y está prescrito por las *Sruti* y las *Smritis*...” (MADHUSUDANA SARASVATI. “*Bhagavad Gita with the annotation Gudhartha-Dipika*”, 18.48. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

“Uno debe saludar postrándose incluso delante de un perro, de un *chandala*⁷⁴, de una vaca o de un burro, reconociéndolos como Dios mismo, pues Él, el Todopoderoso, ha entrado y está presente en todo en forma de alma individual (*Jivatma*).”

Las alabanzas a los hombres están prohibidas, pero no las dirigidas a Dios. Brhaspati dice así en su *Smriti*:

“Los hombres alaban con todo su corazón al que posee riquezas y propiedades con el deseo de recibir alguna parte de ellas. ¿Cómo entonces no se liberará de la esclavitud aquel que alabe al Creador del universo?”

“No desalentarse nunca” significa no estar nunca disgustado. Hay una *Smriti* a este respecto que afirma:

“Aquel que es inquebrantable no debe entristecerse si a veces no consigue el alimento, y tampoco debe alegrarse cuando lo consigue; pues ambas cosas están completamente controladas por el Destino.”

“Deshacerse de los deseos de acción” significa estar libre de las prescripciones y prohibiciones escriturarias, pues tal y como dice la *Smriti*:

“¿Cómo puede haber prescripciones o prohibiciones para aquellos que caminan por el camino que trasciende los tres *gunas*?”

Teniendo esto en mente, el Señor también ha dicho lo siguiente:

“Los Vedas versan acerca de la acción de los tres *gunas*, pero tú Arjuna, se libre de esta triple naturaleza, se libre de los pares de opuestos, mantente por siempre centrado en la Paz Suprema, no te preocupes por ad-

⁷⁴ *Chandala* es la casta más baja; la casta de “los sin casta”: es el caso, por ejemplo, de aquellos que se unen en matrimonio con una persona perteneciente a una casta distinta a la propia.

quirir y conservar, y sobre todo mantente siempre en tu Sí Mismo.”

Y Narada también dijo:

“Mantén siempre en tu corazón al Señor Vishnu (el Sí Mismo omnipresente); no Le pierdas de vista ni un momento. Todas las prescripciones y prohibiciones de las Escrituras se subordinan a estas dos reglas.”

Continuando con el tema que tratamos, las Escrituras también afirman que:

“Los dioses saben que un *Brahmana* teme a las multitudes como si fueran una serpiente, a los honores como a la muerte, y a la mujer como si se tratase de un cadáver.”

“Temer a las multitudes como a las serpientes” está justificado por el hecho comentado anteriormente: “... caerán en la política, etc.” Los “honores” son causa de apego, lo cual se opone al propósito y objetivo de la vida; así pues se deben evitar como si se tratase de la muerte. Otra interpretación del texto es “como al infierno”. La *Smriti* lo dice de este modo:

“El insulto y el deshonor incrementa la fuerza de la austeridad, pero las alabanzas y honores la disminuye. El sabio que ha sido alabado y venerado, se agota igual que una vaca después de ser ordeñada.”

En línea con esta idea, la *Smriti* habla de que incluso merece la pena buscar las ofensas:

“Recordando el camino de los sabios, el *yogui* deberá comportarse de manera que las gentes lo traten con desprecio y no busquen su compañía.”

Respecto a las mujeres, hay dos tipos de problemas desde el punto de vista del asceta. El primero es que les están prohibidas a los *sannyasin*, y el segundo es que son detestables por naturaleza. En ocasiones esta prohibición puede transgredirse por

causa de un apego desmesurado, o por necesidad. Teniendo esto presente, la *Smṛiti* dice:

“Uno nunca debe estar en la misma cama o asiento ni siquiera con su madre, su hermana, o su hija, pues el poder de los órganos sensoriales y de acción, es capaz de arrastrar incluso a un hombre sabio.”

Esta aversión se describe en las *Smṛiti* del siguiente modo:

“Hay escasa diferencia entre la región no mencionable de una mujer y una supurante úlcera pustulosa, pero al verla bajo una luz distinta uno se engaña con frecuencia.”

Y también:

“¿Puede haber mayor falta de pudor que la de aquellos hombres que tienen cariño a ese trozo de piel con una apertura en medio, y que apesta con el viento repugnante emitido por la apertura posterior?”

Hay otro pasaje en donde se dice de los renunciantes que transgreden este precepto:

“¿Acaso no son como gusanos que gustan de los cadáveres... etc.?”

Se pone aquí el ejemplo del cadáver para expresar que desde el punto de vista del camino del renunciante la mujer constituye tanto una prohibición como una abominación.

Continuando con las características del *Brahmana*:

“Los dioses saben que es un *Brahmana* aquel que estando solo le parece que todo el espacio (*akasa*) está lleno, mientras que una multitud le parece vacía por completo.”

Los hombres que están en el mundo deberían evitar vivir solos ya que de no hacerlo están expuestos al miedo, a la indolencia, y a cosas similares. Deben buscar compañía para man-

tenerse libres de estos vicios. Por el contrario, el yogui –que no es como aquellos– encuentra la totalidad del espacio lleno por completo de la Felicidad Suprema del Sí Mismo cuando está en el estado de concentración sin interrupción y en soledad. Por tanto, para él no hay lugar para el miedo, la pereza, la tristeza, la decepción, etc. Pues como dice la Isa Upanishad:

“¿Qué decepción y qué tristeza puede haber para aquel que Conoce; para aquel que ha visto la Unidad; para aquel en el que todos los seres se han convertido en Uno con su propio Sí Mismo?”⁷⁵

Una “multitud” es un obstáculo para la meditación debido a las charlas de todo tipo que allí se dan –sobre política, etc. –. La ausencia que allí hay de consciencia del Sí Mismo –que es la Felicidad Suprema– aflige a la mente lo mismo que lo hace la soledad. Ello se debe a que el mundo es todo ilusión, y el Sí Mismo es todo realidad y plenitud.

En el quinto capítulo de la sección sobre la Liberación del Suta Samhita, Parameshvara le describe a Vishnu aquel que está más allá de las clases sociales (*varna*) y de los estadios de la vida (*ashrama*)⁷⁶ :

“El estudiante (*brahmachari*), el cabeza de familia (*grhashta*), el morador de los bosques (*vanaprastha*), el mendicante religioso (*bhiksuka*), y aquel que los trasciende a todos (*Ativarnasramin*); si poseen las destrezas adecuadas a su propia situación, cada uno es superior al anterior según el orden en el que se han mencionado.”

⁷⁵ Ver: ANÓNIMO. “Isa Upanishad Cap. 7. En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

⁷⁶ Se describe ahora al *Ativarnasramin*: el que ha trascendido las castas (*varna*) y los estadios sociales de la vida (*ashrama*).

“No obstante, de entre todos los grados, es el *Ativarnasramin* el maestro y preceptor de todos los hombres que son justos aspirantes a las posiciones antes mencionadas. ¡Oh Purusotama, al igual que Yo, él nunca debe ser discípulo de nadie!”

“Se dice que el *Ativarnasramin* es en verdad el preceptor de todos los preceptores; no hay duda de que en este mundo nadie le supera, ni siquiera le iguala.”

“Aquel que conoce al Testigo de todo –que es distinto del cuerpo y de los sentidos, que es auto-refulgente, Felicidad Absoluta, Inteligencia Suprema y Verdad Suprema– llega a ser *Ativarnasramin*.”

“¡Oh Kesava! Aquel que por la escucha e identificación con las grandes palabras⁷⁷ del Vedanta conoce su Sí Mismo como Dios, se convierte en el *Ativarnasramin*.”

“Aquel que conoce al Gran Señor, que está libre de la casta y de los estadios de la vida, y que es Testigo de los tres estados, se convierte en *Ativarnasramin*.”

“*Varna* y *ashrama* son cosas imaginarias superpuestas sobre el cuerpo por medio de *Maya* –la falsa ilusión– y no tienen nada que ver Conmigo, ni tampoco están nunca en Mí–el Sí Mismo que es Inteligencia ab-

⁷⁷ Se refiere a los grandes aforismos o *Mahavakhyas*. Los Vedas están llenos de grandes aforismos, no obstante, es consenso tradicional señalar cuatro principales o “mayores”. Son los llamados “Grandes Aforismos”. Recordemos aquí cuales son: (1) *Prajñanam Brahma*: La Consciencia es *Brahman*; (2) *Ahambrahmasmi*: Yo soy *Brahman*; (3) *Tat tvam asi*: Tú eres Eso; (4) *Ayam Atma Brahma*: Este Sí Mismo es *Brahman*. El primero se encuentra en la Aitareya Upanishad del Rig Veda. El segundo en la Brihadaranyaka Upanishad del Yajur Veda. El tercero en la Chandogya Upanishad del Sama Veda. Y el cuarto en la Mandukya Upanishad del Atharva Veda. Por otro lado, los llamados *Avantravakyas* son aquellas frases vedánticas que a su vez ayudan a la comprensión de los *Mahavakhyas*.

soluta—.’ Aquel que sabe esto a partir del Vedanta llega a ser *Ativarnasramin*.”

“Aquel que sabe a partir de las Upanishad que el universo es activo debido a Mi presencia –al igual que están los hombres activos en presencia del sol– llega a ser *Ativarnasramin*.”

“Aquel que sabe a partir del Vedanta que al igual que la variedad de ornamentos –como las diademas, los brazaletes, los collares, las cruces– están hechos todos de oro, y no son otra cosa que puro oro, así el universo es por siempre proyectado en Mí a través de *Maya*. Ése llega a ser *Ativarnasramin*.”

“Aquel que sabe por el Vedanta que la totalidad del universo, comenzando por *Mahat*⁷⁸ está proyectado en

⁷⁸ *Mahat* es el llamado “Gran principio” según el planteamiento cosmológico que se hace en el *darsana* Samkhya sobre el despliegue de los *Tatvas* (principios universales). *Mahat* es la “Inteligencia Cósmica” (Intelecto universal), la primera manifestación cósmica, universal y sutil del ‘sentido del ego’. Se identifica con *Hiranyagarbha*. Es la más grande de entre todas las transformaciones que sufre *Prakriti* (la “materia” primordial); de ahí que *Mahat* sea llamado también *Mahan Atma* (Gran Alma). Es el equivalente a nivel macrocósmico del intelecto individual (*buddhi*). “El intelecto (*buddhi*) es el primer producto de la materia y se define aquí por la función determinativa (*adhyavasya*) que realiza en el proceso del conocimiento. Es el órgano que recibe la información de los sentidos, la mente y el yo. Luego sintetiza estos datos y se moldea, adquiriendo la forma o tiñéndose del color del objeto conocido. Es así como llegamos a la determinación con que concluye el proceso de conocimiento, como por ejemplo «esto es un león». Generalmente, la conclusión va seguida de una disposición a la acción, como por ejemplo «debo huir». En este sentido, el intelecto funciona también como «voluntad», que es otra de las posibles traducciones del término. Pero además de esta capacidad sintética y determinativa, el intelecto funciona como un espejo que refleja la luz de la consciencia, transformando el mero acto cognitivo en una experiencia de la consciencia. Parece que el intelecto es el único espacio de conjunción (*samyoga*) posible entre la consciencia y la materia, *Purusha* y *Prakriti*. Es el lugar donde se produce la confusión del uno en el otro, pero también es la facultad que permite el discernimiento entre

Mí por medio de *Maya* –la Ilusión– igual que por error se ve la plata en el nácar. Ése, llega a ser el *Ativarnasramin*.”

“¡Oh Purushotama! Llega a ser *Ativarnasramin* aquel que sabe por el Vedanta que el Gran Señor es Uno, carente de ninguna relación, y que –al igual que el espacio omnipresente– penetra por siempre todos los seres como ‘Yo soy, en Verdad, el Uno Supremo Inmortal’–sean los seres pequeños o grandes, con cuerpo de *chandala*, de pájaro, de bestia o de *brahmana*, sean superiores o inferiores–.”

“Ha trascendido todos los *varnas* y *ashramas* aquel que sabe por medio de los Vedas que, así como las direcciones del espacio aparecen todas en su lugar correspondiente ante los ojos del hombre que ha sido curado de un defecto en la vista, así el mundo aparece ante Mí como Nada tras haberse disuelto por medio del Conocimiento Supremo.”

“Llega a ser *Ativarnasramin* aquel que a partir del Vedanta sabe que el mundo de Mi estado de vigilia es una fabricación de *Maya* –la Gran Ilusión–, al igual que lo es el mundo de Mis sueños.”

“Por la Realización de su Sí Mismo ha dejado a un lado todas las convenciones de casta y estadios de la vida, y trascendiendo esas cosas está establecido en *Brahman*.”

“El hombre que, habiendo renunciado a su *varna* y *ashrama*, mora en el Sí Mismo, es llamado *Ativarnasramin* por los conocedores del significado de los Vedas.”

ambos.” (ISHVARAKRISHNA. Comentario a la Sloka 23. En: “*Samkhyakarika, las estrofas del Samkhya*”. Traducción y notas, Laia Villegas. Barcelona: Kairós, 2016.)

“El Sí Mismo no es el cuerpo, ni los sentidos, ni la vida, ni la mente, ni la inteligencia, ni el ego, ni el pensamiento, ni *Maya*, ni la Creación⁷⁹ que comienza con el espacio (*akasa*); tampoco es ‘el sujeto hacedor/actor’, ni ‘el sujeto que goza’, ni la causa de estos dos. En realidad el Sí Mismo es *Brahman*, que es Conocimiento, Existencia, y Felicidad Absoluta (*Sat-Chit-Ananda*).”

“Lo mismo que el sol parece moverse con el movimiento del agua en la que se refleja, así el Sí Mismo parece sufrir las mutaciones del *Samsara* al identificarse con el sentido del ego.”

“¡Ok Kesava! Aunque las clases sociales (*varna*) y los estadios de la vida (*ashramas*) están en el ego, se superponen (*Adhyasa*) sobre el Sí Mismo debido a un error, por ello es por lo que el Conocedor del Sí Mismo no tiene ningún interés por ellos.”

“¡Oh Janardana!, para aquellos que han realizado el Sí Mismo no hay prescripciones ni prohibiciones, ni idea de algo que merezca evitarse o conseguirse. Todo el resto de imaginaciones no pertenecen tampoco a ellos.”

“¡Oh tú de ojos de loto!, Yo conozco el verdadero estado del Conocedor de *Atman* (*Atma jñani*); los mortales ordinarios que están bajo el hechizo de *Maya* nunca lo comprenderán.”

“Este estado de los Conocedores de *Brahman* no es visible por medio de los ojos de carne, sin embargo,

⁷⁹ Sobre el “proceso” de la Creación (por lo demás, ilusoria) según el Vedanta Advaita, ver el capítulo titulado “*Panchikaranam*” o “El método de la Creación” (SHANKARACHARYA, “*Panchikaranam*”. En: “*Dieciocho Tratados Vedanta Advaita*”, Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2011).

¡Oh Kesava!, la misma cosa es auto-evidente para los Conocedores.”

“El asceta está despierto allí donde todos los seres siempre duermen ¡Oh Kesava!, y allí donde éstos están despiertos, allí el Conocedor duerme.”

“Se dice que el verdadero *Ativarnasramin* –el mejor de los maestros– es aquel que ha realizado, por la toma de consciencia inmediata y directa (*aparoksha*), aquello que se le ha enseñado al final de los Vedas (*Upanishad*) en relación al Sí Mismo; es –por siempre y sin interrupción– inmaculado, no-afectado, siempre puro, carente de ilusión, inteligencia pura, cumbre de la inmortalidad.”

De este modo, por medio de textos de la *Sruti* como: “Una vez liberado es liberado otra vez.” (*Kata Upanishad* 5.1), y de textos de la *Smriti* que hablan de *Jivanmukta*, *Sthitaprajña*, *Bhagavadbhakta*, *Gunatita*, *Brahmana* y *Ativarnasramin*, queda probada de manera concluyente la realidad y la posibilidad de la Liberación en vida (*Jivanmukti*).

*

Capítulo 2

*Sobre la destrucción de los “deseos latentes” o Vasanas*⁸⁰

A continuación hablaremos sobre los medios para alcanzar la Liberación en vida (*Jivanmukti*).

Los medios para lograr *Jivanmukti* son: el Conocimiento de la Verdad, la Disolución de la mente, y la Destrucción de los deseos latentes (*Vasanas*). De ahí que en el Yoga Vashista se diga lo siguiente al tratar sobre el cuerpo de los *Jivanmukta*:

“¡Oh sabio Rama! La práctica simultánea durante largo tiempo de la destrucción de los deseos latentes, de los medios hacia el Conocimiento, y de la disolución de la mente, produce el resultado.”

Una vez mostrada la relación entre los medios y el fin, a continuación el sabio señala que si los medios están ausentes, el resultado también lo estará:

“Hasta que estos tres medios no sean correctamente practicados conjunta y repetidamente, la realización

⁸⁰ Como se verá a continuación, el concepto que se propone de Liberación pasa por alcanzar un estado de indiferencia/desapego (*vairagya*) hacia los objetos ilusorios (todo lo que no-es-*Brahman*) y llevar al Ser a su verdadero origen; allí donde únicamente brillan las impresiones o (*Vasanas*) de la Felicidad Suprema de *Brahman*, una vez desechadas todas las falsas superposiciones (*Adhyasa*), y donde “El Sí Se re-encuentra a Sí Mismo”. Es a partir de este capítulo en donde comienzan a aparecer claramente los métodos del Raja Yoga que propone Vidyaranya como coadyuvantes del proceso vedántico de realización, en especial en la llamada etapa de “meditación/asimilación” (*nidhidhyasana*) que sigue a las de “escucha” (*sravana*) y “reflexión” (*manana*) sobre las enseñanzas de los textos sagrados (Shastras) impartidas por el maestro.

de ese estado no tendrá lugar, ni siquiera en cientos de años.”

Y después se afirma que si estos tres medios no se practican conjuntamente ello obstaculizará la consecución del resultado:

“Si se practican uno a uno, incluso por largo tiempo y con arduos esfuerzos, no darán resultado. Ocurre lo mismo que con los *mantras* que fallan en la producción de resultados si se recitan de forma poco sistemática y a intervalos irregulares.”

Está prescrito que mientras se llevan a cabo los actos religiosos del crepúsculo⁸¹ se deben recitar los tres *mantras* de alabanza que comienzan con las palabras: “¡Oh aguas, vosotras sois (*apo hi shtha...*)...! etc.”. Si en vez de recitar los tres *mantras* seguidos se recita uno por día, la ceremonia descrita en las Escrituras no tendrá éxito. Ocurre también que un *mantra* de seis fragmentos no dará resultado si se recita dejando un intervalo entre sus partes. Y es obvio que en el ámbito de las cuestiones mundanas, como por ejemplo en el acto de cenar, si solo se sirve un plato cada día —sea el de vegetales, el de sopa o el de arroz— en vez de todos ellos juntos, puede decirse que la cena ciertamente no hay sido servida. Con estos ejemplos se debe entender que el estudio de los tres medios mencionados más arriba ha de llevarse a cabo simultáneamente.

Respecto a que esta práctica debe ser prolongada, se dice lo siguiente:

“Por la práctica prolongada de estos tres medios, se destruyen los nudos del corazón sin dejar atrás ninguna duda, lo mismo que se cortan los hilos del tallo del loto cuando se corta en dos.”

La misma idea se muestra también de forma contraria:

⁸¹ Purificación de uno mismo con agua.

“¡Oh Rama! La experiencia que se tiene de este mundo –adquirida a través de cientos de encarnaciones anteriores – nunca se disuelve sin un prolongado «estudio».”

Cuando estos medios se ponen en práctica por separado, no solo no producen los resultados, sino que incluso llega a impedir la adecuada realización de cada uno de ellos:

“Estos tres medios –Conocimiento de la verdad, Disolución de la mente, y Destrucción de los deseos latentes– al ser uno causa del otro, se hacen aún más difíciles de alcanzar.”

Cuando estos tres medios se juntan dos a dos, se derivan tres parejas. De entre ellas, la pareja consistente en la “disolución de la mente” y la “destrucción de los deseos latentes” tienen entre sí una relación causal mutua que a continuación se describe de forma negativa:

“Hasta que la mente no se disuelve no puede haber supresión de los deseos latentes, y hasta que no se eliminan los deseos latentes la mente no se disuelve.”

Se llama “mente” al órgano interno (*Antahkarana*)⁸² sufriendo diversas modificaciones cuando lleva a cabo la acción mental; este proceso es análogo a la sucesión de llamas de una lámpara. La disolución de esta “mente” implica renunciar a todo este flujo de modificaciones y permanecer en un estado de supremo de control.

Dice Patanjali en sus *Yoga Sutras*:

“Estar bajo el supremo control es alcanzar el momento de control sobre la mente; es allí cuando las im-

⁸² Recordemos que *Antahkarana* es el llamado “órgano interno”. Comprende a *Manas* (mente, o facultad de procesamiento de la información sensorial, de dudar, de comparar), *Buddhi* (intelecto, o facultad de discriminar y enjuiciar), *Chitta* (o la substancia mental, la memoria), y *Ahamkara* (o sentimiento de ego).

presiones que la impelen a transformarse están neutralizadas y predominan otras impresiones que la mantienen sujeta.”

Es decir, cuando las impresiones que impulsan la mente a transformarse son neutralizadas, las impresiones que la mantienen bajo control se manifiestan, y el momento de control logra poder sobre la mente. Esto es todo lo que quiere decir la expresión “disolución de la mente”.

Se llama *Vasana* (deseo latente) a aquella impresión mental que repentinamente es causa de transformaciones mentales en funciones tales como la ira y similares, sin que se dé—en ese momento—ningún pensamiento sobre el pasado o el futuro. Estos *Vasanas* son los deseos que quedan atrás en la mente por causa de las experiencias previas; ocurre igual que el trozo de tela que retiene la fragancia de la flor con la que ha estado en contacto.

La eliminación de estos deseos latentes o *Vasanas* significa imposibilitar el surgimiento de estados como el de ira y similares, y ello incluso en presencia de las causas que los provocan. Esto ocurre cuando se han fijado firmemente en la mente las impresiones mentales puras, impresiones tales como la satisfacción⁸³, el autocontrol, y similares⁸⁴. Si la mente continua sin disolverse, las transformaciones o modificaciones mentales continuarán dándose, y cualquier causa accidental podrá provocar la ira y estados similares, en cuyo caso no habrá habido eliminación de los *Vasanas*. Y viceversa: mientras que no se destru-

⁸³ Satisfacción derivada de la conformidad con cualquier cosa que acontezca.

⁸⁴ Estas “impresiones mentales puras” se generan con el correcto proceso de “discriminación” (*Viveka*) y asimilación de las enseñanzas, esto es, discriminando entre “lo que es” y “lo que no es” *Atman/Brahman*.

yan los *Vasanas*, continuarán las transformaciones mentales igual que antes, y no habrá “disolución de la mente”⁸⁵.

El “Conocimiento de la Verdad” y la “Disolución de la mente” tienen entre sí una relación causal inversa:

“¿Cómo puede estar la mente en calma sino hasta que haya Conocimiento de la Verdad? El Conocimiento de la Realidad no puede surgir hasta que la mente no se calme.”

Formas, sabores, y todo aquello que constituye la experiencia, es un mundo de ilusión, no existe en realidad. En verdad todo esto es *Atman*. El verdadero Conocimiento es estar convencido de esto. Sin embargo, cuando este Conocimiento no se ha alcanzado, los objetos existen como substrato de las formas, de los sabores y demás propiedades, y no hay nada que pueda evitar que la mente se transforme a sí misma en distintas funciones en relación con esos objetos; ocurre igual que con la llama del fuego que no se puede detener mientras continuemos alimentándola con combustible.

En ausencia de calma mental, las formas, los sabores, etc., se experimentarán a través de las transformaciones mentales, y consecuentemente surgirá la duda acerca de la veracidad de aquellos textos de la *Sruti* como: “No hay dualidad en esto en absoluto”, o “El (asiento sacrificial hecho de) hierba sagrada es el sacrificante”. Esto es así porque al entender que afirmaciones como estas van en contra de la propia experiencia, quedará impedido el surgimiento de la convicción de que “*Brahman* es Uno-sin-segundo”.

⁸⁵ Este círculo vicioso es el que viene a deshacer la “discriminación” o el Conocimiento de la Realidad o de la Verdad que sólo se puede obtener por los medios adecuados, y que según el Vedanta Advaita no son sino las Escrituras Reveladas o Shastras. Esto es lo que el autor nos muestra a continuación al hablar de la relación de causalidad existente entre dicho Conocimiento y la “disolución de la mente”.

La relación causal inversa entre la “Eliminación de los deseos latentes (*Vasanas*)” y el “Conocimiento de la Verdad” se describe de este modo:

“¿Cómo puede surgir el Conocimiento sino hasta que los deseos latentes son erradicados? Hasta que no se alcanza el Conocimiento no se pueden erradicar los deseos latentes.”

Si como consecuencia de la ausencia de los medios –tales como el auto-control y similares– no se eliminan los deseos latentes (de enojo y similares), entonces el Conocimiento de la verdad no puede surgir. Sin la Realización de *Brahman* como “Realidad Última sin segundo”, la realidad ilusoria que otorga a las causas del enojo y similares una apariencia de realidad –ese falso Conocimiento– no se eliminará, y consiguientemente tampoco los deseos latentes o *Vasanas*.

Ahora vamos a describir la mutua relación causal de las tres parejas antedichas, mostrando su constante correspondencia.

Una vez disuelta la mente y no habiendo consciencia de ninguna causa exterior que pueda desarrollar la impresión mental en su totalidad, entonces el deseo latente se desvanece por sí mismo. Habiendo muerto el deseo latente, ya no queda causa para que se dé ese funcionamiento de la mente que llamamos ira, cólera, o similares, y la mente se disuelve de inmediato. Ésta es la pareja constituida por la “disolución de la mente” y la “eliminación de los deseos latentes”.

En la Kata Upanishad la cuestión se plantea así:

“El Sí Mismo es visto por el intelecto agudo...”⁸⁶.

A partir de esta *Sruti* se puede inferir que, como la única que puede “ver” es esa mente que tiene centrado todo su fun-

⁸⁶ Ver: ANÓNIMO. Kata Upanishad 1.3.12 En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

cionamiento en la Unidad del Sí Mismo, la destrucción de todas las demás funciones es claramente la única causa del Conocimiento correcto. Una vez surgido el Conocimiento, la totalidad del mundo de la experiencia se reduce a nada, y la mente cesa de pensar sobre él –lo mismo que dejaría de pensar en los “cuernos de una liebre” y en otras imposibilidades similares–. Además, ninguna forma de pensamiento tiene ya utilidad una vez que se ha visto plenamente a *Atman*. Así es como la mente se consume igual que el fuego sin combustible. Esta es la pareja constituida por la “Disolución de la mente” y el “Conocimiento de la Verdad”.

Que el Conocimiento de la Realidad Última conduce a la aniquilación de los deseos latentes (*Vasanas*) lo describe el Vartikara (Sureshvaracharya) del siguiente modo:

“¿Cómo podría el hombre de discriminación, que se ve a Sí Mismo en el amigo, en el enemigo y en su propio cuerpo, sentirse más enojado con ellos que con los miembros de su propio cuerpo?”⁸⁷.

Auto-control y términos similares son otros nombres que se dan a la aniquilación de los deseos latentes (*Vasanas*), y es bien sabido que éstos –auto-control, control de los impulsos, etc. – son medios hacia el Conocimiento.⁸⁸

Vashista dice también que:

⁸⁷ Ver: SURESHVARACHARYA. “*Naishkarmyasiddhi-La Realización del Sí Mismo Absoluto*”, 2.18. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2013).

⁸⁸ “...con la destrucción de la función mental (el efecto), la semilla de las impresiones mentales (el ego) también se destruye. Cuando no se les da ocasión a las funciones mentales (pensamientos), se hacen más débiles y mueren de muerte natural. Pero no darle oportunidad u ocasión a los pensamientos no significa que no surjan. Lo que significa es que *no reaccionemos* a ellos, y entonces no habrá impresión mental por su causa...” (SHANKARACHARYA. En: “*Viveka Suda Mani, La gema suprema de la discriminación absoluta. Con los comentarios de Sri Dravidacharya*”. Traducción Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2015.)

“Las virtudes tales como el auto-control y similares prosperan con el Conocimiento, y el Conocimiento se desarrolla con estas virtudes. Ocurre lo mismo que con el lago y el loto: el bienestar de uno conduce al bienestar del otro.”

Así pues, esta es la pareja del “Conocimiento de la Verdad” y “Aniquilación de los deseos latentes (*Vasanas*)”.

*

Los caminos para alcanzar los tres medios –empezando por el Conocimiento– se describen así:

“Por tanto ¡Oh Raghava!, un hombre que discrimina debe renunciar a distancia con firme esfuerzo a todo deseo de goce, y recurrir a estas tres cosas: al ‘conocimiento de la verdad’, a la ‘disolución de la mente’ y a la ‘eliminación de los *Vasanas*’ ”.

Un esfuerzo firme significa decirse a uno mismo: “...de un modo otro, en verdad debo conseguirlo”. Se trata de una resolución enérgica por conseguir sin falta una cosa. Discriminación (*Viveka*) significa discernimiento adecuado y convicción tras el debido análisis y observación. La escucha (*sravana*) de las Escrituras y demás⁸⁹ son los medios hacia el Conocimiento de la Verdad; la práctica del *yoga*⁹⁰ es el medio hacia la “disolución de la mente” (*manonasa*); y la construcción de impresiones mentales contrarias, el medio para conseguir la “eliminación de los deseos latentes” (*vasanaksaya*). Se dice que hay que mantener el deseo “a distancia” porque si se consiente aun-

⁸⁹ Como ya se ha dicho anteriormente, estos “otros medios” hacia el Conocimiento son –además de la “escucha” (*sravana*) de las Escrituras– la “reflexión” (*manana*) sobre ellas, y la “meditación” (*nidhidhyasana*) o asimilación/interiorización de las mismas. Ver: VIDYARANYA, SWAMI. “*Panchadasi*”, Capítulo 1. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010).

⁹⁰ Raja Yoga.

que solo sea en pequeña medida, entonces no tendrá límites. Ocurrirá tal y como dijo el sabio Manu:

“Al igual que el fuego que continua creciendo mientras se alimenta con grasa de mantequilla...”

Aquí puede surgir una duda:

Anteriormente se ha mostrado que el Conocimiento es resultado de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*), y que la Liberación en vida (*Jivanmukti*) es el resultado de la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*). A partir de esto parece pues que aquel que ha alcanzado el Conocimiento debería ir hacia la “renuncia del conocedor”, y mientras viviese en ese estado debería intentar acabar con las trabas que le mantienen atado –esto es, los deseos latentes y el funcionamiento de la mente–. Sin embargo, lo que se está diciendo ahora es que se lleve adelante conjuntamente la adquisición del Conocimiento, la destrucción de los deseos latentes y la disolución de la mente. ¿Acaso no es esto contradictorio con lo que se ha dicho antes?

Respuesta:

No lo es, pues tomando una de las (tres) cosas como la principal y las demás como subordinadas podemos reconciliar fácilmente las dos afirmaciones. Para “el buscador” (el *Vividisa Sannyasa*), el Conocimiento de la Verdad es lo principal, y la “disolución de la mente” y la “destrucción de los deseos latentes” secundarios. En cambio, para “el Conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) es justamente lo contrario. Así pues, de este modo se ve que no hay contradicción en afirmar la necesidad de la práctica simultánea de los tres medios en ambos casos.

Tampoco se debe creer que el estudio subsiguiente de las Escrituras tenga poca utilidad para aquel que lo ha alcanzado todo habiendo alcanzado ya el Conocimiento. La utilidad que tiene este estudio posterior la veremos al tratar más adelante sobre el objeto de *Jivanmukti*. Si se pregunta en qué podría consistir este estudio posterior para aquel que está ya Realiza-

do, es decir, para aquel que no necesita utilizar los medios hacia el Conocimiento (como *sravana* y demás), por no tener ya estos medios nada que ver con ese Conocimiento que –habiéndose ya alcanzado– no podría perderse ni tampoco permitiría que uno se abandonarse al placer, –a esta pregunta– nosotros respondemos que el “estudio posterior” debe consistir en este caso en el recuerdo frecuente de la Esencia por cualesquiera que sean los medios. Este tipo de “estudio posterior” ha sido señalado en el episodio sobre *Lila* en el Yoga Vashista:

“Reflexiona sobre Eso⁹¹, conversa sobre Eso, iluminaros unos a otros acerca de Eso. Esto es en verdad estar por siempre en el Uno. Los sabios llaman a esto el estudio del Conocimiento o gnosis.”

“Lo objetivo nunca ha existido –desde el principio de la Creación–. El mundo de la experiencia hecho de sujeto y objeto es por siempre una nada; esta es la mejor forma de estudio.”⁹²

⁹¹ Eso=*Brahman*. Del aforismo “Tú eres Eso” (*Tat tvam asi*)

⁹² Este es el planteamiento de la llamada “doctrina de la no-Creación” o *ajati vada* expuesta por Gaudapada: “Ningún *Jiva* ha nacido jamás porque ninguna causa existe que pueda producir el *Jiva*; he aquí la Suprema Verdad: nada ni nadie ha nacido jamás”. Este importante verso lo comenta Shankaracharya en sus *Bashyas* a la *Karikas* de Gaudapada sobre la *Mandukya Upanishad* y dice lo siguiente: “Todas las ideas relativas a la disciplina de la mente, según las cuales ésta se desenvuelve en un proceso comparable a la creación de las formas a partir del hierro, de la arcilla, etc..., así como las ideas relativas a los ejercicios de piedad, se indican meramente como medios para realizar la naturaleza de la Verdad Última, pero en sí mismas carecen de significación. La verdad respecto a la Realidad Absoluta es que jamás ha nacido ningún *Jiva*, puesto que el *Jiva* que conocemos como agente o beneficiario de la acción, no nace jamás, cualquiera que sea la manera de entender esta expresión. En consecuencia, ninguna causa existe que sea capaz de producir el *Atman*, el cual es, por naturaleza, sin nacimiento y sin segundo. En otras palabras: ningún *Jiva* ha nacido jamás, porque ninguna causa hay que pueda producirlo. De todas las verdades relativas aquí descritas como medios, ésta es la única Verdad Suprema: jamás, cualquier cosa que sea, ha nacido en, o de este *Brah-*

La diligencia en la práctica de la “disolución de la mente” y la “destrucción de los deseos latentes” se señalan también en el mismo pasaje:

“Los verdaderos estudiantes son aquellos que intentan realizar la absoluta inexistencia del sujeto y del objeto a través de libros y diestros recursos.”

Se llama “conocimiento de la inexistencia” a la comprensión de la futilidad de la distinción entre sujeto y objeto. Cuando esta distinción es algo que incluso se experimenta, se dice entonces que se da “la realización de su absoluta inexistencia” (*atyantabhavasampati*). Los “diestros recursos” se refieren al *yoga*. Por consiguiente, esto implica diligencia en cuanto a la “disolución de la mente”.

“Cuando por medio de la realización de la inexistencia de lo objetivo, el amor (la atracción) y el odio (la repulsión) han sido reducidos a la delgadez más transparente, entonces surge un sentido del placer que es nuevo; a esto se le llama ‘el estudio de *Brahman*’.”

A esto es a lo que se llama “diligencia en la destrucción de las impresiones mentales o deseos latentes”.

Cabe ahora preguntarse si de entre estas tres prácticas que se han planteado como si tuvieran una importancia similar, cabría darle a alguna de ellas el puesto principal y a las otras el subordinado. A esto decimos que esta duda no debe existir, pues esta división depende de cuál sea el objetivo que uno ten-

man, el cual es de la naturaleza de la Realidad absoluta.” (GAUDAPADA. En: “*Karika y comentarios a la Mandukyopanishada*”. Trad. intr. notas, Roberto Pla Sales. Málaga: Sirio, 1987.) Por otra parte, sobre la aparente contradicción entre la descripción del proceso de la Creación descrito en muchos textos vedánticos, y afirmaciones como la del *ajata vada*, Ver: DHARMARAJA ADVHARINDRA. La materia del Vedanta Advaita. En: “*La esencia de la propia identidad*”. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2015.

ga a la vista. Para aquel que desea la Liberación, los dos objetivos son *Jivanmukti* y *Videhamukti*. Acerca de esto dice la *Sruti*:

“... siendo primero liberado de la ignorancia mientras estaba vivo, es liberado una vez más al abandonar el cuerpo.”

La vida del Sí Mismo más elevado conduce al ser humano viviente a la Liberación. La vida del sí mismo inferior a la Esclavitud. Esto mismo lo ha dicho el Señor en el capítulo sexto de la Bhagavad Gita:

“Los tesoros divinos conducen a la Liberación, los demoniacos a la Esclavitud.”

En el mismo lugar también se describen como son estos dos tipos de “vida”:

“La valentía, la pureza de corazón, la constante dedicación al Conocimiento, la caridad, el auto-control, el sacrificio, el estudio de las Escrituras, la adecuada austeridad, la rectitud, el amor universal, la veracidad, la liberación de la cólera, la renuncia, la paz interior, la ausencia de envidia, la compasión hacia todos los seres, la indiferencia hacia los objetos sensoriales, la suavidad de corazón, la modestia, la serenidad, la brillantez intelectual, la tolerancia, la fortaleza, la pureza, la amabilidad hacia todo, la ausencia de orgullo –todas estas cosas– ¡oh Bharata! (Arjuna) son las cualidades de aquel que ha nacido a la vida del Sí Mismo superior. La ostentación, la arrogancia, el engreimiento, la ira y también la dureza y la ignorancia –estos ¡Oh Partha!– son los atributos que se ven en aquel que ha nacido a la vida del sí mismo inferior.”

Esta “vida del sí mismo inferior” se continua describiendo en el mismo tono hasta el final del capítulo. La idea es que los *Vasanas* “maléficos” nacidos de la vida del sí mismo inferior –que son inherentes a uno desde el nacimiento y que van en con-

tra de las enseñanzas de los textos sagrados— pueden apartarse por medio de los *Vasanas* benéficos surgidos de la Vida del Sí Mismo Superior que se alcanzan por el propio esfuerzo y se mantienen conformándose a las Escrituras. Una vez hecho esto, *Jivanmukti* es fácil de lograr.

La *Sruti* también habla de la “disolución de la mente” como causa de *Jivanmukti*:

“La mente es para el hombre la sola causa de la esclavitud y de la liberación; la mente apegada a los objetos de los sentidos contribuye a la esclavitud, y cuando está libre de tal apego conduce a la Liberación. El que busca la Liberación debe por tanto intentar mantener su mente siempre libre de los objetos sensoriales porque —tal y como ya se ha prescrito— la mente que es rescatada de este modo alcanza la Liberación. Cuando la mente está vacía de los apegos hacia los objetos sensoriales y se evita que funcione volcada hacia el exterior, entonces despierta en la luz del corazón y encuentra el Estado Supremo. La mente se debe mantener en ese estado hasta que se disuelve en el corazón (es decir, completamente libre de transformaciones). Esto es Conocimiento y esto es también Liberación; el resto del discurso de las Escrituras es solo un desarrollo detallado de este tema.”

*

Hay dos tipos de esclavitud o apego: fuerte y débil. La vida del sí mismo inferior, al ser la causa directa del sufrimiento, constituye el primer tipo. El otro tipo de esclavitud (el débil) es la percepción de la dualidad, lo cual en sí no es en daño, pero como es lo que genera las cualidades de la vida del sí mismo inferior, es por eso por lo que se dice que es una “esclavitud o apego débil”. Por medio de la “aniquilación de los deseos latentes” solo se suprime la esclavitud fuerte, pero por medio de la “disolución de la mente” se destruyen ambos tipos, la fuerte y

la débil. No obstante, no se debe pensar que la “disolución de la mente” lo hará todo de por sí y que la “destrucción de los deseos latentes” sea entonces algo superficial, porque cuando el poderoso *Prarabdhakarma* —que es la causa de que se experimente el placer y el dolor— pone en acción a la mente, se necesita de la “aniquilación de los deseos latentes” a fin de evitar que surja el apego fuerte. Además, la experiencia inevitable de placer o de dolor puede ser ocasionada por el apego débil.

Todas las transformaciones mentales que son causadas por el *guna Tamas* se entiende que son apegos fuertes, y las causadas por los *gunas Satva* y *Rajas*, apegos débiles. Esto se ha explicado al tratar sobre “Aquel cuya mente no se altera ante el sufrimiento, que no es dominado por la felicidad...”

No se debe pensar que al no ser censurable el apego débil, y habiendo destruido el otro tipo de apego (el fuerte) con la “destrucción de los deseos latentes”, no haya entonces que insistir en la “disolución de la mente”, pues ésta es necesaria para rechazar el efecto (el sufrimiento) del así llamado *Prarabdhakarma* débil o “Necesidad” débil.

Y respecto a la posibilidad de evitar los resultados de este *Prarabdhakarma* débil se ha dicho:

“Si se pudiera evitar lo que inevitablemente ha de ocurrir (*Prarabdhakarma*), entonces Nala, Rama y Yudhisthira nunca hubieran sido arrastrados al sufrimiento.”⁹³

Así pues la “supresión de los deseos latentes” y la “disolución de la mente” son esenciales, pues son los medios directos hacia *Jivanmukti*, mientras que el “Conocimiento de la verdad”, al ser una causa mediata que produce a aquellos dos, es secundario.

⁹³ Ver: VIDYARANYA, SWAMI. “*Panchadasī*”, Capítulo VII. Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

Son muchas las ocasiones en las que la *Sruti* afirma que el Conocimiento es la causa de la “destrucción de los deseos latentes” (*vasanaksaya*):

“El Conocimiento de lo divino termina con todas las ataduras, incluyendo el nacimiento y la muerte.”⁹⁴

“Por la Realización de Dios a través de la concentración sobre el Sí Mismo, el sabio deja atrás tanto la alegría como la tristeza.”

“Aquel que conoce el Sí Mismo cruza por encima de la tristeza.”

“Entonces, ¿qué ilusión y qué tristeza puede haber para aquel que ve la Unidad?”

“Por el Conocimiento de Dios es Liberado de todas las cadenas.”

*

Las *Sruti* también afirman el hecho de que el “Conocimiento de la Verdad” es causa de la “disolución de la mente”. Al referirse al estado de Realización, la *Sruti* dice:

“... cuando en verdad todo se ha convertido en su propio Sí Mismo, entonces ¿por medio de qué y a quién verá uno; y por medio de qué y a quien olerá uno...?”⁹⁵

El Acharya Gaudapada también lo dice de este modo:

“Cuando la mente realiza el Conocimiento de que solo el Sí Mismo (*Brahman/Atman*) es real, cesa toda

⁹⁴ Ver: ANÓNIMO. Svetasvatara Upanishad, 1.1.1. En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

⁹⁵ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque (Brihadaran-yaka Upanishad)*”, 4.5.15. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

imaginación, se alcanza el estado en el que no hay mente, pues entonces ésta muere a falta de objetos de conocimiento con los que relacionarse.”⁹⁶

Así como “la destrucción de los deseos latentes” y “la disolución de la mente” son las causas principales de *Jivanmukti*, el Conocimiento –al ser directo– es la causa principal de *Videha-mukti* (la liberación después de la muerte). Dice la *Sruti*:

“Solo el Conocimiento conduce a ‘la unidad absoluta del espíritu’ (*Kaivalya*) que lleva a la Liberación.”

La “unidad absoluta del espíritu” (*Kaivalya*) es –por así decirlo– el estado de soledad del Sí Mismo, sin cuerpo ni adjuntos similares. Este *Kaivalya* solo se alcanza por medio del Conocimiento, pues el estado de materialidad en forma de cuerpo, etc., procede de la ignorancia y solo se puede disolver a través del Conocimiento. Con las palabras “solo” y “soledad” que se añaden para calificar el Conocimiento se pretende excluir la religión formal basada en las acciones rituales (*karma*). La *Kaivalya Upanishad* lo dice de este modo:

“No por la acción, no por los hijos, no por las riquezas...”

Aquel que no ha estudiado adecuadamente la disciplina del Conocimiento pero que por un medio u otro sí ha conseguido la “destrucción de los deseos latentes” y la “disolución de la mente”, y se dedica a la adoración de *Brahman* condicionado (a *Brahman* con atributos), nunca realiza *Kaivalya* (la unidad absoluta del Sí Mismo), pues su cuerpo sutil sigue sin ser destruido. Así pues, al utilizar el término “solo” queda también excluida esta devoción. Las palabras “lleva a la Liberación” significan que cuando se ha alcanzado *Kaivalya* a través del Conocimiento, el individuo queda liberado de todo tipo de ataduras y

⁹⁶ Ver: GAUDAPADA. “*Karika y comentarios a la Mandukyopanishada*”, 3.32. Trad. intr. notas, Roberto Pla Sales. Málaga: Sirio, 1987.

esclavitudes. Esas esclavitudes son de muchos tipos: el nudo de la ignorancia⁹⁷, la convicción consistente en afirmar “yo no soy *Brahman*”, el nudo que ata el ego al corazón, la duda, la acción (*karma*), el deseo por las cosas, la muerte, el renacimiento, etc. Éstas y otras muchas son las diferentes formas de esta esclavitud. Todas estas ataduras son eliminadas con toda seguridad por el Conocimiento⁹⁸. Hay *Srutis* relacionadas con esto:

“Aquel que conoce este *Brahman* que está escondido en el lugar secreto (del corazón) –ese, ¡Oh mi buen Señor!– corta el nudo de la ignorancia estando incluso aquí (sobre la tierra).”

“Aquel que conoce a *Brahman*, en verdad se convierte él mismo en *Brahman*.”

“El nudo del corazón se parte por la mitad, todas las dudas se resuelven, y sus acciones terminan cuando Él es visto.”

“Aquel que conoce a *Brahman* –que es Realidad-Conocimiento-Infinitud y que está situado en el lugar secreto del corazón y en el *akasa* más elevado– realiza todos los deseos junto con *Brahman* (el Omnisciente).”

“Solo conociéndole a Él pasa uno sobre la muerte.”

⁹⁷ En el comentario de Sri Ramakrishnan Dravidacharya a Viveka Suda Mani de Shankaracharya dice: “... *Hridayagranti* – el nudo del corazón. Los nudos de las impresiones mentales. Esto también se llama «*chid jada granthi*» (el nudo del Sí Mismo y el no-Sí Mismo)”. Más adelante añade: ‘...*AvidyaHridayagranti*– el «nudo de ignorancia» del corazón. A esto se le llama «*chid jada granthi*» (el nudo entre la Consciencia y lo inerte). Ésta es la causa de la ignorancia, tal y como se explica en la *bashya*: «*satya-anrte-mithuni-krya*» (por la mezcla de lo Real con lo no real).” (SHANKARACHARYA. Sloka 351. En: “Viveka Suda Mani, *La gema suprema de la discriminación absoluta*. Con los comentarios de Sri Dravidacharya”. Madrid: Sanz y Torres, 2015.

⁹⁸ Respecto a la “liberación por medio del Conocimiento”, Ver: GUÉNON, René. “*El Hombre y su devenir según el Vedanta*”, Capítulo XXII. Madrid: Sanz y Torres, 2006.

“Aquel que está pleno de Conocimiento, carece de mente y es por siempre puro, encuentra el estado del que no hay retorno.”

“Quienquiera que conozca de este modo: «yo soy *Brahman*», se convierte en este todo.”

En relación con esto, se podrían citar aquí otros muchos textos de la *Sruti* que tratan sobre la eliminación de los apegos y las ataduras.

Se debe entender que la liberación incorpórea de la que se ha hablado antes –es decir, la liberación después de la muerte o a partir del abandono del cuerpo (*Videhamukti*) – tiene lugar simultáneamente con el amanecer del Conocimiento, pues cuando por medio del Conocimiento se destruyen los vínculos superpuestos sobre *Brahman* a causa de la ignorancia, éstos ya nunca más se experimentan como tales, ni es posible su reaparición. Shankaracharya ha tratado sobre la simultaneidad del Conocimiento y de *Videhamukti* en el Samanvaya Sutra, y también en Brahma Sutras:

“Cuando se Realiza Eso (*Brahman*), se da el desapego respecto a los pecados posteriores y la destrucción de los anteriores; esto es lo que afirman las Escrituras”.

Objeción:

Pero son muchos los que afirman que *Videhamukti* solo tiene lugar una vez que ha caído (muerto) el cuerpo existente. De hecho, hay una *Sruti* que dice:

“Él permanece aquí mientras que no es Liberado (del cuerpo); entonces él se hace uno con el Todo.”

Y en Vakya Vritti⁹⁹ se dice también que:

⁹⁹ *Vakya Vritti* es un texto breve atribuido a Shankaracharya. Hay traducción al castellano: SHANKARACHARYA. *Vakya Vritti*. En:

“Cuando por la fuerza del *karma* previo (*Prarabdhakarma*) uno alcanza el estado de *Jivanmukta*, se continua por un tiempo disfrutando el resto de dicho *karma* —que fue causa del presente nacimiento—. Cuando ese *Prarabdhakarma* se ha consumido, entonces se alcanza aquel estado supremo, omnipresente, de felicidad sobreabundante que es la existencia absoluta del Sí Mismo, y del que no hay ningún retorno.”

El autor de los Vedanta Sutras también lo dice así:

“... después de agotar por medio de la experiencia los otros dos, alcanza la existencia absoluta del Sí Mismo”¹⁰⁰.

Por “los otros dos” se entiende el *Prarabdhakarma*, en tanto que méritos y deméritos que están dando frutos.

Y Vashista también dice esto:

“Cuando el cuerpo se disuelve y abandona el estado de *Jivanmukta*, entra en el estado de *Videhamukta*, al igual que el viento cuando entra en calma.”

Respuesta:

No hay problema, las dos posturas en debate se deben a puntos de vista distintos; no son contradictorias. La palabra *deha* (cuerpo) contenida en la expresión *Videhamukti*, ha sido interpretada por muchos refiriéndose a todo tipo de cuerpos, ello ha hecho que se describiera *Videhamukti* de diferentes modos. Nosotros venimos utilizando la palabra únicamente en el sentido de un “futuro cuerpo”, es decir, una envoltura corporal tras la muerte del cuerpo actual; y entendemos que el Conocimiento se adquiere con el fin de evitar esta futura envoltura. El

“*Dieciocho Tratados Vedanta Advaita*”, Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2011.

¹⁰⁰ Ver: BARAYANA. “*Brahma Sutras con los comentarios Advaita de Shankara*”, 4.1.19. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2000.

cuerpo actual ha sido hecho anteriormente y ni siquiera el Conocimiento puede deshacerlo; tampoco la disolución de este cuerpo es el resultado del Conocimiento, pues hasta el ignorante encuentra esta disolución cuando las causas de la formación del presente cuerpo se han completado (cuando se agota su *Prarabdhakarma*).

Objeción:

Entonces el efecto del Conocimiento es la destrucción del cuerpo sutil existente, ya que el Conocimiento es el único que lo puede disolver.

Respuesta:

Nosotros no aceptamos esto porque —a pesar del Conocimiento— ese cuerpo sutil continúa existiendo como testigo en el *Jivanmukta*.

Objeción:

Entonces pudiera ser que el Conocimiento se mantiene por un tiempo sin tener ningún poder —como neutralizado por la fuerza del *Prarabdhakarma*— pero una vez que esa fuerza neutralizadora ha desaparecido entonces alcanza a disolver el cuerpo sutil.

Respuesta:

Tampoco admitimos esto, porque el autor del *Panchapadika*, (Padmapadacharya)¹⁰¹, ha dicho claramente que “El Conocimiento solo elimina la ignorancia”. Y si se pregunta cuáles son entonces los medios para disolver el cuerpo sutil, nosotros decimos que no es sino mediante la destrucción de las causas que hicieron que apareciese. Un efecto se destruye de una de dos maneras: bien por la presencia de la cosa que no le es favo-

¹⁰¹ Padmapada fue uno de los discípulos directos de Shankaracharya. Su obra más famosa es “*Panchapadika*”, una glosa al comentario a los *Brahma* Sutas de Shankaracharya. Se le considera fundador de la corriente vedántica llamada *Vivarana*.

rable o que se le opone, o bien por la cesación de las condiciones que le permiten ser. Por ejemplo, la lámpara se apaga por la ráfaga de viento —que se opone— o bien por la interrupción de la causa material —el aceite o la mecha—. Pues bien, nosotros no vemos nada que se oponga directamente al cuerpo sutil; y respecto a las condiciones que le permiten ser, las hay de dos tipos: activas (*Prarabdha*) e inactivas (*Anarabdha*). En el caso del ignorante ambos tipos conducen a la existencia del cuerpo sutil en este mundo y en el próximo. En el caso del iluminado las causas inactivas o potenciales son destruidas por el Conocimiento, y las causas activas viviéndolas; y su cuerpo sutil se destruye al igual que se apaga la lámpara al quitarle la mecha, el aceite, etc.¹⁰² Así pues, queda claro que la disolución de este cuerpo sutil no es un efecto del Conocimiento.

Objeción:

Según esto, cabe preguntarse si el Conocimiento tiene como resultado evitar una corporeización futura, o es solamente

¹⁰² Las “causas activas” se corresponden con el *Prarabdhakarma*, es decir la parte del depósito kármico del *Jiva* que le ha traído a esta existencia y cuyos frutos se han de experimentar en esta vida. Las llamadas “causas inactivas” se corresponderían con el resto del depósito kármico (*sanchita*, etc.) que arrastra el *Jiva* de existencias anteriores pero que aún no han empezado a dar sus frutos en esta vida. El llamado “ignorante” genera el “cuerpo futuro” en base a ambas causas (activas e inactivas) porque por una parte su *Prarabdhakarmaha* ha de dar sus frutos en esta existencia (causas activas), pero ello generará un nuevo *karma*, ya que el ignorante sigue sintiéndose agente de la acción y actúa con interés por los resultados. Respecto a las “causas inactivas”, continuarán también influyendo en la determinación del “cuerpo futuro” del ignorante debido a la persistencia en él de la ignorancia o *Avidya*. En el caso del que ha alcanzado el Conocimiento, es solamente el *Prarabdhakarma* (las causas activas) el que ha de consumirse hasta el final de la existencia presente, y además, al hacerlo no se generará nuevo *karma* al haber desaparecido el sentido de “agente de la acción”, etc. Por otro lado su depósito kármico no se ha puesto en marcha aún (causas inactivas) y tampoco tendrá el poder de generar dicho “cuerpo futuro” pues el Conocimiento alcanzado previene su manifestación futura.

una preparación de las condiciones para que dicha corporeización no se produzca.

Lo primero no es posible, pues una corporeización futura, al ser algo que es “aun inexistente” es algo que está ya evitado desde el principio del tiempo. Tampoco merece consideración la segunda alternativa pues podemos mantener la “inexistencia antecedente” de una corporeización futura simplemente destruyendo las condiciones inactivas o potenciales de dicha corporeización¹⁰³. Por consiguiente, la supresión total de la posibili-

¹⁰³ Según este planteamiento aparentemente “truculento”, característico de la escuela Nyaya-Vaisheshika, la “corporeización futura” de la que se habla es algo que según sus concepciones entraría bajo la categoría de lo que ellos denominan “inexistencia antecedente” (*prag-abhava*), dado que esa “corporeización” actualmente no existe, y nunca jamás ha existido desde el comienzo del despliegue del tiempo; de aquí que se afirme que el Conocimiento no tendría nada que destruir. Por otro lado, según ellos, la segunda alternativa, la de que haría falta haber alcanzado el Conocimiento como medio de preparación tampoco es factible, pues esto no sería algo necesario para destruir esas condiciones que actualmente están inactivas en el depósito kármico. Conviene recordar que los darsanas Nyaya y Vaisheshika aceptan la “no existencia” como una categoría de la realidad. Para los Nyayayikas esa hipotética categoría de la “no existencia” se divide en cuatro clases: 1) ‘No existencia antecedente’ (*prag-abhava*). Es la inexistencia de una cosa antes de ser hecha. No tiene comienzo, pues nunca antes existió, pero tiene fin: cuando dicha cosa comienza a existir. 2) ‘No existencia tras la destrucción’ (*pradhvamsa-abhava*). Esta forma de “no existencia” tiene comienzo tan pronto la cosa es destruida, pero no tiene fin. 3) La ‘no existencia absoluta’ (*atyanta-abhava*). La misma cosa no puede existir en otro lugar distinto al que existe actualmente. 4) La ‘no existencia mutua’ (*anyonya-abhava*). Una cosa no puede existir como otra cosa distinta (Una casa no es un árbol). Según los Nyayayikas todos los objetos de la manifestación o “mundo” (*Jagat*) poseen estas cuatro categorías de “no existencia”, excepto *akasha* (el éter o “espacio”), ya que éste, siendo omniabarcante no puede tener la característica de ser “*atyanta-abhava*” (no existencia absoluta). Todos los demás tienen principio y fin, están limitados en el espacio, y cada uno es distinto de los demás. Para la escuela Nyaya es únicamente *Brahman* el que está libre de estas cuatro categorías de “no existencia” pues carece de principio y de fin, no se crea ni se destruye, y no está limitado en el espacio, de modo que todos los demás objetos están superpuestos en Él. El darsana Vedanta Advaita no acepta esta categori-

dad de una corporeización futura no puede ser el resultado del Conocimiento, pues el Conocimiento lo único que hace es destruir la ignorancia.

Respuesta:

Nosotros decimos que no es así porque las autoridades competentes han afirmado que la evitación de una corporeización futura es resultado del Conocimiento. El verso citado anteriormente y que termina diciendo "...del que no hay ningún retorno..." –además de otras Escrituras¹⁰⁴– dan testimonio de ello. Además, no se debe suponer que este resultado del Conocimiento se oponga a la destrucción de la ignorancia que se acaba de mencionar, pues el autor del Panchapadika entiende la palabra "ignorancia" en el sentido de "todo aquello que existe alejado de *Brahman*". Si no se entendiera así, el texto iría en contra de la experiencia, pues lo que ésta nos demuestra es que "todo lo que existe alejado de *Brahman*" se disuelve al disolverse la ignorancia por medio del Conocimiento. Por tanto, nosotros afirmamos que *Videhamukti* –en el sentido de exclusión de un futuro nacimiento– se alcanza simultáneamente con el Conocimiento. En este contexto están ahí las palabras de Yajñavalkya en la *Sruti*: "En verdad Janaka has alcanzado el estado en donde no hay temor.", y "¡Oh Maitreyi! Eso en verdad es la vida eterna.". Y también en otra *Sruti*: "El que conoce de este modo se hace inmortal incluso aquí (en este cuerpo)."

Si con el surgir del Conocimiento no tuviera lugar inmediatamente *Videhamukti*, y en vez de ello se tratase de algo que ocurriese después, entonces habría que imaginar la existencia de algo que estuviera más allá del Conocimiento y que permitiese la realización de *Videhamukti* con el transcurso del tiempo

zación, pues para esta escuela la "no existencia" sería idéntica al substrato sobre el que se postulan dichas categorías, esto es, *Brahman*.

¹⁰⁴ Ver: ANÓNIMO. *Katha Upanishad*. En: "*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*", 1.3.8. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001).

(lo mismo que es frecuente imaginar la existencia de algo más allá del mundo, situado entre los Cielos, y el sacrificio que se prescribe como medio para llegar a ellos). Si así fuese, entonces la totalidad de las disciplinas del Conocimiento (*jñana Shastras*) serían únicamente una parte más de la religión formal ritualista (*karma Shastras*).

Por otro lado, si para evitar esta dificultad sugieres que el Conocimiento queda como neutralizado por el tiempo en el que opera el *Prarabdhakarma*, y que solo produce *Videhamukti* más tarde cuando la causa neutralizante desaparece (al igual que el fuego neutralizado por un hechizo solo vuelve a arder cuando el hechizo termina), nosotros decimos que este argumento no tiene sentido, pues nosotros no aceptamos la oposición entre Conocimiento y *karma* previo sobre la que se basa tu argumento. El *Videhamukti* del que nosotros hablamos termina con toda posibilidad de nacimiento futuro, y no tiene nada que ver con ese *karma* previo (*Prarabdhakarma*) que regula únicamente la corporeización actual del hombre. Al no haber relación entre *Prarabdhakarma* y *Videhamukti* no hay lugar a que aquel neutralice ese efecto del Conocimiento que es *Videhamukti*. Además, de no ser así, el Conocimiento solo sería un estado momentáneo, y al no estar dicho Conocimiento presente en el momento al que se quiera posponer *Videhamukti* ¿cómo podría tener lugar esta Liberación? Si dices que el Conocimiento producirá “otro Conocimiento” en forma de “realización final”, nosotros lo negamos, pues no hay medios para producir este “otro Conocimiento”. Cuando finaliza ese *Prarabdhakarma* supuestamente obstaculizador, deja de existir la totalidad del mundo de las apariencias junto con su perceptor, las Escrituras, el cuerpo, los sentidos y similares; siendo así, ¿cuáles serían entonces los medios para ese Conocimiento *final*?

En este contexto tampoco cabe cuestionar cuál sería entonces el significado del texto de la *Sruti* que dice: “Hay, *al final*,

una completa cesación de la ilusión del mundo...”¹⁰⁵, pues el significado de este verso es que cuando se agota el *Prarabdha-karma*, todos sus efectos (cuerpo, sentidos, y demás) dejan de existir, ya que no puede haber nunca un efecto sin causa. Así pues, si a pesar de todo te sigue gustando la idea de que *Videhamukti* es “liberación tras la muerte del cuerpo actual”, está bien que sigas manteniendo que es “después”, pero permite que nosotros aceptemos que *Videhamukti* es la Liberación respecto de un cuerpo futuro que se da simultáneamente al logro del Conocimiento.

Teniendo esta misma idea en mente el Señor Shesha dice:

“Aquel que ha sido Liberado en el momento en que surge el Conocimiento y que carece de sufrimiento, alcanza el estado absoluto de existencia del Sí Mismo, y ello tanto si abandona su cuerpo en un lugar sagrado como si lo hace en la casa de un *chandala*, o incluso padeciendo amnesia total.”

Así pues, no hay ninguna duda de que el Conocimiento es en verdad el medio principal —el medio directo— para alcanzar *Videhamukti*¹⁰⁶. La “eliminación de las impresiones y deseos latentes” y la “disolución de la mente” son solo medios subordinados hacia ello pues están mediados por el Conocimiento. Tanto las *Sruti* como las *Smriti* dan testimonio de esto. Se dice que “la vida del Sí Mismo superior” (las impresiones mentales sobre “lo divino”) producen el Conocimiento destruyendo las impresiones de “la vida del sí mismo inferior” (las impresiones mentales egóicas).

Dice la *Sruti*:

¹⁰⁵ Ver: ANÓNIMO. Svetasvatara Upanishad, 1.10. En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

¹⁰⁶ Ver: GUÉNON, René. “*El Hombre y su devenir según el Vedanta*”, Capítulo XXIII. Madrid: Sanz y Torres, 2006.

“...habiéndose vuelto sereno, controlado, retirado en sí mismo, paciente, y concentrado, debe encontrar en él el Sí Mismo.”¹⁰⁷

En las *Smriti* se encuentra dicho de este modo:

“Humildad, ausencia de ostentación, no violencia, contención, rectitud, servicio al maestro, pureza, firmeza y auto control, indiferencia hacia los objetos de los sentidos y ausencia de egoísmo; reflexión sobre los males del nacimiento, la muerte, la vejez, la enfermedad y el dolor.”

“No aferramiento al hijo, a la esposa, al hogar y demás, ni ningún apego doloroso hacia ellos; y una mente constantemente equilibrada en medio de los acontecimientos deseables e indeseables.”

“Devoción inquebrantable hacia Mí a través de la completa identificación conmigo, frecuentar los lugares retirados, desagrado respecto de la sociedad de los hombres, constancia en el Conocimiento del Sí Mismo, comprensión del fin del Conocimiento de la Verdad. Se dice que todo esto es el Conocimiento, y lo que se opone a ello es ignorancia.”

Por medio de la expresión “apego doloroso” se quiere indicar la identificación del propio ego con el ego de otro. El término “Conocimiento” en la última frase quiere decir –por medio de una especie de metáfora– “los medios hacia el Conocimiento”.

En las *Sruti* y *Smriti* se reconoce también la “disolución de la mente” como medio hacia el Conocimiento:

¹⁰⁷ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 4.4.23. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

“Entonces, estando él solo en meditación, lo ve a Él, que es sin partes.”

Y también en la Katha Upanishad:

“El sabio deja atrás tanto la alegría como la tristeza realizando al Señor a través de la concentración en el Sí Mismo.”

Este último texto implica que se realiza al Refulgente a través de *ese yoga* que consiste en la meditación en el propio Sí Mismo esencial.

Las *Smriti* lo dicen así:

“Los *yoguis* que han controlado su respiración y sus sentidos están satisfechos, ya no duermen más, y por medio de la meditación tienen la visión de esa refulgencia que es Inteligencia Absoluta.”

Así pues, de este modo queda determinada la importancia relativa que tiene el Conocimiento de la Verdad y los demás medios necesarios para alcanzar *Videhamukti* y *Jivanmukti*. Para *Jivanmukti* los medios principales son la “supresión de la mente” (*manonasa*) y la “eliminación de los deseos latentes” (*vasanaksaya*), mientras que para *Videhamukti* el medio principal es el Conocimiento.

*

Aquí puede surgir la siguiente duda. Después de que un *Vividisa Sannyasi* (renunciante buscador) ha adquirido estas tres cosas y ha alcanzado el estadio de *Vidvat Sannyasa* (renuncia del realizado) ¿se hace necesario que se esfuerce de nuevo por conseguirlas o continúan existiendo? Si continúan existiendo, entonces al estar las otras dos (*manonasa* y *vasanaksya*) disponibles sin esfuerzo —al igual que el Conocimiento— no podría decirse que fuesen más importantes. La otra alternativa tampoco es sostenible, pues si el Conocimiento requiere de nuevos es-

fuerzos como las otras dos, entonces no cabría considerarlo como medio secundario en ese estado de *Vidvat Sannyasa*.

Ante esta pregunta nosotros sostenemos que el Conocimiento continuará existiendo después en el estado de *Vidvat Sannyasa*, mientras que respecto a los otros dos medios habrá de llevarse a cabo un nuevo esfuerzo por alcanzarlos.

Pongamos un ejemplo:

Hay dos tipos de estudiantes adecuados para recibir la última palabra respecto al Conocimiento: el que ya ha pasado por la disciplina de la adoración (*upasana*)¹⁰⁸, y el que aún no lo ha

¹⁰⁸ Esta “adoración” (*upasana*) puede ser de dos tipos: *Saguna Upasana* o adoración/concentración en *Brahman* “cualificado” (que es el caso ahora tratado), y *Nirguna Upasana*, o concentración en *Brahman* sin nombre ni forma o *Brahman* “no cualificado”. En una ocasión le preguntaron a Ramana Maharishi sobre este asunto: “Un visitante (V) preguntó: ¿Qué hacer para obtener la liberación (*Moksha*)? Maharishi (M): Aprenda lo que es la liberación. V: ¿Para ello debo hacer adoración (*upasana*)? M.: La adoración es para el control de la mente (*chitta nirodha*) y la concentración. V: ¿Debo adorar a los ídolos? ¿Hay algún daño en ello? M: Mientras piense que usted es el cuerpo ello no conlleva ningún daño.” (MAHARISHI, Ramana. Tomo I. En: “*Conversaciones con Ramana Maharishi*”. Madrid: Sanz y Torres, 2006). El gran maestro vedantino Swami Sivananda decía: “*Practica Upasana* para adquirir concentración mental. Hay diversas clases de *Upasana*: *Pratika Upasana*, *Pratima Upasana* (adoración a un ídolo), *Pañchakopasana* (adoración a cinco deidades: Ganesha, Shiva, Vishnu, Durga y Surya), adoración a los *Avataaras* tales como Rama y Krishna, y *Ahamgraha Upasana*. *Ahamgraha Upasana* es *Nirguna Upasana*. Aquí el aspirante medita en su propio Ser como *Brahman*; identifica su ser individual con el Ser Supremo o *Brahman*; trata de extraer el Ser que está oculto dentro del cuerpo de cinco envolturas. De allí el significativo nombre, *Ahamgraha Upasana*. “El alimento es *Brahman*”, “*Akasa* (espacio) es *Brahman*”, “*Surya* (Sol) es *Brahman*”, “La mente es *Brahman*”, “*Prana* es *Brahman*” – todas esas afirmaciones son *Upasana-Vakyas* de los Upanishads; son todas *Pratika Upasanas*. *Pratika* es un símbolo de *Brahman*. Todos esos son símbolos de *Brahman*. Puedes experimentar a *Brahman* por medio de la adoración de esos *Pratikas*. Tendrás que sentir que *Brahman* está oculto en esos *Pratikas*. Tendrás que pensar que el *adhishtana* o sustrato de esos *Pratikas* es *Brahman*. Esas son algunas de las formas de hacer *Upa-*

hecho. Si uno ha llevado adelante prácticas devocionales hasta que ha tenido la visión de su ideal y entonces intenta lograr el Conocimiento, la intensidad con la que alcanzará la “disolución de la mente” y la “eliminación de los deseos latentes” será más fuerte; es decir, habrá una fuerza superior por medio de la cual se dará *Vidvat Sannyasa* y *Jivanmukti* por sí mismos inmediatamente después del Conocimiento. Las Escrituras reconocen que éste es el estudiante que mejor se ajusta al Conocimiento.

La “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) y la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*), si bien son conceptos suficientemente diferenciados entre sí, se mencionan juntos en las Escrituras, y de ahí que parezcan estar mezclados.

A los hombres de los tiempos actuales se les ve en general inclinarse hacia el Conocimiento por mera curiosidad y sin haber pasado por los estadios preliminares de la adoración (*upasana*). Aun así, terminan destruyendo los deseos latentes (*vasanas*) y la mente (*manas*) cuando surge el Conocimiento. Llevan adelante el estudio o escucha (*sravana*), la reflexión (*manana*) y la asimilación o meditación (*nidhidhyasana*) prescritas como método en el Vedanta, y estas tres cosas derrumban la ignorancia, las dudas, y las falsas ideas que se oponen a la Verdad. Como consecuencia de todo ello alcanzan el verdadero Cono-

sana de Brahman. (SIVANANDA. En: “*Vedanta para principiantes*”. Uttar Pradesh: The Divine Life Society, 1996). Respecto al *Nirguna Upasana*, y más concretamente respecto a la meditación en el monosílabo OM, nos dice Rene Guenon lo siguiente: “En lo que concierne a los efectos que se obtienen por medio de la meditación (*upasana*) del monosílabo OM (AUM), en cada una de sus tres *matras* (letras) primero, y después en sí mismo, independientemente de estas *matras*, agregaremos solamente que estos efectos corresponden a la realización de diferentes grados espirituales, que pueden caracterizarse de la manera siguiente: el primero es el pleno desarrollo de la individualidad corporal; el segundo es la extensión integral de la individualidad humana en sus modalidades extra-corporales; el tercero es la obtención de los estados supra-individuales del ser; finalmente, el cuarto es la realización de la Identidad Suprema”. (GUÉNON, René. Capítulo XVI. En: “*El Hombre y su devenir según el Vedanta*”. Madrid: Sanz y Torres, 2006).

cimiento. Si no hay ninguna causa que contrarreste el Conocimiento adquirido, ni tampoco ninguna causa que haga reaparecer la ignorancia destruida, el Conocimiento permanece firmemente establecido. Ahora bien, en ausencia de una práctica rigurosa y por la influencia que se da de tiempo en tiempo que viene determinada por el *Prarabdhakarma*, tanto *manonasa* (la disolución de la mente) y *vasanaksaya* (la destrucción de las impresiones mentales) se pueden extinguir al igual una lámpara expuesta al viento.¹⁰⁹

Vashista también dijo:

“Entre los esfuerzos antes mencionados, éste se considera que es mucho más difícil. La renuncia a los deseos es una tarea ardua, incluso más dura que subir el monte Meru.”

Y Arjuna también señaló respecto a la disolución de la mente:

“¡Oh Krishna!, en verdad la mente no tiene descanso, es turbulenta, fuerte, y no se rinde; considero que controlarla es tan difícil como controlar el viento.”

Así pues, en el *Vidvat sannyasin* de estos días el Conocimiento continúa de forma automática, pero permanece sin llevarse a cabo la destrucción de los deseos latentes (*vasanaksaya*)

¹⁰⁹ Téngase en cuenta que estas afirmaciones de Vidyaranya respecto a los “tiempos actuales” se hicieron en la India del siglo XIV de la era cristiana (...). Nos preguntamos qué tendría que decir respecto a las corrientes Neo-Vedanta actuales y sus heterodoxias en cuanto a doctrina, y sobre todo a método... No el estudio detenido de los *Shastras* con la ayuda del maestro (estudio que tradicionalmente dura años), sino unas cuantas reuniones grupales (*satsangas*) mantenidas preferiblemente en tranquilos “resorts” privados ante un maestro supuestamente iluminado que repite insistente y casi hipnóticamente palabras sobre la “ilusoriedad” de todo y la identidad entre el yo y *Brahman* se proclaman como medio para alcanzar la “Iluminación directa e inmediata”. Nada que decir sobre los prerequisites mínimamente necesarios de los asistentes...

y la disolución de la mente (*manonasa*) por medio del esfuerzo personal.

Si alguien se pregunta qué se quiere decir exactamente con estos “deseos e impresiones latentes” (*Vasanas*) cuya erradicación por medio de los esfuerzos personales se prescribe con tanta insistencia, a continuación procedemos a describir cuál es su naturaleza.

La naturaleza de los *Vasanas* la describe Vashista de este modo:

“Un deseo latente (*Vasana*) se puede decir que es ese ansia indiscriminada hacia las cosas que olvida considerar los antecedentes y las consecuencias debido a la impresión irresistible que producen. ¡Oh poderosamente armado (Rama)! De ese modo uno se convierte en aquello con lo que se identifica por la fuerza del apego fuerte y profundo, y en ese acto olvida todo lo demás. Un hombre así, subyugado por los *Vasanas*, fija su ojo sobre cualquier objeto y se engaña creyendo que es lo mejor de entre todas las cosas. Al estar el perceptor completamente sometido al impulso del *Vasana*, no le es posible captar la naturaleza real de las cosas, de modo que cualquier cosa que ve, la ve enturbiada; le ocurre igual que a un hombre que está bajo los efectos de una sustancia tóxica.”

Los criterios de aceptación o rechazo que tienen los hombres respecto a determinadas palabras, por considerarlas educadas o maleducadas en base aspectos circunstanciales como el país, las costumbres, la familia, la religión, el lenguaje, etc., son un ejemplo general de lo que son los *Vasanas*. Después veremos ejemplos concretos una vez abordemos las variedades de *Vasanas*.

Al respecto de los *Vasanas*, la Brihadaranyaka Upanishad dice lo siguiente:

“Sus ideas son conformes a sus deseos, sus actos hacen realidad sus ideas, y se convierte en aquello que hace.”¹¹⁰.

Valmiki describe la variedad de *Vasanas* de este modo:

“Los *Vasanas* son de dos tipos, puros e impuros. Los impuros conducen a la muerte y a la transmigración, los puros alejan de ambas cosas. Los sabios dicen que los *Vasanas* impuros tienen forma de gruesa ignorancia hecha de ego pertinaz, y son causa de un nacimiento detrás de otro. Los *Vasanas* puros no producen el fruto de la nueva encarnación; ocurre con ellos igual que con las semillas una vez han sido tostadas. De este modo, cuando se ha conocido Aquello que se debe conocer (el Sí Mismo), continúan únicamente mientras el cuerpo continúe existiendo.”¹¹¹

La “ignorancia” (*Avidya*) es aquello que oculta la distinción entre los tres cuerpos y las cinco envolturas¹¹² del Testigo (*Sakshi*) trascendente que los contempla a todos.

Al decir en el verso citado anteriormente que los *Vasanas* impuros “tienen forma de gruesa ignorancia” se quiere indicar que los *Vasanas* se han hecho muy densos por causa de esa ignorancia. Lo mismo que la leche se coagula cuando entra en

¹¹⁰ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 4.4.5. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002).

¹¹¹ Ver: VALMIKI. Upashama Khanda. Libro IV. En: “*Yoga Vashista, Un compendio*”. Trad. Ernesto Ballesteros Arranz. Madrid: Etnos, 1995.

¹¹² Recordemos que los tres “cuerpos” (*Sharira*) son: grosero (*Sthula*), sutil (*Linga*), causal (*Karana*); mientras que las cinco “envolturas” (*Kosha*): alimento (*annomaya*), aliento (*pranomaya*), mente (*manomaya*), intelecto (*vijñanomaya*), felicidad/beatitud (*anandamaya*).

contacto con la cuajada, o al igual que la mantequilla derretida se solidifica si se expone durante largo tiempo a un lugar frío, así estos *Vasanas* se hacen densos por causa de la ignorancia. Esta densidad se debe entender como indicador del resultado de las sucesivas ilusiones debidas a la ignorancia. El Señor se refiere a estos *Vasanas* impuros al explicar la vida del sí mismo inferior:

“Las personas que nacen en la vida del sí mismo inferior no entienden, no saben acerca del camino de la acción o del camino de la renuncia. Ni la pureza, ni la buena conducta, ni la verdad se hallan en ellos. Ellos dicen que en el universo no hay verdad, ni principios, ni Dios; que el universo ha sido producido por la unión mutua causada por el deseo, y nada más¹¹³. Aferrándose a este punto de vista, estas almas arruinadas, de escaso entendimiento, de acciones violentas, se alzan como enemigos del mundo para destruirlo. Llenos de deseos insaciables, llenos de hipocresía, orgullo, y arrogancia, sosteniendo ideas malas debidas a la ilusión, actúan con decisiones impuras. Están acosados por inmensas preocupaciones que solo terminan con la muerte; consideran que la lujuria es la más alta gratificación, y están seguros de que eso es todo. Atados por cientos de lazos de esperanza, rendidos ante la lujuria y la cólera, se esfuerzan por asegurarse por medios injustos tesoros y riquezas para su goce sensual.”

Ellos, los “demoniacos”, dicen que en el universo no hay Verdad. Afirman que en lo que ellos llaman universo, la autoridad de los Vedas, de los Puranas y similares no es verdadera. Eso significa que no aceptan la autoridad de los Vedas. Por consiguiente, afirman que en el universo no existe Dios –el Creador y Regidor–.

¹¹³ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 16.8. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997).

Pero entonces, ¿de dónde afirman ellos que se ha creado el universo?

Dicen lo siguiente: “se ha creado de uno y de otro; el universo se ha creado por la unión mutua de los sexos. ¿Y no hay alguna otra causa? No hay otra que el deseo.” El significado de su afirmación es que la causa es la continuidad del deseo mutuo entre los sexos.

A estos “demoníacos” también se les ha descrito como presuntuosos y engreídos:

“Este ‘hoy’ ha sido obtenido por mí; este deseo lo obtendré; esto es mío, y estas riquezas también serán mías en el futuro. Yo he matado a ese enemigo, y también mataré a otros. Yo soy el señor, yo soy el que disfruta, yo tengo éxito, yo soy poderoso y feliz. Yo soy rico y bien nacido. ¿Quién me puede igualar? Yo sacrificaré, yo daré, yo me regocijaré...”

Así es como están engañados por la ignorancia.

“Desconcertados por múltiples fantasías, cubiertos por las mallas de la ilusión, adictos a la gratificación de la lujuria, caen en un infierno nauseabundo.”

Lo anterior muestra que este intenso egoísmo es la causa del renacimiento. Lo mismo se dice más extensamente a continuación:

“Engreídos, altaneros, llenos de orgullo y de arrogancia por las riquezas, llevan a cabo sacrificios que solo lo son de nombre, con ostentación y sin considerar los preceptos. Poseídos por el egoísmo, la fuerza, la insolencia, la lujuria y la cólera, estas gentes malignas Me odian a Mí, que moro en sus cuerpos y en los de otros.¹¹⁴ A estos crueles y maliciosos agentes del mal,

¹¹⁴ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shan-kara*”, 1.18. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

los más degradados de entre los hombres, Yo los arrojo perpetuamente en los vientres de los Asuras, en esos mundos. Al obtener los vientres de los Asuras, engañados nacimiento tras nacimiento, no alcanzando-Me, caen de este modo ¡Oh hijo de Kunti! en un estado incluso inferior.”

Sin embargo, el *Vasana* puro es el de aquel que ha conocido Aquello que ha de ser conocido. El Señor, en el capítulo trece del Gita ha descrito la naturaleza de lo que ha de ser conocido:

“Explicaré aquello que debe ser conocido, y que por su Conocimiento uno alcanza la inmortalidad. Es el *Brahman* Supremo que no tiene principio y de quien se dice que no es ni existente ni no-existente.”¹¹⁵

“Con manos y pies en todas partes; con ojos, cabezas y rostros en todos partes; con oídos en todas partes del universo, Eso existe penetrándolo todo.”

“Brillando por las funciones de todos los sentidos, y sin embargo sin sentidos; carente de todo lazo, y sin embargo sosteniéndolo todo; libre de los *gunas*, y sin embargo el que los experimenta.”

“Él está dentro y fuera de todos los seres. Él es inmutable y también lo que se mueve. Incomprensible debido a Su sutileza. Él está lejos, y sin embargo Él está cerca.”

“Él no está dividido, y sin embargo parece estarlo entre todos los seres; Él se debe conocer como el que sostiene los seres, destruyéndolos y creándolos de nuevo.”

¹¹⁵ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 13.12-15. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

“Él es la Luz de las luces, y se dice que está más allá de la oscuridad; es el Conocimiento, lo que se ha de conocer, y lo conocido. Él es el que habita en los corazones de todo.”

Se presenta aquí el Sí Mismo Supremo en Su aspecto finito e infinito para estimular la comprensión de Ello por medio de una descripción (*tatasthalaksana*) y de una definición (*svarupalaksana*). Se llama *tatasthalaksana* a aquello que describe algo por medio de una relación accidental que se da en un determinado período del tiempo, como por ejemplo: “la casa pertenece a Devadata”. Y aquello que define algo por medio de una relación que está siempre presente se llama *svarupalaksana*; por ejemplo la afirmación: “la luna, la que posee la mejor de las luminosidades”.

Objeción:

Al definir *Vasana* se ha dicho que es “el olvido de todas las consideraciones acerca de los antecedentes y consecuencias”, es decir, ausencia de cualquier tipo adecuado de reflexión. Por otro lado se dice que el Conocimiento del Sí Mismo no puede adquirirse sin reflexión. Si el *deseo* de reflexión tiene la forma de *Vasana*, ¿cómo puede ser entonces que este acto reflexivo forme parte de un *Vasana*?

Respuesta:

No tiene por qué ser así, pues en la descripción de *Vasana* se han añadido las palabras “debido a la fuerte impresión que producen”. Los *Vasanas* impuros –como el egoísmo, el sentido de “yo” y de “lo mío”, la cólera, y similares– surgen en esta vida sin necesidad de ningún aprendizaje previo porque han sido impresos profundamente con su puesta en práctica en innumerables “vidas” anteriores. Lo mismo ocurre con la “visión de Sí”; se mantiene siempre ante la mente sin necesidad de palabras, explicaciones o razonamientos. Esto ocurre como consecuencia de la completa identificación con Ello alcanzada por

medio de la reflexión, y posteriormente consolidada por una ardiente y continua dedicación. El “*Vasana* puro” es aquella actividad de los sentidos que aún está penetrada por una corriente subyacente de esta forma de reflexión; su única utilidad es la de preservar el cuerpo; no conduce ni a la vida del sí mismo inferior (llena de hipocresía, vanidad, y demás) ni tampoco a la producción de méritos (*punya*) o deméritos (*papa*) que tiendan hacia una futura encarnación. Las semillas que han sido tostadas solo pueden ser útiles para llenar el granero, no sirven para producir alimento ni para producir maíz nuevo.

Los *Vasanas* impuros se clasifican en tres tipos según sea la fuente de donde procedan: del mundo, del deseo de adquirir conocimientos, y del cuerpo.

La preocupación por las opiniones procedentes del mundo (*Loka Vasana*) consiste en ese deseo fuerte de la mente que conduce a pensar y actuar con el fin de obtener la aprobación o de evitar la censura. Este deseo es impuro, ya que es imposible conseguirlo. Valmiki preguntó de distintas formas a Narada lo siguiente:

“¿Quién es virtuoso y quien es valiente en estos días?”

Y Narada le contestó:

“En verdad, el que todo el mundo conoce es Rama, el hijo de los Ikshvakus.”

No obstante, incluso el mismo Rama y su esposa Sita – madre del mundo y modelo de virtud femenina– fueron difamados. Si seres tan impecables como ellos salieron parados de esa manera de las manos del mundo, ¿qué podría decirse entonces del trato que podrían recibir otros seres ordinarios? Por ejemplo, las gentes se escandalizan unas a otras cuando se muestra orgullo por el propio país de pertenencia. Los brahmanas del sur censuran a sus iguales del norte –que están bien versados en los Vedas– llamándolos “comedores de carne”, y recíprocamente, los norteños censuran a los del sur por su costum-

bre de casarse con la hija de un tío materno y por transportar en sus viajes vasijas de barro. Los brahmanas del Rig Veda consideran que la rama Asvalayana es superior a la Kanva; y los Vajasaneyines –yagurvédicos– piensan justo lo contrario. Así pues, es bien sabido que las gentes –desde los instruidos hasta las mujeres y los pastores ignorantes– tienen la tendencia a ensalzar su propia comunidad, linaje, relaciones, dioses y demás, mientras que censuran las de los demás. En relación con esto se ha dicho que:

“Nadie puede complacer a la gente, pues siempre hablan maldades de los demás: incluso a un hombre puro lo llaman demonio, a uno sagaz lo ven como una persona presuntuosa, a uno comprensivo lo consideran débil, de un hombre fuerte piensan que es vicioso, de uno absorto en la contemplación que es un ladrón, y de uno apuesto que es un lujurioso. Siendo así las cosas, ¿quién puede agradar a todo el mundo? No se conoce ninguna solución que pueda satisfacer a todos y cada uno. Así pues, uno debe ocuparse por todos los medios de su propio bien; ¿qué es lo que pueden hacerte las gentes de muchas lenguas?”.

A la vista de la total impureza de este *Vasana* relativo a la opinión pública, las Escrituras que tratan sobre la Liberación aconsejan al señor de los ascetas situarse por encima de los elogios y de las censuras.

El llamado “deseo de aprender” y la vanagloria de los propios conocimientos (*Shastra Vasana*) es de tres tipos: apego al estudio, apego a muchas disciplinas, y apego a la observancia de las prescripciones establecidas en los libros religiosos. El apego o adicción al estudio se encuentra por ejemplo en Bharadvaja¹¹⁶, quien habiendo estudiado los Vedas durante tres vi-

¹¹⁶ Bharadvaja es uno de los siete “grandes sabios” o *Saptarishis* del presente Gran Ciclo o *Manvantara*. Los otros seis son: Atri, Vashista, Visvamitra, Gautama, Jamadagni, y Kashyapa. Son considerados los patriarcas de la religión védica.

das sucesivas, al ser tentado por Indra intentó de nuevo estudiar la parte restante de los Vedas en una cuarta vida. Como este tipo de estudio no tiene fin, y por consiguiente es imposible llevarlo a cabo, se clasifica como *Vasana* o deseo impuro. Indra lo refrenó de este vicio iluminándolo con el Conocimiento sobre *Brahman* condicionado (*Saguna Brahman*) a fin de que tuviera un propósito superior en la vida. Todo esto se puede encontrar en el Taittiriya Brahmana (3.1.3–5).

De modo similar, el apego al estudio de muchas y diversas disciplinas es un deseo impuro, ya que éste no es el propósito final de la vida. Esto se describe en la Kavasheya Gita. Un sabio llamado Durvasa, vino a saludar al Gran Señor (Mahadeva) con un carro lleno de libros que trataban sobre distintas materias. Estando en la asamblea de sabios de ese dios, Narada bromeó con él mencionando la parábola del burro de carga¹¹⁷. Durvasa, enfadado, arrojó todos los libros al océano, y a partir de entonces el dios Mahadeva lo inició en el misterio del Conocimiento del Sí Mismo; pues para aquel que no ha adquirido la facultad de la visión interior y que carece de la gracia de un maestro competente, el Conocimiento del Sí Mismo no vendrá por el solo estudio de libros. La *Sruti* lo dice de este modo:

“Este Sí Mismo no se puede alcanzar por medio del estudio de los Vedas, ni tampoco por medio de la inteligencia o mucho aprendizaje...”

De esto mismo se habla en otros textos:

“De nada sirve la repetición inútil de los textos de muchas Escrituras encuadradas en un sucio trozo de tela. Aquellos que quieran conocer la esencia deben

¹¹⁷ Esta parábola se encuentra en el Uttara Gita: “Al igual que burro que porta una cargamento de madera de sándalo sólo es consciente de la carga y no de la fragante madera, así es como porta los libros aquel que habiendo estudiado los *Shastras* no conoce su verdadero mensaje y esencia.”

por todos los medios intentar captar un destello de la Luz que hay en su interior”.

“Puede que incluso después de estudiar los cuatro Vedas y todos los Dharma Shastras del mundo, uno no conozca la esencia de *Brahman*; ocurre aquí como al cucharón que, a pesar de haber servido para cocinar el alimento, no llega a conocer su sabor.”

En la Chandokhya Upanishad se cuenta que Narada, si bien estaba versado en las sesenta y cuatro materias propias de la educación real, ignoraba aun el Sí Mismo, y sintiendo remordimiento se dirigió a Sanatkumara para que fuese su maestro.

En cuanto al “apego a la observancia de las prescripciones religiosas” se puede ver en Nidagha, tal y como se describe en el Vishnu Purana. En el Yoga Vashista Ramayana se cuenta que Nidagha, de los Dasuras, si bien era iluminado frecuentemente por Rbhu, no se curó de la ignorancia que le causaba su fe ciega en la observancia de las prescripciones religiosas. Debido a ello se sentía incapaz de encontrar un lugar suficientemente ‘puro’ en ninguna parte del mundo donde llevar a cabo sus ceremonias religiosas. Este deseo (*Vasana*) hacia los rituales, al ser causa de la transmigración, se considera impuro. La Mundaka Upanishad del Atharva Veda dice así:

“El sacrificio en el que participan los dieciocho¹¹⁸ es todo él *karma* inferior; se ahoga a sí mismo y a aquellos que acuden a él. Los ilusos que imaginan cualquier bien en ello caen una y otra vez en la rueda de la decadencia y la muerte. Andando a tientas en la noche de la ignorancia, los ilusos se ensalzan a sí mismos pensando que son sabios e instruidos, y continúan tropezando sin fin, al igual que un ciego guiado por otro ciego. Los niños se sienten muy felices aun cuan-

¹¹⁸ Estos dieciocho participantes son: dieciséis sacerdotes, el señor de la casa, y su esposa.

do tropiecen continuamente por el camino del laberinto de la ignorancia. Del mismo modo, los hombres adictos a los ritos religiosos no ven que esto sea consecuencia de la nube de deseo que tienen en sus mentes, pero una vez conducidos a los Cielos deben retornar necesariamente una vez han agotado sus méritos. Esos hombres de intelecto estúpido que imaginan que el *Srauta* y el *Smarta Karma*¹¹⁹ son el culmen de la religión, y que no conocen otro bien mejor, alcanzan el Cielo, y una vez que han disfrutado de su buen *karma*, retornan otra vez a este mundo —o incluso puede que a alguno inferior—.”

El Señor también ha dicho en la Bhagavad Gita:

“¡Oh Partha! Aquellos que no discriminan, que se regocijan en las loas de los Vedas y sostienen que no hay nada más, que están llenos de deseos y consideran que su meta más elevada son los Cielos, proclaman esas palabras floridas que tienen como resultado el renacimiento fruto de las acciones, y prescriben diversos ritos sofisticados cuyo fin es el logro del placer y el poder. La inteligencia —que es la que discrimina entre lo correcto y lo incorrecto— de aquellos que están dedicados al goce y al poder, y cuyas mentes son arrastradas por esas palabras floreadas de los Vedas, no está bien establecida en sus mentes. Los Vedas tratan sobre los tres tipos de *gunas*; ¡oh Arjuna! elévate por encima de estos *gunas*, acaba con todas las dualidades, mantente firmemente fijado en la paz suprema, abandona toda preocupación por la adquisición y la conservación, y por encima de todo conoce tu Sí Mismo. Una pequeña reserva de agua puede ser igual de útil que to-

¹¹⁹ Se refiere al conjunto de rituales contenidos en las *Sruti* y las *Smriti* y que consisten fundamentalmente en los fuegos sacrificiales (*yajña*). En general se está señalando con ello a aquellos que ponen más énfasis en la ejecución de los ritos que en el Conocimiento.

da la contenida en un embalse; el Brahmana que es un Conocedor comprende la totalidad de los Vedas del mismo modo.”¹²⁰

Así pues, puesto que el deseo y vanagloria de conocimientos (*Shashtra Vasana*) es causa de vanidad, es por consiguiente impuro. En el capítulo sexto de la Chandokhya Upanishad se dice que Svetaketu, habiéndose versado en un corto periodo de tiempo en todos los Vedas, llegó a estar tan engreído que fue grosero con su padre.

De modo similar, en el capítulo cuarto de la Kausitaki Upanishad, y en el primer brahmam del segundo capítulo de la Brihadaranyaka Upanishad, se cuenta que Balaki, sintiéndose muy orgulloso de sus conocimientos sobre varias formas de adoración (*upasana*), se decidió a visitar muchos países — empezando por Usinara— afirmando por todas partes su omnisciencia y tratando insolentemente incluso a los mejores Brahmanas. Finalmente, estando en Kasi, tuvo la osadía de ofrecerle sus enseñanzas a Ajatsatra, el más eminente de entre todos los conocedores de *Brahman*.

El “deseo por el cuerpo” (*deha Vasana*) también se divide en tres clases o formas: la falsa identificación del cuerpo con el Sí Mismo, la falsa adquisición de cualidades, y la falsa eliminación de defectos.

La errónea identificación del Sí Mismo con el cuerpo físico ha sido comentada por el Bashyakara (Shankaracharya) del siguiente modo:

¹²⁰ Es decir, con el “simple” Conocimiento de *Brahman*. Aquí “los Vedas” se refiere a los actos rituales prescritos en ellos. No obstante, como ya se ha indicado con anterioridad, Shankaracharya puntualiza en su Bashya a este verso de la Bhagavad Gita (2.46) que: “... antes de alcanzar la aptitud para la estabilidad en el Conocimiento verdadero, los actos religiosos que tienen cierta utilidad —lo mismo que el pozo o la alberca— deben emprenderlos aquellos a quienes convienen esos actos.” (ANÓNIMO. En: “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 2.46. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997).

“La gente ordinaria, así como los materialistas de la escuela de Lokayata¹²¹, aceptan que el Sí Mismo dotado de consciencia no es sino el cuerpo.”

La Taittiriya Upanishad, describe esta misma idea de la gente ordinaria allí donde dice:

“Este *purusha* (hombre) es todo él alimento y agua... por tanto es alimento”.

En el capítulo octavo de la Chandokhya Upanishad se cuenta que Virochana, debido a su mente impura, y a pesar de que Prajapati le hubiera instruido en el Conocimiento del Sí Mismo, estaba firmemente convencido de que su cuerpo era el Sí Mismo, y fue a enseñar esta errónea convicción a sus compañeros los demonios (*Asuras*).

La adquisición de buenas cualidades corporales, o de cualidades accesorias, puede ser de dos tipos: la que se basa en las costumbres mundanas y la basada en las Escrituras.

La adquisición de una voz bella y educada es un ejemplo que se puede clasificar dentro del primer tipo. La gente intenta obtener una voz dulce para cantar o recitar, bebiendo aceite y tomando pimienta. También utilizan drogas y determinados nutrientes para tener una piel suave. Para obtener belleza usan cosméticos, cremas, polvos, ropas elegantes y bellos ornamentos a fin de proporcionar gracia a las formas. Utilizan sándalo, flores y cosas similares para perfumarse. El segundo tipo de cualidades corporales accesorias (las prescritas en las Escrituras) las pretenden adquirir bañándose en las aguas sagradas del Ganges, adorando los *Saligrama*¹²², peregrinando a determinados lugares sagrados, etc.

¹²¹ Es la escuela hinduista de los materialistas, más conocidos como *charvakas*.

¹²² Se trata de piedras generalmente redondas que se recogen en los ríos sagrados y que representan a los Dioses. También pueden ser piedras fósiles. Las de amonites representan a Vishnu.

Por lo que se refiere al deseo de eliminar las faltas o defectos del cuerpo, se puede también clasificar en dos tipos. Aquellos actos que proceden de las costumbres, como por ejemplo la toma de determinadas medicinas prescritas por los médicos, enjuagarse la boca, etc., y los actos que proceden de las Escrituras, como la purificación rociándose o tomando sorbos (*Achamana*) de agua sagrada, y cosas similares.

A continuación explicaremos más exactamente la impureza de todos estos deseos por el cuerpo o *deha Vasanas*.

La identificación del Sí Mismo con el cuerpo es en verdad la más impura, pues no está basada en ninguna evidencia, y es fuente de grandes sufrimientos. Todos los maestros anteriores han insistido mucho sobre este asunto. Por otro lado, la adquisición de cualidades es algo que —a la vista está— no se produce de ningún modo. Músicos y maestros célebres fallaron en sus intentos de conseguir una voz agradable aun cuando se empeñaron en ello. La piel suave y la salud del cuerpo son cosas que no siempre se logran por medio de los esfuerzos humanos. La belleza y las fragancias están en las ropas delicadas y en las flores que las producen, no en el cuerpo que las portan. Acerca de esto se dice en el Vishnu Purana y también en la Narada Pari-vrajaka Upanishad que:

“Si el estúpido iluso ama el cuerpo —que no es sino carne, sangre, pus, excrementos, músculos y nervios, médula y huesos, todos pegados juntos— ¿qué impediría que se enamorase del mismísimo infierno?”

“¿Qué se le podría prescribir para lograr el desapego al hombre que no le da asco el hedor nauseabundo de su propio cuerpo?”

La “adquisición de cualidades” que proviene del cumplimiento de determinadas prescripciones religiosas resulta fácil de invalidar por medio de otras prescripciones más poderosas. Ejemplo de este proceder es la prescripción que afirma que

“nunca se debe matar a ningún ser”, lo cual es algo que se señala en unas Escrituras pero que se contradice con lo que se afirma en otras, como por ejemplo allí donde se dice que “se debe matar a la víctima del sacrificio *Agnishtoma*”.

El texto sagrado más poderoso que ningún otro a este respecto es este:

“Quien identifica el Sí Mismo con el cuerpo (que no es más que un conjunto de los tres humores: flema, aire y bilis); quien piensa que su esposa, hijos y demás son realmente suyos; quien supone que las imágenes hechas de tierra y de piedra son objetos de adoración; quien ve el carácter sagrado de un lugar de peregrinaje en el agua que allí se encuentra; y quien no tiene ninguna relación con los sabios; ese es en verdad el burro que solo sirve para cargar el pienso de las vacas y los bueyes.”

Y también este:

“El cuerpo es todo impureza; el Sí Mismo todo pureza. Cuando se conoce la diferencia entre los dos ¿qué es lo que habría que purificar?”.

Aunque los textos citados anteriormente prohíben el intento de eliminar las faltas y no la adquisición de cualidades adicionales, la idea es la de desalentar toda tentativa de adquisición de cualidades, lo cual se muestra como algo completamente imposible, habida cuenta de la presencia de esas impurezas –innata e irremediabilmente presentes– en la naturaleza del cuerpo. La impureza suprema del cuerpo se plantea en la rama Maitrayaniya de los Vedas:

“¡Oh Venerable Uno! ¿Qué tiene de bueno el goce de los deseos en este cuerpo maloliente, contaminado, e insubstancial; un conglomerado de hueso, piel, músculo, médula, carne, semen, sangre, mucosidades, lágrimas, heces, orina, gases, bilis y flema?”.

“Este cuerpo surgido de la relación sexual —carente de consciencia y situado como en un verdadero infierno— sale a través del conducto urinario, obtiene su estructura de los huesos, se rellena con carne y se cubre de piel; finalmente se convierte en una especie de almacén de heces, orina, bilis, flema, médula, grasa y otras muchas impurezas.”

Por otro lado, la cura de las enfermedades por medio de tratamientos médicos no es algo que esté asegurado, y aun cuando se curen, las recaídas no se pueden descartar. ¿Cómo se puede purificar este cuerpo repugnante que siempre está expulsando materia de desecho a través de sus nueve aperturas¹²³, que está siempre húmedo y repleto de poros con pestilentes exudaciones? Los maestros antepasados han dicho con razón que:

“Los cuerpos con nueve aperturas siempre expulsan materiales de desecho como si fuesen vasijas de tierra con agujeros. Por más que se laven exteriormente no se pueden llegar a purificar, y su purificación interior no sirve de nada.”

Por tanto, el deseo hacia el cuerpo (*deha Vasana*) es impuro.

Vashista tiene lo mismo en mente al afirmar:

“¡Oh Rama! La creencia en que «yo solo soy el cuerpo» hecho por el padre y la madre, es falso Conocimiento y conduce a la esclavitud.”

“Ese es el camino hacia las redes de la destrucción; la red que arrastra hacia las sobreabundantes olas de la ilusión; el bosque de cuchillos. Debemos apartarnos de esta forma de pensar por todos los medios. Un hombre recto ni siquiera debe entrar en contacto con esta idea,

¹²³ Las “nueve aperturas” corresponden a los dos ojos, los dos orificios de la nariz, los dos oídos, la boca, el órgano sexual, y el órgano excretor.

y apartarse de ella como si se tratase de un *pulkasa* que porta carne de perro.”

Así pues, estos tres tipos de *Vasanas* deseos latentes (por la fama y el aprecio del mundo, por la adquisición y vanagloria de conocimientos, y por la obtención de un cuerpo sin faltas ni defectos) pueden parecer aceptables a las gentes que no discriminan, pero los sabios los deben evitar, ya que por un lado son obstáculos de cara al surgimiento del Conocimiento en los Buscadores (*Vividisa*), y por otro interfieren en el firme establecimiento en el Conocimiento de los que ya son Conocedores (*Vidvat*). De ahí que la *Smriti* diga:

“El Conocimiento adecuado no surge en aquel que corre detrás de la fama, se enorgullece de sus conocimientos, y ansía la vida en un cuerpo sin defectos.”

Los deseos o *Vasanas* que conforman al sí mismo inferior y que adoptan la forma de hipocresía, vanidad, y similares, son todos mentales, y es bien sabido que conducen a la perdición. Por tanto, estos cuatro tipos de *Vasanas* deben ser destruidos por un medio u otro.

*

Al igual que los *Vasanas*, también la mente ha de ser destruida. Los *Vaidikas*¹²⁴ no aceptan la definición que dan de la mente los *Tarkika*¹²⁵. Para éstos la mente es una substancia eterna de dimensiones atómicas, pero para los *Vaidikas* la destrucción de la mente no constituye algo imposible, ya que según su punto de vista la mente es aquella substancia que tiene partes, que no es eterna, y que es siempre capaz de transformarse a sí misma en cualquier forma, como si se tratase de cera o

¹²⁴ Los *Vaidikas* se refiere a aquellas escuelas que siguen los Vedas. *Vaidika-Dharma* es la “religión de los Vedas”.

¹²⁵ Los *Tarkika* son los “lógicos”: dentro del Hinduismo son los seguidores del *darsana* o punto de vista *Nyaya*.

de oro. Los Vajasaneyins¹²⁶ describen la naturaleza y carácter instrumental de la mente de este modo:

“El deseo, la determinación, la creencia, la increencia, la paciencia, la impaciencia, la inteligencia, la vergüenza, el miedo –todas estas cosas– constituyen la mente.”

Estas transformaciones mentales en forma de amor, odio y demás, que surgen en determinadas ocasiones, son claramente perceptibles a la luz del Testigo (*Sakshi*) –lo mismo que lo es una jarra de arcilla a la luz del ojo–. La causa material de todos estos perceptos es por consiguiente la mente. Esto explica la naturaleza de la mente. Su utilidad como instrumento de conocimiento se pone de manifiesto en el mismo lugar:

“... mi mente estaba ocupada en otra cosa y no lo vi; mi mente estaba en otra parte, y no lo oí...”

“...en verdad él ve a través de la mente, y a través de la mente oye.”

Una vasija o cualquier otro objeto que esté a plena luz del día y entre en contacto directo con el ojo, puede que se vea o que no se vea. Cuando se canta el *mantra* védico en voz alta y a una distancia cercana al oído, puede oírse o no oírse. Todo depende de que la mente les preste atención o no. Lo que esto prueba –tanto por concomitancia directa (presencia) como indirecta (ausencia)– es que la causa de cualquier percepción, no es sino la mente. Los textos que se acaban de citar implican esto, y el ejemplo es este:

¹²⁶ Los *Vajasaneyins* son los seguidores del Vajasaneyi Samhita del Yajur Veda. Como es sabido los Vedas se dividen en cuatro grandes libros: Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda, y Atharva Veda. El Yajur Veda se divide a su vez en dos partes: Sukla y Krishna. La parte llamada Krishna o Taittiriya es el libro más antiguo, la denominada Sukla o Vajasaneya es una revelación posterior recibida por el sabio Yajñavalkya y está contenida en la Brihadaranyaka Upanishad.

“Incluso si a uno le tocan en la espalda, lo sabe a través de la mente; por tanto la mente existe.”¹²⁷.

Por ejemplo, si a Devadata le toca alguien en la espalda siente si le están tocando con el dedo, con la mano, etc. En este caso, como los ojos no pueden ver el sitio, y la percepción táctil está limitada al sentido de la dureza o la suavidad, entonces utilizando la –digamos– “ley residual”, se puede concluir que la causa de un conocimiento así sólo puede ser la mente. Por su función de simple pensamiento o sensación se le llama *manas*, y se le llama *chitta* cuando localiza la sensación o, en otras palabras, lleva a cabo el acto de percepción. De ahí que se infiera que posee las tres formas: luz (*satva*), energía (*rajas*), y oscuridad (*tamas*). En la Bhagavad Gita se indica que la inteligencia y demás aspectos son resultados o efectos de estos *gunas*. Así se describe en la en la Bhagavad Gita:

“¡Oh Arjuna!, la luz (el efecto de *satva*), la actividad (el efecto de *rajas*), y la ilusión (el efecto de *tamas*)”.

Aquí “luz” significa inteligencia, conocimiento, (no la forma blanca y brillante) pues se ha dicho que:

“*Satva* conduce al conocimiento, *rajas* a la ambición y el deseo, y *tamas* produce indiferencia negligente, ilusión holgazana e ignorancia estúpida.”

La felicidad beatífica –al igual que el Conocimiento– es también un efecto de *satva*. Esto también se ha dicho del siguiente modo:

“¡Oh descendiente de Bharata! (Arjuna): *satva* predomina en la felicidad, *rajas* en la acción, y *tamas* en la indiferencia negligente, actuando como una gruesa capa sobre la inteligencia.”

¹²⁷ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaran-yaka Upanishad*”, 1.5.3. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

Con los *gunas* ocurre igual que con las olas del mar que —si bien están en constante cambio— a veces prevalece uno de ellos y los otros dos permanecen neutralizados. Esto mismo se ha dicho así:

“¡Oh descendiente de Bharata! (Arjuna): cuando *satva* predomina sobre *rajas* y *tamas*, éstos dos quedan neutralizados por un tiempo; cuando *rajas* predomina sobre *satva* y *tamas*, éstos quedan neutralizados; y cuando *tamas* predomina sobre *satva* y *rajas*, éstos quedan sin poder.”

También se ha dicho que:

“Al igual que las olas del mar, ellos (los *gunas*) destruyen y son destruidos.”

La supremacía de *tamas* conduce a la vida del sí mismo inferior. Cuando es *rajas* el que predomina, se dan los tres tipos de *Vasanas* o deseos latentes (fama/mundo, conocimientos/orgullo, y cuerpo/vida). Cuando predomina *satva*, se establece la vida del Sí Mismo superior y surgen los atributos divinos. Teniendo esto a la vista, se ha dicho que:

“Cuando la luz del Conocimiento fluye en este cuerpo a través de todas las puertas de los sentidos, entonces se debe entender que predomina *satva*.”

Aunque el órgano interno parece estar hecho de los tres *gunas*, sin embargo su causa material principal es solo *satva*. Aquellos que están al servicio de la causa material son accesorios, y *rajas* y *tamas* son sólo accesorios del órgano interno. De ahí que *satva* sea la forma residual del hombre de Conocimiento que ha eliminado a *rajas* y *tamas* por medio de la práctica del *yoga*. Teniendo esto presente, se ha dicho que:

“La mente del conocedor no es ninguna mente, porque se le llama *satva*.”

Este *satva* está siempre centrado en sí mismo porque está libre de *rajas* —que es la causa de la actividad y del cambio—. Y es también muy sutil, porque está libre de *tamas* —que es la causa de las formas groseras de las cosas que no son el Sí Mismo, hijas de la falsa imaginación—. Siendo así las cosas, este *satva* está adecuado para recibir la Luz de *Atman*. Dice la *Sruti*:

“Puede ser visto por aquellos que ven sutilmente a través de su intelecto agudo y sutil.”

No es posible examinar joyas, perlas, etc. a fin de determinar su valor si se hace a la luz de una lámpara que titila por la brisa. Tampoco sirve la reja de un arado para coser una tela, sino una aguja fina.

Ese *satva* se convierte en mente bajo la influencia de *rajas* mezclado con *tamas*: por la presencia de numerosos pensamientos procedentes del sentido de dualidad. Cuando está gobernada por *tamas*, esta mente se hace grosera y conduce a la vida del sí mismo inferior. Vashista lo dice así:

“La mente encuentra los elementos que la inflan imaginando el Sí Mismo allí donde no es el Sí Mismo: tomando el cuerpo por el Sí Mismo, y también ape­gándose a hijos, a esposa, a familiares y a cosas similares. Así es como se infla la mente.”

“Enfermo de egotismo, regocijándose en el sucio sentido de «lo mío» y con la idea de que «esto es mío»... Así es como se infla la mente.”

“Por la fe y la esperanza en este mundo, que es el campo de juego de la enfermedad mental y física y que se imagina consistir de cosas aceptables y no aceptables. Así es como se infla la mente.”

“Por el amor hacia las cosas de este mundo; por el deseo de riquezas; por la adquisición de joyas y mujeres —cosas todas aparentemente muy agradables—. Así es como crece la mente.”

“La serpiente de la mente crece alimentándose de la leche de las vanas esperanzas, obtiene su fuerza inhalando el viento del disfrute, y se ejercita a sí misma en el campo de la fe.”

Aquí la palabra “fe” se refiere a la falsa fe que uno tiene en la permanencia de las cosas que en realidad son ilusorias, lo cual no conduce sino a errar de un lado a otro yendo y viniendo por causa de ello.

Así pues, de este modo hemos descrito cual es la naturaleza del deseo (*Vasana*) y de la mente (*manas*); la pareja de la que hay que deshacerse.

*

A continuación, nos centraremos en el tema de la “destrucción de los deseos” (*vasanaksaya*) y en la llamada “disolución de la mente” (*manonasa*).

Respecto al deseo, Vashista dice así:

“La esclavitud es en verdad esclavitud de los deseos (*Vasanas*), y la liberación es la destrucción de ellos. Renuncia a todos los deseos (*Vasanas*), renunciando incluso al deseo de Liberación. Antes de renunciar a los deseos mentales, renuncia primero a los deseos hacia los objetos sensoriales y su disfrute, y mantén dentro de ti los deseos puros, tales como los deseos de amistad y demás. Aunque en la práctica utilices esos pensamientos de amistad, etc., debes renunciar a ellos interiormente, estar despegado de ellos mentalmente, y mantener únicamente el deseo de Conocimiento. Abandona incluso esto, en tanto objeto concebido por la mente y el intelecto. Renuncia a los instrumentos por los que esto pueda realizarse, y permanece en lo que queda, en la Suprema Paz continua.”

Con la expresión “deseos mentales” (*manasavasana*) se quieren indicar aquí los tres deseos de los que se ha hablado anteriormente: fama, conocimientos y cuerpo. Por medio de la expresión “deseos hacia los objetos sensoriales” (*vishayavasana*) se quieren indicar las características de lo que venimos llamando “sí mismo inferior” (hipocresía, insolencia, etc.). Esta distinción se hace para diferenciar la debilidad y fuerza que tienen respectivamente estos dos conjuntos de *Vasanas*; o también para diferenciarlos en el sentido de que los *manasavasana* o “deseos mentales” se basan en las impresiones mentales que se forman cuando se desean esos objetos, mientras que los *vishayavasana* o “deseos hacia los objetos sensoriales” son las impresiones que se crean mientras se disfruta efectivamente de ellos. Conforme a esta interpretación, los cuatro tipos de deseos a los que nos acabamos de referir¹²⁸ podemos considerarlos incluidos dentro de estas dos categorías, pues no hay más deseos que los internos y los externos.

Objeción:

¿Pero es acaso posible renunciar a los *Vasanas*? Los *Vasanas* no tienen una forma tal que permita expulsarlos o apartarlos con la mano como si se tratase de quitar el polvo o la hierba.

Respuesta:

Esto no debe ser un problema, pues esta renuncia es tan posible como la que conlleva hacer ayunos o vigiliass. Comer y dormir son actividades naturales de la vida que carecen de forma, y a pesar de ello la gente hace ayunos y vigiliass que solo consisten en renunciar a ello. Ocurre lo mismo en este caso que tratamos.

Objeción:

¹²⁸ Hacia la fama, los conocimientos, el cuerpo, y los objetos sensoriales.

Pero ayunar consiste en mantenerse alerta después de pronunciar la fórmula “pasaré este día sin alimento”, y renunciar a comer.

Respuesta:

Pues también en este caso eso no se trata de algo que haya de evitarse con una estaca... No resulta imposible mantenerse alerta después pronunciar la fórmula *Praisa*¹²⁹. Aquellos que no estén autorizados a pronunciar la fórmula védica, pueden tomar los votos usando su propio idioma. En el voto del ayuno lo que se evita es el contacto con el arroz, la sopa, los vegetales, etc., mientras que en este caso lo que hay evitar es el contacto con las guirnaldas de flores, los ungüentos, las mujeres, etc. Así mismo, si en el caso del ayuno se consuela la mente con el estudio de los Puranas, con la adoración de los dioses, con cantos, danzas e instrumentos musicales –todo ello con el fin de mantenerla ajena al hambre, al sueño y a la indolencia–, en este caso la mente también se debe consolar por medio de pensamientos puros; sobre la amistad y demás. Patanjali ha descrito esta “amistad y demás” del siguiente modo:

“La mente se limpia de impurezas cultivando la amistad con los que son felices, la compasión por los que sufren, la alegría con los virtuosos, y la indiferencia hacia los malvados.”¹³⁰

¹²⁹ La fórmula que se pronuncia al tomar los votos de *sannyasa*.

¹³⁰ “Vyasa subraya que una mente complacida y serena logra con facilidad la estabilidad mental (*sthiti*) que es tan necesaria para la práctica del yoga. Se mencionan aquí las famosas cuatro actitudes incommensurables que aparecen ya en los textos budistas en pali. Estas actitudes incommensurables son actitudes sublimes de la mente, que irradia en todas direcciones los sentimientos de benevolencia, compasión, gozo y ecuanimidad. Estas actitudes sublimes también se conocen como los cuatro *Brahma-vihlira* o «Moradas de Brahma». ... Con la práctica de estas actitudes mentales, el monje acaba teniendo una mente tan pura como la de *Brahma*. Estas actitudes se corresponden con las cuatro moradas de *Brahma* en los mundos de las formas sutiles. En el primer mundo se experimenta un sentimiento de amor in-

La mente se hace confusa por la atracción, la repulsión, la virtud, y el pecado. Patanjali describe la atracción (apego) y la repulsión (odio) en aforismos como estos:

“El apego es aquella modificación mental que sigue al placer. La repulsión es la que sigue al sufrimiento.”

Cuando uno experimenta cualquier sentimiento profundo de felicidad surge una determinada transformación mental que tiene la forma de: “que toda esta felicidad sea mía”. Esta felicidad puede estar al alcance de uno o no, y por tanto puede ser fácil de obtener, o difícil por falta de medios. El apego así nacido hacia esa felicidad, arruina la claridad transparente de la mente. Sin embargo, si uno tiene un sentimiento de amistad suprema hacia todos, debe considerarse en posesión de la felicidad que codicia e identificarse a sí mismo con aquellos que son felices hasta el punto de sentir que todos ellos son suyos; en-

commensurable, en el segundo, una compasión infinita, en el tercero, un gozo inmenso y en el cuarto, una ecuanimidad absoluta hacia todos los seres... De hecho, estas cuatro actitudes mentales nos protegen respectivamente de la envidia, el despecho, la irritación y el odio. Cuando vemos que una persona tiene éxito y es feliz, sentimos una tendencia natural a la envidia y a los celos, que puede llevarnos a denigrar su éxito. Si, por el contrario, adoptamos una actitud amistosa, podremos ser partícipes de su éxito y sentirlo como propio. Asimismo, si vemos a una persona infeliz podemos sentir la tendencia a despreciarla, a sentirnos superiores a ella, a hacerla responsable de su propia desgracia. Para evitar este desprecio, el aforismo recomienda la práctica de la compasión. Por otro lado, la virtud de los demás a veces nos molesta porque nos recuerda nuestras propias carencias, y entonces adoptamos fácilmente una actitud burlesca o satírica ante los méritos ajenos. En lugar de sufrir esta irritación, es mejor alegrarnos ante la virtud del prójimo, ya que el sentido común nos dice que el hombre virtuoso no puede ser nunca peligroso, sino al contrario, que su proximidad es siempre beneficiosa. Finalmente, hay que cultivar cierto tipo de indiferencia hacia los agravios de los malvados. Se trata de una indiferencia benévola y activa, que nos protege del odio, al tiempo que deseamos el bien para el agresor.” (PATANJALI. Sutra 1.33. Comentario de O. Pujol. En: *“Yoga Sutra: los aforismos del Yoga”*. Trad. y comentarios Oscar Pujol. Barcelona: Kairós, 2016).

tonces se sentirá a sí mismo de repente lleno de esa felicidad, y el apego o amor que acechaba en su corazón desaparecerá instantáneamente. Ocurre lo mismo que con aquel soberano retirado que sigue sintiendo que reina en el ya reino de su hijo o de cualquier otro familiar. Habiendo apartado el apego de este modo, la mente se establece en una tranquila pureza, al igual que las aguas de un río quedan límpidas y transparentes al final del otoño una vez terminada la estación de las lluvias.

Del mismo modo que la mente se transforma a sí misma en el sentimiento de apego, también se transforma en el de odio o aversión en forma de: "... que ese sufrimiento nunca recaiga sobre mí". Esta experiencia de dolor o de disgusto no es fácil de detener mientras continúen existiendo los factores que lo provocan —como la enfermedad, los enemigos, el tigre, etc. —, y como en verdad es completamente imposible terminar con todas y cada una de las causas del mal, el sentimiento de odio o de disgusto continúa quemando el corazón.

La mente se hace toda ella paz cuando desaparecen la hostilidad y el disgusto por medio del ejercicio de la compasión hacia todos los seres desgraciados, de forma que uno siente que ninguno de ellos —al igual que uno mismo— debiera jamás experimentar cualquier cosa que le fuese causa de sufrimiento. De aquí que la *Smriti* diga lo siguiente:

“La vida es tan querida para los otros seres como lo es para mí. Siente compasión por todos los seres usándote a ti mismo como medida.”

Los grandes maestros muestran cómo se puede hacer esto; pensando:

“¡Que todos sean aquí felices y estén libres de males; que consigan lo bueno de sus vidas, y que ninguno sufra dolor!”

Además, todos los seres por naturaleza no practican la virtud sino que consienten en lo pecaminoso. Se dice que:

“A la gente le gusta tener el fruto de la virtud, pero no la virtud; y se atan a sí mismos al pecado, aun cuando no desean obtener sus frutos.”

Estos actos virtuosos y pecaminosos causan remordimiento, lo cual se describe así en la *Sruti*:

“¡Ah! ¡Nunca he hecho lo bueno, he consentido en el pecado!”¹³¹.

Si uno llena la mente de regocijo hacia todas las personas virtuosas, por sí solo tendrá cuidado de acercarse a aquello en lo que se regocija. Del mismo modo, si uno muestra una indiferencia suprema hacia los pecadores, se mantiene fácilmente alejado del pecado. De este modo, al no haber lugar para el remor-

¹³¹ El texto completo de esta sloka de la Taittiriya Upanishad (2.9.1) es el siguiente: “El hombre que está iluminado no teme a nada después de haber realizado la Felicidad de *Brahman* –sin la cual las palabras vuelven otra vez a la mente–. A él en verdad no le afecta este remordimiento: «¿por qué no hice buenas acciones, por qué llevé a cabo malas acciones?» Aquel que está iluminado de este modo fortalece el Sí Mismo con el que estas dos cosas son idénticas; pues él es de hecho el que, conociendo de este modo, puede fortalecer el Sí Mismo que estas dos cosas constituyen en realidad. Esta es la enseñanza secreta.” Por su parte, Shankaracharya en sus comentarios sobre esta sloka, dice al final lo siguiente al ser preguntado por el objetor: “Objeción: ¿Por qué no afligen al hombre iluminado? La respuesta es: aquel que conoce a *Brahman* de este modo fortalece estas dos cosas –la virtud y el pecado, causas del sufrimiento– que son en realidad el Sí Mismo. La idea es que él considera ambas cosas como identificadas con el Sí Mismo Supremo, pues aquel que ha despojado tanto la virtud como el pecado de sus distinciones individuales, aquel que ha conocido ambas cosas como siendo en verdad el Sí Mismo, ese fortalece el Sí Mismo. ¿Quién?: aquel que conoce a *Brahman* de este modo – como no dual y como Felicidad, como se ha dicho antes–. Viendo la virtud y el vicio identificados con el Sí Mismo, ambas cosas pierden su poder y su capacidad de hacer daño, y no traen el renacimiento. Esta es la enseñanza secreta, este es el Conocimiento de *Brahman* llamado Upanishad que se ha expuesto en esta sección. La idea es que el mayor de los secretos del Conocimiento ha sido revelado; pues en él está contenida la mayor de las consumaciones” (En: “*Taittiriya Upanishad with the commentary of Shankara*”, 2.9.1. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 1957).

dimiento, la mente se establece en la calma sin verse perturbada.

Ejercitando los pensamientos amistosos hacia los que son felices no solo se deshace uno del desapego, sino también de la malicia, de la envidia, y similares. La envidia es impaciencia ante la superioridad o virtud de otro. La malicia consiste en encontrar defectos en las virtudes. Y la envidia (*irsyā*) es inquietud respecto a la virtud de otro. Cuando la amistad hace que la felicidad ajena no sea distinta de la nuestra ¿cómo pueden encontrar sitio en el corazón la envidia y la malicia? Cuando por la influencia de los pensamientos amistosos la felicidad del otro se hace verdaderamente la de uno mismo, entonces ya no hay lugar para encontrar defectos en sus virtudes. De esta misma forma uno se puede liberar de otros vicios similares.

Cuando el odio —que es la causa de que se mate a los enemigos, etc. — se elimina de la mente por medio de pensamientos compasivos hacia los desgraciados, entonces también se elimina el orgullo, el cual lo causa el sentimiento derivado de imaginarse a uno mismo en ese estado que se opone al sufrimiento (es decir, la felicidad). Anteriormente, al tratar de los atributos del sí mismo inferior, se ha hablado de la conexión de este orgullo con el ego con estas palabras:

“¡Yo soy el señor, el que realmente goza de la vida; tengo éxito, soy poderoso y feliz; no me falta nada; soy rico y bien nacido; nadie me puede igualar!”

Objeción:

Se ha dicho que regocijarse en las virtudes de los demás conduce a la adquisición de virtudes sagradas, pero esto no tiene ninguna utilidad real para un *yogui*, ya que anteriormente se ha dicho que todo mérito religioso o sagrado es tan solo parte del *Vasana* o deseo impuro por adquirir conocimientos.

Respuesta:

No tiene por qué ser así, pues allí se dijo que sólo era impuro el *Ishtapurta karma*¹³² cuando se ejecuta con deseo, y que ello conduce al renacimiento. Pero aquí, esa virtud no conduce al renacimiento porque ha llegado a ser “ni blanco ni negro” por la práctica del *yoga*. Acerca de este “ni blanco ni negro” Patanjali dice lo siguiente:

“Para los *yoguis*, los trabajos no son ni blancos ni negros; para los demás son de tres tipos: negros, blancos, y mezcla de los dos.”

El *karma* o acción hecha con deseo es “blanco” cuando está prescrito en la Escrituras; las que éstas prohíben son “negras”, y las que son una mezcla de las dos cosas son “blancas y negras”. Estos tres tipos se pueden encontrar en “los demás”, es decir, en aquellos que se dedican a actividades distintas a este *yoga*. Cada uno de estos tres karmas conduce a tres tipos de renacimiento. Dice Visvarupacharya que:

“Por las buenas acciones se alcanza el reino de los Cielos (*Brahma Loka*), por las malas acciones los infiernos, y por la mezcla de acciones que son buenas y malas se alcanza ineludiblemente el estado humano.”¹³³

Objeción:

Si bien el *yoga* no es *karma* “negro” —pues no está prohibido— nada impide que sea “blanco”, pues está prescrito en las Escrituras.

Respuesta:

No es así, porque se dice que el *yoga* “no es blanco” en el sentido de que se lleva a cabo en ausencia de deseo. Por tanto,

¹³² *Ishtapurta karma* son los ritos sacrificiales (*ishta*) y actos de caridad (*purta*) prescritos en las Escrituras sagradas o *Shastras*.

¹³³ Ver: SURESHVARACHARYA. “*Naishkarmyasiddhi-La Realización del Sí Mismo Absoluto*”, 4.40-44. Traducción. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2013.

los yoguis evitan toda acción que tienda al “mérito blanco” o al “demérito negro”.

Objeción:

Incluso los *yoguis* que han llenado su mente con la idea de regocijo, intentarán cumplir los actos sagrados y religiosos.

Respuesta:

Que lo hagan; pero los verdaderos *yoguis* son aquellos que pacifican sus mentes a través de la amistad y demás virtudes. El cuaternario amistad, compasión, alegría e indiferencia, implica otras virtudes análogas: “... la ausencia de miedo, la pureza de corazón...” y otros atributos divinos similares. También son necesarios los ya citados medios hacia el Conocimiento como “...la humildad, la ausencia de pedantería...”, y otras características que se mencionaron al describir *Jivanmukta* y *Sthitaprajña*. Todas estas cosas, al tener la forma de *Vasanas* que son puros o son indiferentes, tienden a destruir todos los *Vasanas* impuros.

Objeción:

Hay innumerables *Vasanas* o deseos que son buenos, y uno es incapaz de ponerlos todos en práctica; así pues, sería inútil intentarlo.

Respuesta:

No es así, pues los *Vasanas* impuros a ser derrotados por los *Vasanas* puros son también innumerables, y todos ellos no se pueden dar en la mente de un solo hombre. No es posible que un hombre tome todas las medicinas que se mencionan en el Ayur Veda, ni tampoco que se den en su propio cuerpo todas las enfermedades que aquellas medicinas pueden curar. Siendo así, uno debe examinar su propia mente y concentrarse en el estudio de esos buenos *Vasanas* tanto como sea necesario y en proporción al número y a la duración de los malos *Vasanas*. Así como alguien que está abrumado por los niños, los amigos, la

esposa, y cosas similares, y sintiendo gran disgusto hacia todo ello decide renunciar (*sannyasa*), así aquel que está aquejado del orgullo intoxicante de los conocimientos, las riquezas, la familia, la buena educación, y cosas similares, deberá concentrarse en la “discriminación”. Y esta forma de “discriminación” la ha descrito Janaka del siguiente modo:

“Aquellos que hoy están a la cabeza de entre los grandes, se hunden con el tiempo en la mayor de las profundidades. ¡Ay! ¡Oh mente! ¿Cómo puedes confiar en esta grandeza?”

“¿Dónde ha ido a parar el viejo esplendor de las riquezas en las que vivieron reyes y emperadores? ¿Dónde han ido las innumerables creaciones de *Brahma*? ¿Qué significa esta estúpida fe tuya?”

“Decenas de millones de *Brahmas* (Creadores) han venido y se han ido; innumerables series de Creaciones han sido y luego han dejado de ser; los potentados se han ido como el polvo que se lleva el viento. ¿Qué clase de fe puede haber en esta vida?”

“Aquellos cuyo abrir y cerrar de ojos causaron la Creación y la Disolución del mundo han caído en el olvido. ¿A quién le importa lo que le ocurra a una pequeña cosa como yo?”

Objeción:

Esta forma de “discriminación” de la que se habla ahora precede al surgimiento del Conocimiento de la Verdad, ya que no es posible el Conocimiento de *Brahman* sin que se den los medios que sirven para discriminar las cosas que son eternas de las que no lo son. Aquí se están exponiendo los medios hacia la Felicidad del estado de *Jivanmukti* –como la eliminación de los *Vasanas* etc. – para aquel que ya ha realizado a *Brahman*. Siendo así, no viene al caso hablar de esta forma de “discriminación” a estas alturas.

Respuesta:

No hay problema en ello. El Conocimiento de *Brahman* sigue a la maestría de los cuatro medios (*sadhana chatustaya*)¹³⁴. Este ha sido el elevado sendero real que han seguido todos los hombres en su camino hacia el *Raja Yoga*. Janaka es un caso excepcional; a fuerza de sus méritos sagrados anteriores el Conocimiento surgió en él de repente a partir de haber escuchado el *Siddha Gita*, como si fuese una fruta caída del Cielo. De ahí que tuviese que adoptar el método de la discriminación para pacificar la mente. Así pues, introducir el tema de la discriminación en este estadio es oportuno.

Objeción:

Pero si situamos esta forma de “discriminación” en su justo lugar se ve que es algo que sigue inmediatamente al Conocimiento, y no habiendo *Vasanas* impuros en ese momento, concentrarse en los *Vasanas* puros no tiene entonces ninguna utilidad.

Respuesta:

Nosotros afirmamos que sí tiene utilidad., pues aunque en Janaka no subsistía nada que tuviera la forma de un *Vasana* impuro, sin embargo Yajñavalkya, Bhagiratha y otros, sí que mostraban tener bastantes. Yajñavalkya y sus oponentes – Ushasta, Kahola y otros– mostraban gran orgullo por sus conocimientos, pues a todos ellos se les ve entrar en debate con el objeto de silenciar a su contrario.

Objeción:

Pero ellos estaban versados en conocimientos distintos al Conocimiento de *Brahman* (*Brahma Vidya*).

¹³⁴ Recordemos que *sadhana chatustaya* son los “medios” que conducen a la Realización: 1. *Viveka*, o Discriminación. 2. *Vairagya*, o No-apego. 3. *Sampatti*, o las Seis Virtudes, y 4. *Mumukshutva*, o nostalgia y deseos de Liberación *Moksha*. (Ver Introducción).

Respuesta:

No es así, pues en aquel debate todas las preguntas y respuestas que se intercambiaron se referían a *Brahman*.¹³⁵

Objeción:

Pero aunque el tema de discusión fuese *Brahman*, solo tenían un conocimiento superficial e indirecto, no el Conocimiento perfecto.

Respuesta:

No se puede afirmar eso, porque de ser así entonces el Conocimiento de *Brahman* que surge en nosotros a partir de sus afirmaciones sería también imperfecto.

Objeción:

Está bien, pero aunque su Conocimiento fuera perfecto, no obstante era un Conocimiento “mediado”, o indirecto (*aparoksha*).

Respuesta:

No es así, pues las preguntas planteadas estaban relacionadas en especial con el carácter directo e inmediato (*paroksha*) del Conocimiento de *Brahman*:

“... Ese *Brahman* que es directo e inmediato...”¹³⁶

Objeción:

Pero el Acharya Shankara no acepta que haya orgullo por el Conocimiento en los Conocedores del Sí Mismo; tal y como dijo en su Upadesa Sahasri:

¹³⁵ Estos míticos debates de Yajñavalkya y “los ocho grandes sabios” —entre ellos los aquí citados— se encuentran en la Brihadaranyaka Upanishad. Los de Utala y Kahola versaron específicamente sobre *Brahman*, mientras que los demás versaron sobre temas como los rituales, sacrificios, origen del universo, etc. De ahí este comentario del autor al respecto del grado de Conocimiento de *Brahman* (*Brahma-vidya*) que poseía ya Yajñavalkya antes de alcanzar la Iluminación.

¹³⁶ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 3.4.1. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002.

“Y aquel que renuncia a la forma de egoísmo consistente en decir de sí mismo que es un «conocedor de *Brahman*», es un verdadero conocedor del Sí Mismo. Los otros no.”

También se afirma en el Naishkarmyasiddhi de Suresvaracharya:

“No puede haber orgullo por los Conocimientos espirituales en un conocedor de *Brahman* pues el orgullo pertenece a la vida del ‘sí mismo inferior’; y si un conocedor de *Brahman* posee estas cualidades, entonces su Conocimiento de *Brahman* es inútil”

Respuesta:

No hay problema en esto, porque el “conocimiento” al que se refieren estas afirmaciones es el Conocimiento que persigue culminar en *Jivanmukti*, y nosotros, por supuesto, no aprobamos el orgullo derivado del Conocimiento en un *Jivanmukta*.

Objeción:

La luz de *Atman* no puede estar en aquellos que entablan discusiones con vistas a hacer prevalecer sus propios argumentos frente a los de los demás. El Acharya (Sureshvara) dice al respecto:

“El apego a cualquiera de los campos que visita y ejerce la mente es indicio de ausencia de Conocimiento, y el verdor es ciertamente imposible en el árbol que oculta fuego ardiente en sus oquedades.”

Respuesta:

Parece que no has entendido el significado que transmite el propio Acharya (Sureshvara), pues en la Brihadaranyaka Vartika aprueba estas cosas diciendo:

“Deja que permanezcan el amor (apego) y similares; su mera existencia ciertamente no hace ningún da-

ño, pues *Avidya* —la serpiente ahora privada de sus colmillos venenosos— carece de poder y no puede hacer ningún daño.”

Así pues, no hay contradicción entre estas dos posturas, pues se pueden entender respectivamente en referencia al asceta de intelecto equilibrado (un *Sthitaprajña* o *Jivanmukta*) y al hombre que es solamente un Conocedor.¹³⁷

Objeción:

Pero si admitimos la existencia del amor, del odio, y de cosas similares en el hombre que es solamente un Conocedor, entonces estas cosas provocarán en él con seguridad virtudes y vicios que le conducirán a adoptar un nuevo cuerpo tras la muerte.

Respuesta:

No tiene por qué ser así, pues el amor y el oído real es aquel que es iniciado por la ignorancia, y sólo son estos los que pueden conducir a un nacimiento futuro, son como las semillas sin cocinar. En el hombre de Conocimiento hay solamente una mera apariencia de amor y similares; ocurre en este caso lo mismo que a las semillas que han sido tostadas al fuego: de “semilla” solo conservan el nombre.

La idea se expresa de este modo:

“El amor (apego) y similares, son quemados por el fuego de la discriminación tan pronto como surgen, y no hay posibilidad de que vuelvan a crecer otra vez.”

Objeción:

¿Entonces qué importa que el asceta de intelecto bien establecido (el *Sthitaprajña*) también los tenga?

Respuesta:

¹³⁷ Ver: VIDYARANYA, Swami. “*Panchadasí*”, 7.191. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010).

Sí importa, porque esos momentos de apego/rechazo incluso aparente son un obstáculo al estado de *Sthitaprajña*, al igual que lo son los reales. La cuerda que parece una serpiente causa temor en el momento de ser percibida lo mismo que lo hace la serpiente real. Es el mismo caso.

Objeción:

En ese caso el apego etc., no constituyen un obstáculo, siempre que se recuerde que se tratan de meras apariencias.

Respuesta:

¡Larga vida para ti! Esta es precisamente la idea que venimos intentado explicar respecto del que es un *Jivanmukta*.

Volviendo al tema en cuestión. En verdad Yajñavalkya no estaba aún en este estado (*Sthitaprajña*) mientras estaba enzarzado en la discusión, y por esa misma razón estaba a punto de tomar el voto de *Vidvat Sannyasa* con el fin de alcanzar la paz mental. No solo tenía el deseo de discutir, también tenía una gran sed de riquezas, pues portando mil vacas decoradas con oro y poniéndolas delante de la asamblea de los muchos conocedores de *Brahman* les dijo:

“¡Ilustres brahmanas!, ¡Veamos quien es el mejor estudioso de los Vedas entre nosotros que se lleve las vacas!”

Ninguno de los brahmanas se aventuró, y entonces Yajñavalkya dijo a uno de sus discípulos:

“Lleva esas vacas a casa, querido Samsvaras. Y se las llevó.”

Objeción:

Probablemente dijera eso irónicamente para humillar a los otros conocedores de *Brahman*.

Respuesta:

Si fue así como dices, entonces se trataría de otra falta en él, pues a continuación los otros conocedores de *Brahman* se enfurecieron viendo que se habían quedado sin el premio y entonces Yajñavalkya mató a Sakalya en un ataque de cólera. Pero por supuesto no se debe suponer que tal pecado atroz¹³⁸ impidiera su liberación pues como dicen los Kausitakis:

“No pierde su condición por cualquiera que sea el acto que realice, sea matricidio, patricidio, o embricidio.”

Sesha también afirma esto en su Aryapancasiti:

“El conocedor de la Verdad Suprema, siendo siempre puro, no es tocado ni por el mérito del sacrificio de cien mil caballos, ni por el demérito del asesinato de cien mil brahmanas.”

No tiene sentido discutir más sobre este asunto, pues está claro que Yajñavalkya y otros Conocedores de *Brahman* estaban actuando entonces bajo la influencia de algún *Vasana* impuro.

Vashista narra el episodio de Bhagiratha, el cual no podía pacificar la mente por causa de los *Vasanas* o deseos impuros que le surgían mientras gobernaba sobre su reino – y ello a pesar de que conocía la Realidad–. Más adelante renunció a todo a fin de encontrar la Paz.

Por consiguiente, debemos diagnosticar con cuidado la forma *presente* del *Vasana* impuro que vemos en nosotros mismos –del mismo modo que lo hacemos con las faltas que criticamos de los demás– y esforzarnos en curarnos de esa enfermedad. Teniendo esta idea a la vista, se dice en la *Smriti*:

“La gente demuestra tener una destreza extraordinaria encontrando las faltas de los demás. Si demost

¹³⁸ El asesinato de un *brahmana* es uno de los mayores pecados señalados en los Vedas.

ran tener la misma habilidad para encontrar sus propias faltas, ¿qué es lo que podría impedirles que se liberasen de las ataduras de la ignorancia?”

Pregunta:

Entonces ¿cuál es en primer lugar el remedio para el orgullo derivado del Conocimiento?

Respuesta:

Lo primero que hay que determinar es si se trata del orgullo propio que hace que los demás se sientan inferiores, o bien del orgullo que muestran otros y que hace que uno se sienta inferior.

En el primer caso debes tener siempre en mente la idea de que ese orgullo será algún día destrozado ante un poder superior. Por ejemplo, Svetaketu —muy orgulloso de su aprendizaje— fue a la corte del rey Pravahana, y cuando le preguntaron acerca de *Panchagni Vidya*¹³⁹ no pudo contestar porque no sabía, y fue ridiculizado por el rey. Volvió con su padre y le contó acerca del abatimiento que sentía. Su padre, que era un hombre humilde, fue al mismo rey y aprendió de él el *Panchagni Vidya*. O también el caso del engreído Balaki, que renunció a su orgullo una vez que el rey Ajatasatru le dio una reprimenda; después de ello Balaki se sentó a los pies del rey como un estudiante más. Usasta, Kahola y otros, entraron en disputa por su orgullo y fueron derrotados con argumentos.

Si se trata del orgullo que está en otra persona y nos hace sentir inferiores, la mejor manera de proceder será pensar: “Este hombre es muy orgulloso. Si habla mal de mí, que lo haga. Si me insulta, que lo haga. No voy a sufrir por ello”. De ahí que se haya dicho que:

¹³⁹ *Panchagni Vidya*: el “Conocimiento de los Cinco Fuegos”. Este episodio que versa sobre “los dos senderos tras la muerte” está incluido en la Brihadaranyaka Upanishad (6.2.1).

“Si me difaman a mí (al Sí Mismo), en verdad están calumniándose a sí mismos (a su Sí Mismo). Si difaman mi cuerpo, entonces son más amigos que enemigos míos. Aquel asceta para el que la difamación y el insulto no sirven sino de ornamento, no ve nunca movido su intelecto ni un centímetro por el murmullo de charlatanes insolentes.”

En Naishkarmyasiddhi se dice:

“Si un hombre ha evacuado excremento y lo considera impuro, ¿qué le podría importar el que otros señalaran su impureza? De modo similar, si un hombre ha rechazado sus cuerpos grosero y sutil a través de la discriminación, ¿qué le podría importar a un iluminado así el que otros los critiquen?”¹⁴⁰

Y en los Puranas:

“La tristeza, la felicidad, el miedo, el enfado, la codicia, la ilusión, el deseo y similares, y también el nacimiento y la muerte; se sabe que vienen del ego, no del Sí Mismo.”

La calumnia como una forma de ornamento se ha descrito en el Jñanankusa de este modo:

“Así como los hombres que desean hacer el bien renuncian incluso a las riquezas obtenidas con considerable esfuerzo, así yo consideraré un bien el que las gentes se deleiten despreciándome. Difícilmente se encuentra la felicidad en este mundo, si bien la tristeza siempre se obtiene con facilidad. Siendo así las cosas, si alguien es feliz calumniándome, que me calumnie libremente –tanto en mi presencia como en mi ausencia–

¹⁴⁰ Ver: SURESVARACHARYA. “*Naishkarmyasiddhi-La Realización del Sí Mismo Absoluto*”, 2.17. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2013).

pues en este mundo de sufrimientos incluso un momento de felicidad es difícil de obtener”.

Sobre la humillación y el insulto como adorno se dice:

“El asceta debe comportarse de tal manera que –sin violar el camino de la sabiduría– la gente muestre desprecio hacia él y eviten su compañía.”

El orgullo por el Conocimiento que se ve en Yajñavalkya, Ushasta y en otros, ha de eliminarse por medio de la adecuada discriminación. Las ansias de riquezas y también la cólera han de disiparse del mismo modo. La discriminación a aplicar puede ser así:

“La obtención de riquezas conlleva sufrimientos, y una vez adquiridas también su conservación. Hay sufrimiento cuando vienen y hay sufrimiento cuando se van. ¡Vergüenza deben dar las riquezas: fuente de aflicción!”

También el enojo –o la ira– es de dos tipos. El primero es el que se da en uno mismo y tiene a los demás como objeto. El segundo es el que se da en otros y uno es el objeto.

Respecto al primer tipo se ha dicho que:

“Si te enojas con aquel que te hace el menor daño ¿por qué entonces no sientes lo mismo hacia la pasión misma, que estropea por completo los cuatro propósitos u objetivos de la existencia?”¹⁴¹

“Incluso si la cólera tiene éxito en castigar al ofensor, ello destruye la moralidad, la fama y la riqueza del que se enfada; y si no lo hace, lo único que se consigue

¹⁴¹ Sobre los Purushartas o “cuatro propósitos u objetivos de la vida humana” según el hinduismo, Ver: SATYANANDA SARASVATI. Los cuatro *Purushartas*. En: “*El Hinduismo*”. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

entonces es atormentar el propio cuerpo y la propia mente. ¿Cómo puede la cólera –que no es beneficiosa ni aquí ni en el más allá– alojarse en las mentes de los sabios?”

Respecto a la segunda variedad de enojo o ira, es decir, aquel que está presente en otros y el objeto es uno mismo, se ha dicho:

“Nunca pienses: «yo no he ofendido a nadie, y sin embargo la gente se enfada conmigo». Recuerda siempre la mayor ofensa que has hecho: el no haberte liberado antes a ti mismo de la esclavitud de esta vida.”

“Yo me postro ante el dios de la cólera, quien con el fuego consume su propio asiento, y quien al proporcionarme el conocimiento de mis faltas me confiere el desapego.”

Al igual que con la cólera y el deseo de riquezas, el deseo hacia esposa e hijos también ha de eliminarse aplicando la adecuada discriminación. Vashista ha descrito así la discriminación a llevar a cabo respecto a la mujer:

“¿Qué hay de bello en una mujer, una muñeca de carne, un artilugio en funcionamiento creado con músculos, huesos, articulaciones y miembros? Mira de cerca a los ojos de una mujer después de analizar sus contenidos (piel, músculos, sangre y lágrimas); ¿hay algo allí que sea tan encantador como para desearla? Los pechos de una mujer sobre los que se ven tan brillantes y elegantes los movimientos de un collar de perlas, pueden compararse con el flujo rápido del agua del Ganges sobre la montaña Meru. No obstante, con el tiempo son devorados con fruición por los perros; igual que un pequeño trozo de carne en el crematorio de las afueras. Las mujeres son como las llamas del fuego de las malas acciones. Tienen el pelo negro en la parte su-

perior, al igual que el hollín de las llamas. Son muy atractivas, al igual que lo son las llamas para los ojos. Su contacto trae sufrimiento, al igual que el contacto con el fuego. Y así como el fuego consume la paja, las mujeres quitan la vida a los hombres. Cuando un tronco arde por un extremo, la savia rezuma por el otro y parece jugoso aun cuando el extremo ardiente esté seco. De modo similar, las mujeres son aparentemente muy encantadoras, pero en realidad son la fuente del sufrimiento; al igual que el combustible del lejano fuego del infierno. El trampero cuyo nombre es lujuria ha colocado a las mujeres como trampas para atrapar a las engañadas aves humanas. Los hombres son como peces en el estanque del nacimiento y la muerte. Se regocijan en la ofuscación de la mente, y el deseo impuro es como una tanza con la mujer como anzuelo y carnaza. La mujer es como el cofre que contiene las joyas del mal; es como una cadena infinita de sufrimientos. No tengo nada que ver con ella. ¡Oh Brahmana (Vashista)! Este cuerpo de mujer se desintegrará en unos días, y su carne, sangre y huesos serán esparcidos por aquí y por allá. Aquel que tiene una mujer quiere hacer el amor con ella, y quien carece de mujer carece de lujuria. Renunciando a la mujer renuncia al mundo, y renunciando a este mundo llega a ser feliz.”

La adecuada discriminación aplicada a los hijos se ha descrito en la sección titulada Brahmananda (en Panchadasi) de este modo:

“Los padres son infelices si hay demoras en la concepción de un hijo. Cuando ha sido concebido, temen constantemente el aborto; y si no ocurre esto, queda aún el dolor del parto... Cuando el hijo ha nacido, los padres están siempre angustiados durante la infancia no sea que pueda sufrir una herida u otras enfermedades. Después temen que el niño vaya a ser un idiota. Cuan-

do lo envían al maestro surge la angustia no sea que se vaya a descuidar en sus estudios; y aun habiendo sido bien educado, no sea que no vaya a encontrar una buena pareja... Después, cuando el hijo es ya adulto, los padres se angustian no sea que vaya a cometer adulterio. Si es un hombre de familia, no sea que vaya a sufrir por la pobreza; y si consigue el dinero suficiente o se hace rico, entonces no sea que vaya a morir... Así pues, los padres no se libran del sufrimiento en ningún momento.”¹⁴²

Del mismo modo que los deseos impuros respecto a los conocimientos, las riquezas, la cólera, las mujeres y los hijos se curan con la discriminación, así los otros deseos también se contrarrestan por medio de la discriminación reconociendo los errores según se requiera con la ayuda de las Escrituras y del propio razonamiento. Una vez se han contrarrestado, se alcanza la meta más elevada llamada *Jivanmukti*. Esto lo ha dicho Vashista del siguiente modo:

“Si te esfuerzas lo suficiente por renunciar a tus deseos, entonces todos tus sufrimientos –mentales y físicos– se disolverán en un momento.”

“Si por medio del esfuerzo personal enérgico eres capaz de deshacerte de los deseos y permanecer firme, entonces alcanzarás ese estado con toda seguridad.”

Por “esfuerzo personal” lo que se quiere indicar es que hay que discriminar las faltas (los males) del objeto de deseo, tal y como se ha dicho antes. No obstante, incluso después de haber practicado de forma continuada, este esfuerzo es vencido por las actividades de los muy poderosos sentidos. El Señor ha dicho lo siguiente:

¹⁴² Ver: VIDYARANYA, Swami. “Panchadasi”, 12. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

“¡Oh hijo de Kunti (Arjuna)! Los turbulentos sentidos se hacen incluso con la mente del sabio que se esfuerza en la perfección.”

“Si la mente cede siquiera a uno solo de los errantes sentidos, éste se lleva la discriminación igual que un vendaval arrastra un barco sobre las aguas.”

Por tanto, a fin de proteger la discriminación que ya ha surgido, se deben controlar los sentidos. Eso también se ha dicho en el mismo texto a través de los versos siguientes:

“El asceta contiene todos los sentidos y permanece concentrado en Mí. La sabiduría del que tiene los sentidos bajo control es firme.”¹⁴³

“Por tanto, ¡Oh poderoso Arjuna! la sabiduría es firme en aquel cuyos sentidos están completamente controlados respecto a sus objetos.”

“Las manos, pies, y ojos de un asceta no se agitan, tampoco sus palabras son descontroladas; estos son los signos por los que se conoce al sabio.”

¹⁴³ El comentario de Madhusudana Sarasvati a este verso de la Bhagavad Gita es el siguiente: “Si se pregunta «¿cómo pueden ponerse bajo control los turbulentos sentidos?», a esto se contesta: *matpara*, esto es, «Aceptándome a Mí como lo Supremo. Se llama *matpara* a aquel para quien el Supremo Soy solo Yo —el Sí Mismo de todo, lo más excelso, la meta a alcanzar—. Es decir, se debe estar entregado absolutamente a Mí». Es así como se ha dicho que «Para aquellos que son devotos de Vasudeva no hay ningún mal en ningún lugar». De hecho, así como en el mundo alguien somete a los ladrones refugiándose bajo un poderoso rey y, al hacerlo, éstos incluso se rinden ante él tras saber que está bajo la protección del rey, de modo similar, refugiándose en el Señor —el controlador interno de todo— los perversos órganos se han de mantener bajo control a través de Su poder. Entendiendo que «esta persona está bajo la protección del Señor», los sentidos quedan bajo su control. Esta es la idea.” (MADHUSUDANA. En: “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”, 2.61. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

Esto mismo se ha explicado en otras Escrituras de forma breve y detallada del siguiente modo:

“El mendicante que carece de lengua, impotente, cojo, ciego, sordo, y simple, sin duda se libera por medio de estas seis cualidades. Se dice que «no tiene lengua» de aquel que incluso cuando come no se preocupa si el alimento es agradable o desagradable; de aquel cuya forma de hablar es saludable, moderada y verdadera. Se dice que es «impotente» de aquel que permanece imperturbable al ver una muchacha de dieciséis años —como si estuviera viendo una de un año o una de cien—. Se dice que es «cojo» de aquel que solo se mueve para pedir alimento relajando así la naturaleza; y lo hace a no más de un *yojana* (alejándose no más de nueve millas). Lllaman «ciego» al *sannyasin* cuya amplitud de visión está limitada a dieciséis codos, tanto si está de pie como si se mueve. Aquel que, a pesar de oírlas, es como si no oyera las palabras agradables y consoladoras; a ese se le llama «sordo». Se llama «simple» al mendicante que —siendo capaz de disfrutar y teniendo en orden los sentidos— permanece como si estuviera siempre dormido ante la presencia de los objetos de goce.”

“Él no debe ni insultar, ni adular, ni ofender, ni hablarle severamente a nadie; debe ser igual en todas partes.”

“Tampoco debe conversar con mujeres, ni rememorar una que haya visto antes. Debe evitar las conversaciones relativas a mujeres, y no debe siquiera ver el cuadro de una de ellas.”

Así como el hombre piadoso cumple de forma apropiada y con mucho cuidado el voto que hace de comer una vez al día, o de hacerlo solo por la noche, o de ayunar, o de mantenerse

completamente en silencio, o de cosas similares, así aquel que ha hecho el voto de “no tener lengua” y los demás que se acaban de referir, debe mantener la discriminación cuidadosamente. De este modo, por medio de la ardiente puesta en práctica de la discriminación y del control de los sentidos de forma continuada y durante el tiempo adecuado, se llega a la destrucción de las impresiones mentales impuras.

Después de esto, los pensamientos de amistad y demás continúan fluyendo sin ningún esfuerzo consciente –como si se tratase de la respiración o del parpadeo de los ojos–. Es así como, aun llevando adelante su vida en este mundo, al estar guiado por los pensamientos puros de amistad y demás no se asocia a sí mismo con el éxito o el fracaso de sus esfuerzos y pone fin a todo tipo de actos, viéndolos como si se trataran de un sueño o del producto de la imaginación.

Una vez logrado esto, se debe dedicar al estudio del *Vasana* del “simple ser” (el *Vasana* o deseo del Conocimiento Absoluto). Entonces la totalidad del universo aparece como hecho de cosas conscientes y no-conscientes. Los sentidos tienen como razón de ser la cognición de cosas materiales no-conscientes (tales como palabras, tangibles y demás). Se dice en la *Katha Upanishad*:

“El Ser que existe por Sí Mismo traspasó las puertas de los sentidos. Por eso vemos lo exterior y no lo interior, el propio *Atman*.”¹⁴⁴

No obstante, en tanto en cuanto la Consciencia es la causa material de todo ser, no es posible pasarla por alto, y toda cognición -incluso la de lo material inconsciente- debe presuponer aquello que está en la base de su existencia, es decir, la Consciencia o el Ser. Siendo así, la *Sruti* afirma que:

¹⁴⁴ Ver: ANÓNIMO. *Katha Upanishad*. “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”, 2.1-2. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

“Todo brilla en el brillo de Su gloria, todo esto está iluminado con Su luz.”¹⁴⁵.

Así pues, una vez resuelto que la Consciencia trascendente que subyace en todos los fenómenos -que aparecen en, y después de ella- es la forma natural y real de todo, entonces se deberá lograr firmemente el “*Vasana* del puro ser”¹⁴⁶. Esto es lo que exponen claramente las preguntas y respuestas entre Bali y Sukra:

“¿Qué es lo que hay ahí en este mundo? ¿Cuál es la naturaleza de esto? ¿De qué está hecho? ¿Quién eres tú y quién soy yo? ¿Qué son estos mundos? Por favor dímelo directamente.”

“Aquí en este mundo solamente hay pura Consciencia, la naturaleza de esto es Consciencia y está hecho de Consciencia; tú eres Consciencia, yo soy Consciencia, y todos estos mundos son Consciencia. Esta es la Verdad dicha en pocas palabras.”

Así como cuando un orfebre compra una pulsera de oro centra su atención en el color y el peso del metal, ignorando su forma y otras cualidades, así la mente debe concentrarse solamente sobre *Chit* (el “simple Ser”). Hasta que lo material no sea destruido por completo y la mente esté ocupada con el pensamiento de la Inteligencia Pura de una forma tan natural como la respiración, uno debe continuar con la práctica de imprimir en la mente el pensamiento de la Pura Consciencia o “*Vasana* del simple ser”.

Objeción:

¹⁴⁵ Ver: ANÓNIMO. *Katha Upanishad*. “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”, 2.2.15. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001).

¹⁴⁶ Es decir, distinguiendo la verdadera naturaleza de lo insensible y viéndolo solo como Consciencia (pues se manifiesta después de la Consciencia), uno debe imprimir en la mente los pensamientos acerca de la Inteligencia Pura, ignorando lo insensible.

¿Y por qué no poner en práctica desde el principio este “*Vasana* del simple ser”? Eso sería suficiente para eliminar los *Vasanas* o deseos impuros. ¿Para qué sirve entonces este retorcido método de llegar a ello por la práctica de “la amistad” y demás cosas que se han mencionado antes?

Respuesta:

Entonces no serviría de nada, ya que en ese caso el “*Vasana* del puro Ser” (o las impresiones mentales del Conocimiento Absoluto) no se mantendrían al no tener una base segura, y sería inestable. Ocurriría igual que con una casa que carece de buenos cimientos: es inestable aun cuando se construya con pilares y paredes. O también, ocurriría igual que con una enfermedad: no se cura si se toma la medicina sin antes haber purgado los elementos mórbidos expulsando las sustancias más fuertes del cuerpo por medio de una purificación.

Objeción:

Antes se ha dicho que “se ha de renunciar incluso a esto” (al “*Vasana* del simple o puro Ser” o deseo hacia la Pura Consciencia). Esto lo sabemos a partir del texto donde se afirma: “...debe renunciar incluso a eso...”¹⁴⁷, pero esto no puede ser

¹⁴⁷ Estos interesantes versos inéditos en castellano del Yoga Vashista que tratan sobre el proceso de renuncia a los deseos (*Vasanas*) dicen así: “El hombre atado a sus deseos es un siervo, y el que está libre de ellos se dice que está libre de su esclavitud. Apártate de tus deseos y no tendrás motivos para buscar la libertad. Primero abandona tus deseos abyectos, después libérate de tus deseos de posesiones mundanas. Después fomenta tus mejores deseos, y finalmente inclínate hacia tus tendencias puras y sagradas. Una vez que te conduzcas a ti mismo con los deseos puros, al final deshazte incluso de estos. Entonces, libre de todos los deseos, inclínate y únete con tus tendencias mentales y conscientes, y finalmente, habiendo alcanzado el estado de la tranquilidad estable, deshazte incluso de tu mente a fin de liberarte de todos los demás deseos. Sé un ser intelectual y continua respirando tu aliento vital. Pero mantén bajo control tu imaginación y no prestes atención al paso del tiempo o a las revoluciones de los días y las noches. Renuncia a tu deseo hacia los objetos de los sentidos y desenraiza tu sentido de ego individual, que es la raíz del deseo. Deja que tu entendimiento

posible, pues tras renunciar al *Vasana* o deseo hacia la Pura Consciencia, entonces ya no quedaría nada en lo que la mente pudiera sostenerse para renunciar a ello.

Respuesta:

No es así. Hay dos tipos de *Vasanas* o deseos hacia la Pura Consciencia: uno es con la mente y con el intelecto, y otro que subsiste sin estas dos cosas. La mente (*manas*) es el instrumento; el estado que conecta “el hacedor” con el acto es el intelecto (*buddhi*).¹⁴⁸ “Con la mente concentrada, yo me estableceré en la idea del «simple ser»”; esta forma primaria del “*Vasana* del simple ser” que surge de la coordinación entre “el hacedor” y “el instrumento”, es a lo que se llama “meditación” o *dhyana*, y

esté calmo y en silencio, y serás respetado por todos. Expulsa todos los sentimientos y pensamientos de tu corazón y de tu mente, pues aquel que está libre de toda ansiedad es superior a todos. Tanto si un hombre practica *Samadhi* u otro tipo de contemplación intensa como si no, aquel cuya mente elevada ha perdido su dependencia de las cosas mundanas se dice que ha alcanzado la Liberación. El hombre que carece de deseos no tiene necesidad de realizar o de evitar actos pios. La libertad de su mente respecto a la dependencia de algo es suficiente para su liberación. Puede que un hombre haya estudiado bien las Escrituras, y que haya conversado acerca de ellas, no obstante estará lejos de la perfección sin la renuncia perfecta y el silencio. Hay hombres que lo han estudiado todo y han deambulado por todas partes del mundo, pero hay pocos que hayan conocido la Verdad. De entre todas las cosas que se ven en el mundo no hay ninguna que el sabio considere verdaderamente deseable o persiga. Todo este entusiasmo del mundo y todas las cosas que persiguen los hombres solo tienden hacia el sostenimiento del cuerpo animal. No hay nada en el mundo que conduzca a la edificación del alma racional. Busca por toda la tierra, en los cielos superiores y en las regiones infernales y encontraras pocas personas que hayan conocido aquello que merece conocerse. Es raro encontrar a un sabio cuya mente carezca de la firme dependencia de las vanidades del mundo, alguien cuya mente esté liberada de su deseo o disgusto, o de su conformidad o disconformidad respecto de algo” (VALMIKI. *Sthiti Prakarana* 57.19-33. En: “*Yoga Vashista of Valmiki*”. Trad. Vihari Lala Mitra. Tucson: ShivabalayogySeva Foundation, 2013).

¹⁴⁸ Es decir, cuando la mente (*manas*) “está cualificada” con la idea de “yo soy el hacedor” entonces es el intelecto (*buddhi*).

es a esto a lo que hay que renunciar para dar paso al proceso superior llamado *Samadhi* o trance. Esta coordinación entre “el hacedor” y “el instrumento” sale del foco de la atención cuando la práctica constante convierte el *Vasana* en un hábito; a esto es a lo que se llama “absorción”, “contemplación”, o *Samadhi*¹⁴⁹, y es lo que ha de hacerse a continuación como último paso.

Patanjali ha descrito la meditación (*dhyana*) y la contemplación (*Samadhi*) del siguiente modo:

“La continuidad de la mente en esa idea es *dhyana*. Lo mismo pero consciente solamente del objeto, y como vacío de sí mismo, es *Samadhi*.”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Samadhi* es el estado total de paz y quietud mental en donde se da una identidad entre el sujeto y un determinado objeto de meditación. Swami Sivananda señala que hay distintos tipos o grados de contemplación o *Samadhi*. Se distingue en primer lugar entre el *Samprajñata Samadhi* (o *Samadhi* consciente), y el *Asamprajñata Samadhi* (o *Samadhi* supraconsciente). En *Samprajñata Samadhi* –también llamado *Savikalpa Samadhi* y *Sabija Samadhi*– hay objetos claros de contemplación donde pacificar la mente, y ésta permanece consciente del objeto. En *Asamprajñata Samadhi*, también llamado *Nirvikalpa Samadhi* y *Nirbija Samadhi*, se da la contemplación en ausencia de objeto; la distinción entre sujeto y objeto se desvanece por haber sido trascendida, y se da la identificación con la pura Consciencia trascendente. Dentro de *Samprajñata Samadhi* se distinguen dos tipos: 1) *Savitarka* (con deliberación), en donde la mente se concentra en un objeto con una apariencia manifiesta y perceptible a los sentidos (como una llama, la luz de una lámpara, la punta de la nariz, o la imagen de una deidad). En este estado aún existe una conceptualización (*vikalpa*) en forma de percepción, palabra, y conocimiento del objeto de meditación. 2) *Savichara* (con reflexión), en donde la mente se concentra en un objeto sutil de meditación que no es perceptible a los sentidos y al que se llega por medio de un proceso cognitivo. Dentro de *Savichara* se distingue a su vez entre *Sananda Samadhi*, en donde se enfatiza el estado de felicidad, y *Sasmitha* en donde se da una concentración sobre el sentimiento “Yo Soy”.

¹⁵⁰ “Cuando esta misma meditación (*dhyana*) brilla (en la consciencia) como el objeto y no como ninguna otra cosa, y es como si estuviera vacía de sí misma, entonces es contemplación (*Samadhi*).” El comentario de Vyasa a este verso de Patanjali dice: “Cuando la contemplación solo brilla en la consciencia en la forma del objeto contemplado, y de este modo es como si estuviera vacía de sí misma en la medida en que se hace idéntica con la idea presentada, entonces, fu-

Cuando esa contemplación (*Samadhi*) queda firmemente asentada por medio de esfuerzos largos y continuados hechos con gran diligencia, entonces se debe renunciar incluso a ese esfuerzo que se hizo, con el fin de escapar de esa coordinación entre el agente o hacedor (*buddhi*) y el instrumento (*manas*).

Objeción:

Si es así, entonces también se debe renunciar a este “esfuerzo por renunciar” por medio de otro “esfuerzo”, y así sucesivamente, de modo que nunca se terminaría.

Respuesta:

No es así, pues el último esfuerzo que acabamos de mencionar termina con lo que es deseado y también consigo mismo, ocurre igual que con el polvo de nuez de Kataka, que cuando se arroja al agua turbia coadyuva a que la suciedad se precipite y se asiente en el fondo junto con él. Del mismo modo, el esfuerzo por disolver el pensamiento que conecta agente e instrumento, se disolverá también a sí mismo, y una vez disuelto, también se disolverá junto con los *Vasanas* tanto puros como impuros, quedando así la mente libre de todo deseo. A este respecto dice Vashista:

sionándose a sí misma con la naturaleza del objeto contemplado, se dice que es contemplación (*Samadhi*)”. A su vez, en el comentario que hace Vachaspati Misra a este verso dice lo siguiente: “Un objetor pregunta lo siguiente: ¿Si está vacía de sí misma, cómo puede aparecer el objeto de contemplación? En respuesta a esto se dice «como si». Da la razón de ello mismo con las palabras «fusionándose con la naturaleza del objeto de contemplación». A este respecto hay también un Purana (Vishnu Purana 6.7.90) que dice: «El Conocimiento de este mismo Vishnu tal como es cuando está libre de las relaciones entre dos términos, constituye la plenitud de la contemplación por medio del órgano central; y a ello se le llama contemplación (*Samadhi*)». Una relación entre dos términos (*kalpana*) es una distinción entre la contemplación y el objeto contemplado. La contemplación (*Samadhi*) está libre de esto. Este es el significado.” (PATANJALI. En: “*The Yoga system of Patanjali*”. Trad. James Haughton Woods. Massachusetts: The Harvard University Press, 1914).

“Por tanto, la mente experimenta esclavitud debido a los deseos (*Vasanas*), y se libera cuando está libre de ellos. ¡Oh Rama! alcanza lo antes posible el estado sin deseos por medio de la discriminación. Los deseos (*Vasanas*) se disuelven al adquirir la visión adecuada a través de la Verdad; la mente alcanza el estado de suprema tranquilidad al disolverse los *Vasanas*.”

“El verdadero *Jivanmukta* es aquel que está despierto en el sueño, que ni siquiera conoce el despertar, y cuyo Conocimiento está libre de todos los *Vasanas*.”

“Se conoce como *Jivanmukta* a aquel cuya mente está siempre libre de las transformaciones mentales, tanto cuando está despierto como cuando está dormido; aquel cuya compañía es buscada por los sabios como si fuese la luna llena.”

“Él es el liberado, el gran *Ishvara*, quien renunciando a todo desde su corazón se mantiene siempre libre de todo sufrimiento y de todo mal. Puede que se ocupe de *Samadhi* y de los *karmas* prescritos para su estado de vida, o puede que no, pero aun así él es un liberado al haber alcanzado la expansión ilimitada del corazón por la renuncia interior a todo apego.”

“Aquel que teniendo la mente libre de *Vasanas* no se preocupa de llevar a cabo acciones ni de contenerse de hacerlo, tampoco necesita llevar a cabo esfuerzos para tranquilizar la mente ni utilizar métodos como contar las cuentas de un rosario mientras se repite mentalmente determinada fórmula.”

“Ya he estudiado bastante las Escrituras; ya he hablado e intercambiado lo suficiente sobre los distintos puntos de vista y conclusiones; estoy convencido de que no hay un estado superior que el Silencio que pro-

cede del abandono de todos los deseos latentes (*Vasanas*).”

No debe pensarse que de este modo la interrelación con el mundo —que es la causa principal del mantenimiento del alma y el cuerpo juntos— será apartada. Pero ¿se refiere esto a la interrelación a través de los ojos y los demás sentidos, o se refiere a la interrelación a través de la mente? La primera cuestión la contesta Uddalaka diciendo:

“Los sentidos —empezando por los ojos— tienden por sí mismos hacia sus respectivos objetos, y ello incluso en ausencia de cualquier *Vasana* que los active; de aquí que los *Vasanas* no sean su causa.”

Respecto a la segunda cuestión, Vashista contesta de este modo:

“Así como el ojo percibe el espacio y las cosas que se presentan ante él de forma natural sin sentir apego de ningún tipo, así es como debe involucrarse el sabio de intelecto firme en cualquiera que sea la acción que lleve a cabo.”¹⁵¹

Vashista defiende también el disfrute —con esa misma actitud intelectual— de toda experiencia que pueda venir del *karma* anterior (*Prarabdha karma*):

¹⁵¹ “Así como nuestra vista recae con indiferencia sobre todos los objetos, así es como mira el sabio, sin preocupación hacia todos los objetos y transacciones de la vida. El sabio es autosuficiente en todos los estados de la vida. Ni rechaza las bendiciones terrenas que le son traídas, ni añora o se esfuerza mucho hacia aquello que se le niega. Ni el anhelo de aquello que no posee, ni el miedo a perder lo que posee, son cosas que perturben la mente del sabio; ocurre igual que con las plumas de un pavo real: por más que las agite no son capaces de mover la inmutable montaña. El sabio reina como un monarca, libre de todos los miedos y las dudas, libre de todo cuidado y curiosidad, y con la mente libre de falsas fantasías. El alma que es inconmensurable en sí misma, está situada en el Alma Suprema, al igual que el ilimitado océano está contenido en el cuerpo del océano único universal” (VALMIKI. Libro IV 23.24. En: “*Yoga Vashista of Valmiki*”. Trad. VihariLalaMitra. Tucson: Shivabalayogy Seva Foundation, 2013).

“El goce, cuando es bien disfrutado a través de la gnosis, conduce a la satisfacción suprema. Cuando se acepta la compañía de un ladrón sabiendo que es un ladrón se hace más amigo que enemigo. Al igual que los caminantes que llegando a una ciudad que no esperaban encontrar ven y disfrutan del bullicio, así aquellos que conocen, ven y disfrutan de toda la gloria de las riquezas y el placer.”

Vashista establece la diferencia que hay a la hora de disfrutar entre aquel que tiene *Vasanas* y aquel que no:

“No se abate ante las calamidades sino que, al igual que el loto dorado en la noche, no presta atención a otra cosa que no sea el presente, pisando felizmente por el camino de los sabios. El sabio sin deseos jamás abandona su perfección, su tranquilidad, su brillo interior y frescura, incluso ante el infortunio. Le ocurre como a la Luna, que no renuncia a su imperturbable forma llena y redonda, brillante y fresca, ni siquiera cuando es eclipsada.”

“Al igual que el océano, permanece constantemente dentro de los límites con todos los deseos del corazón apagados por completo. Al igual que el sol, nunca se aparta del camino de la necesidad.”

Se dice que Janaka actuaba del mismo modo en los momentos en los que salía de *Samadhi*:

“Janaka permaneció en silencio extático durante mucho tiempo; entonces despertó, y pensó con la mente en calma sobre los caminos de los hombres. Consideró qué era lo que merecía la pena empezar a hacer, qué era lo que requería un esfuerzo por conseguirse, cuáles eran las imaginaciones que se producían en esta consciencia auto-sostenida y por siempre pura. ‘No deseo lo que no tengo, no me importa dejar lo que tengo,

yo me mantengo en el eterno e inmutable Sí Mismo; que lo que ha sido mío siga siendo mío.’ Pensando así, Janaka se dirigió a sí mismo sin el menor apego a los resultados, a cualquier cosa que viniese mientras realizaba sus deberes; al igual que hace el sol en su curso diurno; sin vincularse con el futuro ni con el pasado y viviendo el presente con el corazón sonriente.”

De este modo queda expuesto que con la destrucción de los *Vasanas* de la forma que se ha descrito hasta aquí, se alcanza inmediatamente *Jivanmukti*.

Fin del segundo capítulo que trata sobre la supresión de los *Vasanas*.

*

Capítulo 3

Sobre la disolución de la mente

A continuación procedemos con el siguiente medio para alcanzar *Jivanmukti*: la “disolución de la mente”.

Cuando se han destruido por completo la totalidad de los *Vasanas*, la mente se disuelve con ello. No obstante, el estudio minucioso de la “disolución de la mente” como tema independiente tiene su utilidad de cara a confirmar la destrucción de los *Vasanas*, una vez han sido detenidos. No se debe pensar que la dedicación constante a lo que se ha expuesto con anterioridad en los versos “... sin lengua; emasculada,...etc.”,¹⁵² suponga la total seguridad de que no vaya a haber *Vasanas* o deseos en el futuro. La “disolución de la mente” tiene la ventaja adicional de que la dedicación constante de la que hablábamos antes no se hace ya necesaria, y entonces hay muchas menos dificultades.

Objeción:

El mantenimiento de la eliminación de los deseos latentes se lleva a cabo por la práctica y el esfuerzo que implica “la ausencia de lengua,... etc.”.

Respuesta:

Aunque así sea, la práctica de “la ausencia de lengua, etc.” sin la aplicación de la “disolución de la mente”, continua siendo inconstante y no confirmada. Janaka habla de la mente como objeto de disolución:

¹⁵² Se está refiriendo a las características descritas en el capítulo anterior. Esta “ausencia de lengua” es la de “... aquel que incluso cuando come no se preocupa si el alimento es agradable o desagradable, cuya forma de hablar es saludable, moderada y verdadera...”

“El árbol –este mundo– con innumerables ramas, brotes, frutos, hojas y demás, tiene asignado como raíz a la mente. La raíz de la mente está en ‘el pensamiento’, y por ello creo que aquella no es otra cosa sino el pensamiento mismo. Con el cese del pensamiento se puede desecar la mente por completo, de modo que incluso se deseque el árbol –el mundo–. ¡He tenido la Visión! ¡He encontrado la Luz! ¡He capturado al ladrón que roba mi Sí Mismo! Mente es su nombre. Ahora le impondré el castigo como pago por las muchas y continuas torturas que me ha causado.”

Vashista también dijo:

“Hay un único remedio para destruir el árbol –este mundo– que tiene como frutos todo tipo de sufrimientos y calamidades: el control total de la propia mente.”

“En verdad, el sufrimiento consiste en la actividad de la mente; la verdadera felicidad en su destrucción. La mente de un conocedor se disuelve. En el ignorante se apega como una cadena de sufrimiento y pecado que se alarga por siempre.”

“Las brujas de medianoche –los deseos– absorben el corazón solo mientras que no se niega la mente por medio de la atención constante a la propia Esencia.”

“En aquel que ha perdido todo orgullo mental y ha controlado su enemigo (los sentidos) todo deseo hacia el goce muere como el loto en la estación fría.”

“Apretando una mano contra la otra, diente contra diente; conteniendo miembro contra miembro; intenta al principio controlar tu mente. Sobre este vasto mundo, las verdaderas almas iluminadas y felices que merecen ser mencionadas en las historias de los héroes, son solo las de aquellos que no son controlados por la mente. Póstrate ante aquella refulgencia –similar a la

de la luna— de aquel en cuyo corazón ha muerto la serpiente de la mente que siempre está allí presente, enroscada, emitiendo con cada aliento el terrible veneno del deseo interminable.”

“La mente es en verdad el cubo de esta rueda continuamente rodante de la ilusión. Si puedes mantenerte fuera de él, no habrá nada que pueda afectarte.”

El Acharya Gaudapada también ha dicho lo siguiente:

“En todos los ascetas el estado de ausencia de temores depende del control de la mente; lo cual conduce también a la destrucción del sufrimiento, a la luz perfecta, y a la paz interminable.”¹⁵³

¹⁵³ Conviene insistir en que, estrictamente hablando, este “control de la mente” al que se refiere aquí el autor es el que persiguen los Yoguis, en el sentido de adeptos del punto de vista del Yoga de Patanjali —no ya de los buscadores de “Unión” (=yoga) en general— y a las prácticas de carácter puramente “físico”. Entendemos que la diferencia respecto al planteamiento que hace Vidyaranya en este capítulo radica en que el seguidor del método del Yoga de Patanjali da prioridad e incluso exclusividad a este tipo de método de “control mental”, restándole toda importancia al aspecto “conocimiento” (*jñana*) sobre el que se basa el camino del Vedanta Advaita más tradicional o shankariano. Vidyaranya abogará por las prácticas del *Raja Yoga* (como el control de la respiración o *pranayama*, etc.), pero siempre indicándolas como recurso para las mentes más “resistentes” y/o como coadyuvante en la práctica de la “meditación” (*nidhidhyasana*) en las grandes enseñanzas de los *Shastras* y el subsiguiente establecimiento del ser en el Sí Mismo o *Atman/Brahman*. Vemos aquí un ejemplo más del porqué la propuesta metodológica de Vidyaranya se ha denominado —quizás exageradamente— “yoga vedántico”. Insistimos en que no hay que olvidar el carácter prioritario que le da Vidyaranya en todo momento al “Conocimiento” (*jñana*), tal y como se ha visto ampliamente en los capítulos anteriores y veremos de nuevo ahora. En la traducción al castellano de este mismo verso de la *Mandukya Upanishad* junto con el comentario de Shankaracharya, realizada por Roberto Pla (y basada en la de Swami Nikhilananda), se dice: “Los yoguis que no siguen el *jñana-yoga* se entregan a ejercer el dominio sobre su mente para alcanzar el estado exento de miedo, para exterminar el sufrimiento y para adquirir el Conocimiento del ser y la serenidad eterna”. Y la *Bashya* o comentario de Shankaracharya dice así: “Ni la serpiente puede ser considerada como independiente de su identidad con la cuerda, ni la mente y los órganos sensoriales deben ser imaginados como indepen-

dientes de su identidad con la naturaleza de *Brahman*. Por eso, aquellos que niegan la realidad independiente de la mente y de los órganos sensoriales, es decir, aquellos que se ven a sí mismos como idénticos a la naturaleza de *Brahman*, gozan espontáneamente, con toda naturalidad, del estado exento de miedo y de la serenidad eterna. Esta es la verdadera libertad, y los *jñani* (seguidores del camino del Conocimiento) saben que para la conquista y sostenimiento de esta libertad no deben depender de ningún medio exterior, tal como, por ejemplo, del dominio de la mente. Ya hemos establecido que ninguna obligación del género que sea existe para los *jñani*, mas aquellos yoguis que siguen el sendero conducente a la Verdad pero que al no haber agudizado su intelecto ven a la mente como distinta de *Atman*, permanecen privados del Conocimiento de la realidad de *Atman*. Tales yoguis creen que sólo alcanzan a realizar la experiencia del estado exento de miedo como resultado de la disciplina que imponen a su mente; para ellos la extinción de sufrimiento depende del imperio que ejercen sobre su propia voluntad. Los ignorantes no experimentan jamás la extinción del sufrimiento, dado que la mente considerada como unida a *Atman* retorna siempre a su actividad. Además, en cuanto a éstos el Conocimiento del Ser depende de su dominio de la mente y, paralelamente, la serenidad eterna, designada como liberación (*Moksha*) depende también, en estos casos, de la disciplina de la mente.” (ANÓNIMO. En: “*Karika y comentarios a la Mandukya Upanishad*”. Trad. y comentarios de Roberto Pla. Málaga: Sirio, 1987). Por su parte, Swami Nikhilananda comenta acerca de esta sloka lo siguiente: “Esta Karika es de aplicación a aquellos que ven la mente separada de *Atman* y que piensan que la paz, el Conocimiento, etc. dependen de su control.” [...] “El *jñani* [el que sigue la vía vedántica del Conocimiento de *Brahman*] ve a la mente y a los órganos sensoriales como idénticos al *Brahman* no-dual. Es como la identidad entre la serpiente y la cuerda. Así como en la ilusión en la que se ve la serpiente en la cuerda la serpiente carece de existencia separada de *Brahman*, de modo similar la mente carece de una existencia separada de *Brahman*. Ver la mente separada de *Brahman* es un producto de la imaginación. Ellos — los *jñani*— sabiendo esta verdad no se preocupan del control de la mente, pues la mente como tal no existe para ellos. Aquel que se da cuenta de que la mente es *Brahman* encuentra de manera espontánea la paz, la ausencia de miedo, etc. El temor, el sufrimiento, etc., son el producto de la dualidad. La dualidad se ve debido a la actividad de la mente. Pero el *jñani* ve la identidad entre la mente y *Brahman*. Por consiguiente la dualidad no existe para él, y por tanto no experimenta ningún miedo, sufrimiento, etc. De modo que la paz, la ausencia de miedo, etc., es en su caso algo natural” [...] “Pero para aquellos yoguis que no han agudizado su intelecto y no pueden distinguir lo real de lo que no lo es, está recomendada la práctica del yoga”. (ANÓNIMO. En: “*The Mandukyopanishad with Gaudapada’s Karika and Shankara’s Commentary*”. Trad. y notas Swami Nikhilananda. Baranagar: Sri Ramakrishna Ashrama Mysore, 1949).

Lo que Arjuna dice en la frase: “¡Oh Krishna! la mente es muy voluble, tremendamente poderosa. Sería más sencillo controlar el viento que controlar esta mente”, se refiere al “*yoga físico*” o *Hatha yoga*.

De ahí que Valmiki también diga:

“Aquel que, habiendo entendido la mente, se dedica una y otra vez a dominarla, no tiene éxito sin la ayuda de algún plan maestro; le ocurre igual que a aquel que quiere dominar a un elefante loco sin el gancho de hierro. Vashista ha expuesto bien los medios que conducen a la disolución de la mente; aquel que los sigue con cuidado tiene su mente bajo control. El control se consigue de una de las dos siguientes maneras: por la práctica física, o por el entrenamiento mental. Lo primero consiste en ejercer el control sobre los sentidos internos por medio del control sobre los órganos físicos exteriores. Esto conduce al éxito solo en ocasiones, si bien tiende a que se controle la mente. La otra forma consiste en la dedicación a la ciencia espiritual, la compañía de los buenos, el abandono de los deseos latentes, y la contención del flujo de la respiración. Éstos son algunos de los medios más útiles de cara al entrenamiento mental que conduce al control de la mente. Aquellos que a la vista de esto intentan controlarla a través de prácticas físicas, intentan dispersar las tinieblas con tinieblas y pierden de vista la luz. Los locos que se proponen gobernar la mente por medio de prácticas físicas son como aquellos que pretenden dominar al señor de los elefantes usando fibras de loto.”

Así pues, vemos que este “control” puede ser de dos tipos: control por la fuerza y control gradual.

En el primer caso, los órganos internos –ojo, oído, y demás– junto con los demás órganos –lengua, manos, etc. – son controlados por la fuerza ejerciendo el suficiente control sobre

los receptáculos físicos exteriores de cada uno de ellos. Los idiotas que argumentan basándose en la analogía de la mente con los sentidos, llegan con frecuencia a la errónea conclusión de que aquella también se puede llegar a controlar por medios parecidos. Pero esto jamás ocurre, pues es del todo imposible llevar a cabo ningún control externo de manera que con ello se incluya el asiento de la mente, esto es, el corazón¹⁵⁴. De aquí que el único medio para alcanzar este fin sea el control gradual. La dedicación a la “ciencia espiritual” (gnosis), es el medio de para llevar a cabo este control gradual. La gnosis o Conocimiento nos ilumina acerca de la naturaleza ilusoria de todos los objetos y sobre la sustancia auto-luminosa del Sujeto. Una vez hecho esto, la mente –al no encontrar ningún interés hacia los objetos que están dentro de su ámbito– percibe la inescrutabilidad de la sustancia una, el Sujeto eterno, y así es como llega a descansar para siempre en su propio ‘sitio’, igual que el fuego que no se alimenta con combustible. A este respecto, se ha dicho acertadamente en la *Sruti* que:

“Al igual que el fuego sin combustible se va extinguiendo en su sitio, así todo pensamiento (la mente) muere en su propia fuente al no ser llevada a modificaciones de ningún tipo.”

El término “fuente” significa aquí el Sí Mismo.

La “compañía de los buenos (sabios)” es el único remedio para aquellos que, aun cuando estén iluminados, son incapaces de captar la Verdad; y también para aquellos que la olvidan tan pronto como la captan. Los “buenos” inculcan constantemente la Verdad, y siempre recuerdan lo mismo a aquellos que les escuchan. Aquel que está afligido por el *Vasana* maléfico de esa arrogancia que nace de la excesiva acumulación de conoci-

¹⁵⁴ Este “corazón” obviamente no hay que entenderlo como el órgano físico de igual nombre; o al menos sólo de una forma simbólica. Este “corazón” podría decirse que es el eje central de todo ser que atraviesa el rayo del Sí Mismo (*buddhi* o intelecto).

mientos y de cosas similares, no es capaz de soportar la búsqueda de los “buenos” (los sabios); en este caso debe intentar erradicar todo *Vasana* de su corazón por medio del proceso de discriminación que se acaba de describir. Si resulta que los *Vasanas* son tan poderosos que no se pueden eliminar de este modo, el siguiente remedio que se debe buscar es la “restricción del flujo respiratorio”, pues como el flujo respiratorio y los *Vasanas* son las fuerzas que motivan la mente, a la restricción de aquellos le sigue la de la mente. Vashista se refiere a la característica de estas dos cosas del siguiente modo:

“Esta mente, rodeada por el cerco de numerosas modificaciones, tiene dos semillas: el flujo de la respiración y los *Vasanas* o deseos fuertes. El flujo respiratorio acelera esa consciencia que es omnipresente, y esta aceleración activa conduce a la interminable agonía mental.”

Al igual que el herrero insufla aire con los fuelles en el fuego cubierto de cenizas y de este modo hace que se convierta en una llama brillante, así la Consciencia cubierta de la ignorancia —la causa material de la mente— se acelera al ser energizada por el flujo del aliento, convirtiéndose en innumerables creaciones mentales. Y de esta aceleración —de este resplandor de la consciencia en forma de creaciones mentales— surgen todos los males y la agonía mental. En esto consiste la generación de la mente por medio de la acción del *prana* (aliento vital).

El mismo sabio describe la segunda causa de la mente (los *Vasanas* o deseos fuertes):

“¡Oh hijo de los Raghus! Te diré cuál es la segunda fase del nacimiento de la mente. Es la fase en la que los *Vasanas* intervienen a ese fin, y en la que habiendo sido éstos producidos en la consciencia por la simple ideación, aquella se experimenta a través de ideas e imaginaciones. La mente —la causa de la decadencia y la muerte— nace con toda su naturaleza veleidosa y ac-

tiva a través del pensamiento constante en los objetos que se experimentan con interés y por un tiempo considerablemente largo de tiempo.”

Prana y *Vasana* no solo son causa de la actividad mental, sino que ambos son recíprocamente uno causa del otro. Vashista dice:

“Los *Vasanas* actúan sobre el flujo del *prana*, y éste por su parte reacciona sobre los *Vasanas*; de ahí que ambos sean como la semilla y el retoño en la materia que produce el árbol (la mente).”

De aquí que se hable de la destrucción de ambos a partir de la destrucción de cualquiera de los dos:

“Dos son las semillas de la mente, el flujo respiratorio (*prana*) y el deseo latente (*Vasana*). Si se destruye uno de ellos, el otro desaparece inmediatamente.”

Los medios para destruirlos, así como el resultado de dicha destrucción, se describen así:

“El flujo del *prana* obedece al control ejercido a través de aquel *yoga* que consiste en la dedicación constante y estable al *pranayama* según prescriba el maestro, acompañado de la postura y la dieta adecuada. Los *Vasanas* se privan de actividad cuando se desempeñan los deberes ordinarios sin ningún apego, expulsando de la mente toda imaginación relativa a las cosas mundanas, y no perdiendo nunca de vista la naturaleza perecedera del cuerpo. Una vez arrancados los *Vasanas*, la mente se convierte en no-mente, y al mismo tiempo se establece el control sobre el flujo respiratorio. Una vez conseguido esto, eres libre de actuar de la manera que quieras.”

“¡Oh Raghava! En definitiva, la mente no es sino la incubación interior de forma intensa e interesada de

cualquier cosa objetiva, creando de esta forma una actualidad imaginaria y subjetiva del objeto. No queda nada para formar la mente cuando ya no hay ninguna imaginación acerca de las cosas –sea aceptándolas o de otra forma– y cuando permaneces completamente tranquilo abandonando toda causa de alteración. El estado conocido como *amanskata* (total ausencia de la mente) que conduce a la paz más elevada, procede de privar la mente de su carácter activo a través de la destrucción de los *Vasanas* o deseos latentes.”

La imposibilidad de que haya cualquier paz en ausencia de este estado “sin mente” se afirma de este modo:

“Ni los amigos, ni los familiares, ni los maestros, ni ningún hombre pueden ayudar a aquel que carece de ningún poder sobre su mente.”

*

Respecto a las “posturas” (*asanas*) y a la “dieta” de las que se han hablado antes, Patanjali habla de la postura en tres aforismos que indican sus características y los resultados:

“La postura es aquella que es estable y natural. Reduciendo la tendencia natural a la agitación y meditando sobre lo ilimitado la postura se hace estable y natural. Una vez conseguida la postura, uno se hace inmune a los pares de opuestos.”

La mejor postura corporal para cada cual es cualquiera que uno encuentre fácil y confortable –sea la del loto o cualquier otra–, siempre que no ocasione tensión o dolor en ningún miembro y mantenga el cuerpo en un estado estable libre de tirones o temblores. Uno de los medios comunes para conseguir esto es la “disminución de la actividad”, es decir, la disminución de ese fervor mental que impulsa a las acciones energéticas tales como ir de un lado a otro, atender las obligaciones domésticas, visitar lugares sagrados, tomar baños, ofrecer sacri-

ficios, etc. Si no se aplaca este fervor mental, con toda seguridad acabará derrocando al cuerpo y lo conducirá al abandono de la postura adoptada. El medio extraordinario para mantener cualquier postura es la “contemplación de *Ananta*”, es decir, aquella actitud mental que es como si uno mismo se identificara con la fabulosa serpiente *Sesha*¹⁵⁵ que se mantiene inmóvil sosteniendo el globo terráqueo sobre sus mil cabezas. Esta identificación genera esa fuerza invisible que reafirma fácilmente la postura adoptada. Una vez obtenida la postura, los “pares de opuestos” –tales como bueno y malo, frío y caliente, respeto y desprecio– dejan de molestar como lo hacían antes; no obstante, es conveniente elegir un lugar adecuado donde evitar que estas cosas puedan darse.

“Aquel que se sitúa con una postura confortable en algún lugar solitario, con una pureza corporal y mental suprema, con su cuello y cabeza alineados, etc.”

“En un lugar plano, puro, que no tenga guijarros, fuego, ni arena; y también apartado de cualquier ruido o de ningún gran curso de agua; un lugar siempre agradable y que no desagrade a la mirada. Allí, en la esquina de alguna cueva protegida del viento, uno deberá intentar conquistar su mente.”

Hasta aquí en cuanto a las “posturas” a adoptar.

Respecto al *yoga* relativo a la “dieta”, se puede decir que – en una palabra– consiste en la moderación:

“El yogui no deberá excederse ni estar hambriento.”

El Señor también dijo:

¹⁵⁵ La serpiente de mil cabezas *Sesha*, *Adishesha*, o también *Ananta*, es el lugar donde descansa la Creación durante la Manifestación y el lecho donde reposa el Señor Vishnu en los periodos intermedios de disolución (*Pralaya*) entre los sucesivos ciclos.

“El *yoga* (la Unión) no es posible para aquel que come demasiado, ni tampoco para aquel que come demasiado poco. No es posible para aquel que le gusta gastar todo su tiempo durmiendo, ni para aquel ¡Oh Arjuna! que se fuerza a sí mismo en mantenerse despierto todo el tiempo. El *yoga* conduce a la destrucción del sufrimiento en aquel que se alimenta moderadamente, se divierte moderadamente, presta moderada atención a sus trabajos, descansa moderadamente y se mantiene despierto un tiempo moderado.”

A través de la restricción de la respiración (*pranayama*) lo que se persigue es la destrucción de la mente de aquel que ha alcanzado la estabilidad de la postura. Esto se afirma en la Svetasvatara Upanishad:

“Coloca los tres (cabeza, nuca y pecho) en línea y mantén el cuerpo perfectamente recto; presiona la mente a fin de conducir todos los sentidos dentro del corazón. Así es como el conocedor deberá cruzar en el barco de *Brahman* (con la sílaba Om) al otro lado de las aguas tempestuosas del río de la ilusión. O bien, una vez obtenido el control adecuado sobre los sentidos y sus acciones respectivas, deberá dedicarse a la contención de la respiración; una vez conseguida, deberá acostumbrarse a respirar solamente por la nariz, controlando vigilantemente su mente, al igual que lo hace un cochero con los caballos nerviosos.”

Hay dos tipos de yogui: los que carecen de la “vida del sí mismo inferior” (consistente en el orgullo por los conocimientos y características similares), y los que aún están atados a esa vida.

Los primeros tienen éxito conteniendo la respiración – invariablemente atada la mente– partiendo del control mental derivado de la meditación en *Brahman*. El verso que comienza

diciendo “Coloca los tres en línea...” es para este tipo de yoguis.

Los segundos tienen éxito en el control de la mente – invariablemente atada a la respiración– partiendo del control respiratorio. A estos se dirige el verso que comienza diciendo “...una vez obtenido el control adecuado, etc.” Una vez logrado este control de la respiración se consigue “el control adecuado” en el acto, y las actividades de la mente –tales como el orgullo por los conocimientos y demás– se eliminan rápidamente. En otro lugar se pone un ejemplo para aclarar la acción que ejerce la restricción de la respiración sobre el control de la mente:

“Así como el fuego separa el mineral del metal puro y quema toda la escoria, así por medio de la restricción de la respiración se quema todo el mal proveniente de los sentidos.”

La razón que hay detrás de esto la ha mostrado Vashista del siguiente modo:

“Flujo respiratorio significa actividad mental; los sabios deberán por tanto poner el mayor esfuerzo para controlar lo primero.”

Aquí cabe incluir a título explicativo la siguiente parábola:

Los dioses de la mente, del habla, de la vista y demás órganos, habiendo hecho juramento de ejecutar de manera incesante sus actos respectivos, fueron todos atrapados por la muerte en forma de cansancio. Pero la muerte no pudo con el aliento vital (*prana*), pues aun cuando siempre estuviera exhalando e inhalando, el aliento vital no se cansaba. Después de considerarlo detenidamente, todos los dioses adoptaron la forma de la fuerza vital.

Este incidente se cuenta por los seguidores de Vajasaneya del siguiente modo:

“En verdad éste (*prana*) es el más grande entre nosotros. No siente dolor, tanto si se mueve como si no se mueve. Nunca decae. Todos nosotros somos formas tuyas. Como todos son sus formas, es llamado ‘el aliento vital de todos’.”

De ahí que los sentidos sean claramente formas de este aliento vital (*prana*), lo que quiere decir que están bajo el control de la respiración. Esto también se ha dicho en el *Antaryami Brahmana* al hablar de *Sutratman* (el Sí Mismo como “el hilo”)¹⁵⁶:

“¡Oh Gautama! El aire (*vayu*) es verdaderamente ese hilo (*sutra*). ¡Oh Gautama! En verdad, por medio del aire –como si fuera un hilo– este mundo, el otro mundo, y todos los seres son sostenidos juntos. ¡Oh Gautama! De un muerto se dice que todos sus miembros están ‘partidos por la mitad’, solamente el hilo de este aliento puede coserlos de nuevo.”

Por consiguiente, como el funcionamiento del aliento vital y el de la mente son concomitantes, cuando se controla uno se controla el otro.

Objeción:

¿Cómo o de dónde nace este supuesto funcionamiento concomitante, pues durante el sueño la mente no parece estar activa, sin embargo el flujo de la respiración no cesa?

Respuesta:

Esto es fácil de contestar. Lo que ocurre es que la mente parece ser entonces inexistente, pero en realidad solo se encuentra en un estado de existencia potencial.

¹⁵⁶ Ver: GUENON, René. *La cadena de los Mundos*. En: “*Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*”. Buenos Aires: 1988); MADHUSUDANA SARASVATI. Nota al capítulo “*Meditación en el Pranava*”. En: “*Perla de la doctrina Vedanta*”. Trad. int. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2013.

Objeción:

Se ha dicho que “Cuando el aliento vital se destruye, uno debe respirar por la nariz.” Esto es una contradicción, pues no vemos que haya ningún aliento en el cuerpo que ha sido abandonado por el *prana* (y que por tanto está muerto). Tampoco se ve que se haya destruido el *prana* en un ser vivo que respira.

Respuesta:

No hay ningún problema con esto. Lo que se quiere decir con la expresión “destrucción del *prana*” es supresión de su flujo violento. La respiración pesada y confusa que se observa durante un tiempo en alguien que está cavando un hoyo en la tierra, talando un árbol, subiendo un monte, o corriendo por un camino, no se ve en aquel que ha conseguido controlar el *prana* ni en aquel que está sentado en cualquier postura adecuada de cara a conseguirlo. Aquel que ha alcanzado el secreto del *pranayama* disminuye su respiración hasta el mínimo. Teniendo esto presente se dice que:

“Habiendo contenido allí (en el corazón) el *prana*, deberá exhalarlo lentamente.”

Al igual que un carro tirado por caballos desbocados se dirige a cualquier sitio fuera del camino hasta que el cochero controla con sus riendas los animales y los reconduce a la senda correcta, así la mente, arrastrada de un lado a otro por los sentidos, se llega a controlar y a mantener bajo control con las riendas del *prana*.

Se ha dicho “deberá centrarse en controlar la respiración”. Este control respiratorio se ha descrito en otro lugar del siguiente modo:

“Habiendo expulsado adecuadamente el *prana*, uno deberá repetir tres veces el Gayatri con el Vyahrti, el Pranava y los Siras; esto es, *pranayama*. *Rechaka*, *puraka* y *kumbhaka* son los tres *pranayamas*. Rete-

niendo el aire y luego expulsándolo por completo, uno debe concentrarse en la idea de este vacío supremo: esto es *rechaka*. Así como uno absorbe agua con el tallo de un loto estirando los labios, así es como se debe absorber el aire en *pranayama*: esto es *puraka*. Ni expulsando ni absorbiendo ningún aire, no moviendo ninguno de los miembros, uno debe concentrarse en la idea de esta plenitud suprema: esto es *kumbhaka*.”

El aire se deberá empujar hacia arriba y hacia afuera con fin de exhalarlo del interior del cuerpo; de este modo, haciendo que el interior del cuerpo quede vacío de aire y no permitiendo la entrada del mismo ni siquiera en una pequeña cantidad, se deberá mantener este estado de vacío perfecto. Esto es lo que se quiere dar a entender aquí con *rechaka*.

Hay dos tipos de *kumbhaka*, interior y exterior. Vashista los describe de este modo:

“Habiéndose extinguido *apana*¹⁵⁷, *prana* ya no surge en el corazón; este estado es el que experimentan los ascetas con *kumbhaka*. Habiendo decrecido *prana* sin el cuerpo, entonces *apana* no surge en el interior; este estado de plenitud es el *kumbhaka* externo.”

La inspiración interfiere con el *kumbhaka* interno, la expiración con el externo, y el movimiento de cualquier miembro con cualquiera de los dos, pues la inspiración o expiración acompaña necesariamente a cualquier movimiento.

¹⁵⁷ *Apana* significa literalmente en sánscrito “a la baja”. Es el aire (o *vayu*) responsable de la eliminación de la energía del cuerpo. Se encarga de la micción, de la defecación y de la eyaculación. Reside en el intestino inferior. Este *apana* es uno de los cinco “alientos vitales” (*pranas*), concretamente el relacionado con la excreción. Con carácter general el término se utiliza para referirse al rechazo de todo material irrelevante obtenido por medio de la percepción, etc., y a la formación de puntos de vista limitados. De ahí la analogía con el método del *pranayama* que se está describiendo aquí brevemente.

El sabio Patanjali describe en sus aforismos el *pranayama* —que es el paso siguiente al de la postura— del siguiente modo:

“Una vez alcanzada la postura, le sigue el *pranayama* a fin de cortar el curso de la inspiración y la expiración.”

Objeción:

Si bien en *kumbhaka* no hay flujo del aliento, sin embargo sí lo hay en *rechaka* (expiración) y en *puraka* (inspiración).

Respuesta:

No es así, pues por medio de la práctica continuada el flujo uniforme del *prana* se llega a detener. De esta práctica habla Patanjali así:

“Es externo, interno, o fijo; regulado por el lugar, el tiempo y el número; y es largo o corto. *Rechaka* se refiere al aliento exterior. *Puraka* al aliento interior. *Kumbhaka* al aliento sostenido dentro.”

Cada uno de ellos se debe examinar “según el lugar, el tiempo y el número”. En el curso natural de *rechaka* el aliento que surge del corazón es exhalado fuera a través de los orificios nasales y se hace imperceptible a una distancia de unos treinta centímetros de la punta de la nariz. La práctica hace que el aliento suba gradualmente del ombligo o del recto (en vez del corazón), y ello hace que llegue a ser imperceptible a la distancia de unos sesenta y cinco centímetros de la nariz. El surgimiento del aliento desde el ombligo o desde regiones inferiores por medio del esfuerzo continuado, se puede discernir interiormente por la sensación que se produce alrededor de estas zonas según se exhala. Exteriormente podemos medir la distancia colocando delante un trozo de algodón y exhalando sobre él, de modo que nos indique si el proceso se está produciendo. A esto es a lo que se llama medir “según el lugar”. A continuación el estudiante debe comprobar cuantas veces puede repetir (men-

talmente) la sílaba OM durante un *rechaka*, según éste fluye de forma natural: diez, veinte, treinta veces... Para consolidar la práctica, se deberá hacer diez veces el primer mes, veinte el siguiente, treinta el siguiente, y así sucesivamente. Hasta aquí, hemos visto cómo se mide el *pranayama* por “el lugar” y “por el tiempo” (duración). Respecto al “número”, se mide haciendo diez, veinte o treinta *pranayamas* cada vez.

Lo mismo deberá hacerse con *puraka*.

En el caso de *kumbhaka* es imposible la medida del “lugar”, si bien no hay dificultad si la medición se hace respecto al “tiempo” (duración).

Al igual que un grueso trozo de algodón se hace largo y delgado al estirarlo, así ocurre con el *prana*: se hace largo y perceptible al someterlo a la práctica adecuada consistente en el lento y progresivo incremento de las medidas de “lugar, tiempo y número”.

Otro tipo de *pranayama* distinto de los tres anteriores (*rechaka*, etc.) lo describe Patanjali en un aforismo de este modo:

“El cuarto (*pranayama*) es aquel en el que no hay preocupación por lo externo o lo interno.”

El *kumbhaka* que se hace después de exhalar todo el aire interior tanto como uno pueda es el *kumbhaka* exterior, y el que se hace después de inhalar tanto aire como se pueda, es el *kumbhaka* interior. El *kumbhaka* que se da sin preocuparse por *rechaka* o *puraka*, es el cuarto *pranayama*, y se le llama *kevala kumbhaka*. La práctica de los tres *kumbhakas* en las tres fases (*rechaka-kumbhaka-puraka*) es para aquellos que tienen una tendencia fuerte al adormecimiento y la somnolencia. El cuarto —el *kevala kumbhaka*— es para aquellos que no tienen esta tendencia.

El resultado del *pranayama* se describe de este modo:

“A partir de esto, la cobertura de la luz de la *chitta* se atenúa.”

Se destruye o atenúa la “cobertura de la luz”, es decir de *satva*, y esta “cobertura” no es otra cosa sino *tamas*, que es la causa del sueño, de la pereza, etc. Esto se elimina por la práctica del *pranayama*. El efecto siguiente a la destrucción de esta cobertura es que:

“La mente se hace apta para la concentración (*dharana*)”

La “concentración” (*dharana*) es la contemplación derivada de la fijación de la mente en un lugar determinado, como por ejemplo en los siete plexos (*chakras*) distribuidos por el cuerpo: el recto, los órganos sexuales, el ombligo, el corazón, la garganta, el entrecejo, y la coronilla.

“La concentración o *dharana* es la fijación de la mente sobre alguna cosa.”

La *Sruti* lo dice así:

“Fíjate a ti mismo primero en la mente –el siempre activo instrumento de las imaginaciones internas–; entonces fíjate en *Atman*, y mantén plena la idea del Sí Mismo. En esto consiste la adecuada concentración (*dharana*) para el sabio.”

Una vez que por medio de la práctica del *pranayama* la mente esta liberada de la agitación e inquietud natural causada por la propiedad inherente al *guna rajas*, así como de su natural indolencia causada por la propiedad inherente al *guna tamas*, entonces es cuando está preparada para esa forma de concentración.

La frase citada anteriormente “...dedicación al *pranayama* según prescriba el maestro...”, implica cualquier prescripción relativa a los distintos procesos que le son bien conocidos al yogui; procesos tales como: los giros de Meru (de la cabeza),

empujar hacia atrás la lengua hasta tocar con la punta la campanilla, meditar en la luz en el plexo del ombligo y en el corazón, el uso calculado de drogas para insensibilizar o para exaltar lo sentidos, etc.

Con esto terminamos con los distintos modos de disolver la mente, a saber: la dedicación al estudio de los *Shastras*, la compañía de los buenos, el abandono de los deseos latentes, y la contención de la respiración; medios que ya se enumeraron al principio de esta sección.

*

A continuación hablaremos acerca del *Samadhi*, el cual constituye otro medio destinado al mismo fin de la disolución o detención del flujo mental.

Este *Samadhi* se da en los dos últimos estadios de los cinco que se considera tiene la mente, e implica el olvido completo de los tres anteriores. Distracción, adormecimiento, recogimiento, concentración y absorción son los cinco estados de la actividad mental. El estado de “distracción” es el que se da cuando la mente se dirige a la vida del sí mismo inferior (deseos latentes/*Vasanas* impuros), o al “mundo y sus caminos”, o a la preocupación por el cuerpo y lo que le rodea. El estado de “adormecimiento” se da cuando la mente está dominada por el sueño o la pereza. El estado de “recogimiento” se da cuando la mente está controlada —si bien de forma ocasional— y reposa en la contemplación por un tiempo. De estos tres estados, los dos primeros nada tienen que ver con *Samadhi*. Si la mente está distraída no es posible ningún tipo de unión (*yoga*), pues al ser *Samadhi* un estado de absorción de la mente, no se puede mantener en estas condiciones. En otras palabras, el *Samadhi* se destruye de inmediato como consecuencia de la entrada de la mente en un estado de distracción; ocurre igual que con la semillas que se queman inmediatamente cuando se arrojan a las cenizas ardientes. El “*Samadhi* consciente” (*Samprajñata Samadhi*) es aquel estado que proporciona una visión lúcida del objeto sobre el

que la mente se encuentra concentrada en esos momentos Este estado termina con todos los males, afloja las ataduras del *kar-ma*, y conduce a la mente al estado de completa suspensión de su funcionamiento activo. El “*Samadhi* no-consciente¹⁵⁸, o supraconsciente” (*Asamprajñata Samadhi*) es aquel que se da cuando se detiene toda actividad mental. Sobre el estado de contemplación que constituye la base del primero de estos *Samadhi* (*Samprajñata*) se habla en este aforismo:

“...la concentración mental en un punto se da cuando la impresión mental hundida y la revivida son similares.”¹⁵⁹.

Las impresiones “hundidas” (pasadas) son aquellas que ya han sido apartadas del foco de la mente, y que por consiguiente pertenecen al pasado. Las “revividas” son impresiones que se producen ahora, que pertenecen al presente, que están en el foco de la consciencia. Lo “pasado” y lo “revivido” son iguales solo cuando cada uno de ellos se relaciona con la misma cosa sucesivamente. A una transformación mental así la llamamos “transformación en la unidad”, o en otras palabras, concentración. El estado maduro de concentración se describe del siguiente modo:

“La transformación en *Samadhi* es la desaparición de la distracción y el surgimiento de la concentración.”

La mente, movida por la propiedad energética de *rajas*, corre hacia los objetos uno tras otro. Esta “distracción” disminuye lentamente gracias al esfuerzo especial que para ello realiza el asceta, y a ello le sigue la “contemplación” o *Samadhi*. A la

¹⁵⁸ La expresión “no consciente” se debe entender en el sentido de ausencia de procesos o transformaciones mentales, no el sentido de ausencia de consciencia, lo cual no es posible ya que la consciencia es eterna y omnipresente.

¹⁵⁹ Es decir, cuando la impresión mental anterior y la posterior son iguales, de modo que aunque se esté dando un cambio, lo que se produce es una misma impresión continua.

transformación de la mente en dicho estado de contemplación es a lo que se llama “absorción” o *Samadhi*.

De entre los ocho estadios (o “miembros”) que conducen a este estado de *Samadhi*, los cinco primeros, a saber: prohibiciones (*yama*), prescripciones (*niyama*), postura (*asana*), regulación de la respiración (*pranayama*), y recogimiento o abstracción de los sentidos (*pratyahara*), son solo exteriores o preliminares.

Por “prohibiciones” (*yamas*), se entiende la evitación de aquellas acciones que están prohibidas:

“No matar o hacer daño a otros seres; no mentir, sino ser veraz; no robar; moderación y control en los placeres sensuales; no codiciar o atesorar más de lo necesario. A estos se les denomina *yamas* (lo que se debe evitar).”

Se les llama así porque refrenan a los *yoguis* respecto de la ejecución de acciones prohibidas tales como matar, y el resto de ellas.

Las “prescripciones” (*niyamas*), se describen en los Yoga Sutras del siguiente modo:

“Pureza interna y externa; aceptación de todo lo que se presenta o sobreviene; disciplina y voluntad; estudio de uno mismo y de los textos sagrados; y dedicación de las propias acciones al Señor Supremo o *Ishvara* no apegándose a los resultados. Estos son los *niyamas*.”

Los *niyamas* son una forma de contener la ejecución de acciones que se llevan a cabo con deseo, y que por ello dan lugar a la transmigración. La observancia de estas prescripciones conduce a la Liberación (*Moksha*).

En las *Smriti* se hace alguna distinción entre los *yama* y los *niyama* y su puesta en práctica:

“La práctica de los *niyamas* (prescripciones) no es obligatoria, sin embargo uno siempre deberá cumplir con los *yamas* (prohibiciones). Aquel que solo pone en práctica las prescripciones y no cumple con las prohibiciones, cae.”

“Aquel que se dedica a cumplir con las prescripciones (*niyamas*) y es negligente con las prohibiciones (*yamas*), con toda seguridad se acabará encontrando con la destrucción. No ocurre así a aquel que presta poca atención a las prescripciones pero mucha a las prohibiciones. Así pues, sopesando correctamente la fuerza de cada una de estas cosas, el sabio deberá dirigir su mente principalmente sobre las prohibiciones (*yamas*).”

Los resultados de *yama* y de *niyama* han sido descritos en los Sutras del siguiente modo:

“Una vez establecida la cualidad de no matar (o hacer daño a otros seres), cesa toda enemistad ajena. Por el establecimiento de la cualidad de la veracidad el *yogui* consigue el poder de obtener, para sí y para los demás, los frutos del trabajo sin trabajo. Por el establecimiento de la cualidad de no robar, todas las riquezas vienen al *yogui*. Por el establecimiento de la cualidad de la continencia se obtiene la energía. Cuando está establecida la cualidad de no atesorar ni codiciar más de lo necesario, se obtiene la memoria de la vida anterior, y entonces el miedo por renacer está ausente. Cuando se ha establecido la pureza interior y exterior, se siente repugnancia respecto del propio cuerpo y no se dan contactos con otros; también surge de ello la purificación del *satva*, la alegría de la mente, la concentración, la conquista de los órganos, y la capacidad para la realización del Sí Mismo. De la conformidad y satisfacción con todo aquello que se presenta proviene la feli-

cidad superlativa. El resultado de la disciplina es la consecución de poderes para los órganos y el cuerpo por medio de la destrucción de la impureza. Por medio de la repetición del *mantra* se alcanza la realización de la deidad buscada. Ofreciéndole *todo* a *Ishvara*, viene el *Samadhi*.”

La postura (*asana*) y el control del aliento (*pranayama*) ya han sido descritos y explicados con anterioridad. A continuación se describe en el Sutra qué es *pratyahara* (la abstracción o apartamiento de los sentidos):

“Cuando los sentidos (*Indriyas*) dejan de estar ocupados con sus correspondientes objetos del campo mental y son asimilados o retornan¹⁶⁰ al campo mental del que surgieron; a esto se le llama *pratyahara*.”

Sonido, tacto, forma, sabor y olor son los objetos de los que se apartan los sentidos y respecto de los que se mantienen abstraídos, imitando así el estado de la mente¹⁶¹. La *Sruti* dice:

“Se debe meditar sobre ‘los cinco’ que tienen al sonido, la forma, etc. como objetos suyos, y sobre la incansable mente –siempre activa–, como si todos fuesen rayos o manifestaciones del Sí Mismo refulgente. A esto es a lo que se llama abstracción (*pratyahara*).”

“Los cinco que tienen al sonido y demás como objeto” son los cinco sentidos, empezando por el oído. Todos se deben apartar –junto con la mente que hace el sexto– de sus respectivos objetos, y se debe pensar en ellos como si fueran rayos del Sí Mismo interior. A esto es a lo que se llama *pratyahara* o abstracción. El resultado de esta abstracción o recogimiento se expone así:

¹⁶⁰ *Anukarah*: literalmente “imitan”.

¹⁶¹ Un sabio dijo que la mente es como la abeja reina que siguen las demás abejas (los sentidos) allá donde ella va. Cuando la mente se retira al interior, los sentidos la siguen.

“De ahí surge el control supremo de los órganos.”

A continuación, se exponen por medio de tres Sutas la concentración (*dharana*), la meditación (*dhyana*) y la contemplación (*Samadhi*):

“La concentración (*dharana*) es la fijación de la mente en un mismo lugar.”

“La meditación (*dhyana*) es el flujo continuo de la consciencia respecto a una misma cosa.”

“La contemplación (*Samadhi*) es lo mismo pero cuando únicamente se da consciencia del objeto, como si el meditador quedara absorbido en ello.”

Respecto al “lugar” donde fijar la mente, ya se ha hablado de ello anteriormente al tratar sobre los plexos (*chakras*). Aquí se indica otro “lugar”:

“El sabio deberá fijar su mente en el Sí Mismo —el sujeto infalible de la contemplación— reduciendo su carácter siempre activo. A esto es a lo que se llama concentración (*dharana*).”

Es decirse a uno mismo: “Que esa mente que piensa en todo objeto posible, piense solamente en el Sí Mismo y en nada más”. Esforzarse de este modo es “reducir” la mente al Sí Mismo.

El “flujo continuo de consciencia” del que se habla en relación con la meditación (*dhyana*), significa tener una sola consciencia ininterrumpida de la Esencia o Realidad. Esto puede darse de dos formas: con interrupciones o sin ninguna interrupción. En el primer caso se trata de *dhyana* o meditación, en el segundo de *Samadhi* o contemplación.

De los dos nos habla el gran asceta Sarvanubhava:

“El conocimiento del tipo que se acaba de describir procede de la concentración de la mente; es por ello

por lo que ahora se van a describir los medios para alcanzarlo, esto es, el método de la meditación.”

“Medita sobre esa consciencia beatífica (*chidananda*) –sobre el Ente residual (*sat*) – una vez que se han apartado todas las distracciones enfrentando una imagen contra la otra según vienen y van los pensamientos de la mente.”

“A esta actitud mental continuada en la que se genera el flujo ininterrumpido de la consciencia ‘Yo soy *Brahman*’ –sin mezclarse con el sentido del ego– es a lo que se llama *Samprajñata Samadhi* (contemplación consciente). Es el estado fruto de la meditación (*dhya-na*).”

Esto mismo lo ha explicado nuestro Señor (Shankaracharya) de este modo:

“La forma innata del sujeto, que al igual que *akasa* todo lo trasciende, que es auto-iluminado ahora y por siempre, no-nacido, uno, inmutable, no condicionado, omnipresente, sin segundo: ¡Yo soy Esto, la palabra de gloria (*Aum*), por siempre liberado! El sujeto es mi Sí Mismo, completamente puro, más allá de cualquier modificación, que no tiene a nada por objeto, el Todo no condicionado que permanece reflejado por completo en este Sí Mismo penetrando todo lo que está antes, después, arriba o abajo. Yo soy no-nacido, inmortal, sin decadencia, sin muerte, auto-iluminado, omniabarcante, sin segundo, que trasciende toda causa, completamente puro, por siempre satisfecho, y –en verdad– por siempre liberado.”

Objeción:

¿Cómo es que este trance consciente (*Samprajñata Samadhi*), que solamente es una forma subordinada de contemplación,

se describe de este modo en vez de hacerlo respecto de aquel trance que viene en octavo lugar¹⁶² después de la meditación (*dhyana*)?

Respuesta:

No hay ningún error en ello, pues no existe una nítida distinción entre ambos. Pongamos un ejemplo. Un muchacho que estudia los Vedas tropieza a cada paso y retoma el punto correcto cada vez lo hace. Una vez que ha finalizado el curso y ya se ha hecho un maestro en la materia nunca tropieza, hasta el punto de que no comete ningún error incluso cuando está somnoliento impartiendo la lección. Del mismo modo, las diferencias entre *dhyana*, *Samadhi* y *Samprajñata Samadhi* se deben entender como subdivisiones debidas a la madurez, o como grados de perfección de una misma cosa. La concentración (*dharana*), la meditación (*dhyana*), y la contemplación (*Samadhi*), al estar restringidos a la mente, son medios internos hacia la consecución de la contemplación consciente o *Samprajñata Samadhi*. Los otros cinco medios, *Yama*, *Niyama*, etc., son externos. A este respecto se ha dicho:

“Estos tres son más internos que los otros.”

Si se han obtenido los medios internos por causa de la realización –sea actual o pasada– de buenas acciones, entonces no se hace necesario llevar adelante mucho trabajo de cara a cumplir con los medios externos. Si bien Patanjali ha descrito en profundidad diversas formas del *Samprajñata* y del *Savikalpa* teniendo como objeto los elementos físicos, sus contrapartes sutiles, los sentidos, y el sentimiento del ego, nosotros no le prestamos ninguna atención, pues todos estos métodos tienen por objetivo la adquisición de determinados poderes ocultos (*sidd-*

¹⁶² No perdamos de vista los ocho pasos o “miembros” del Yoga que se vienen viendo hasta ahora: 1. *Yamas*, 2. *Niyamas*, 3. *Asanas*, 4. *Pranayama*, 5. *Pratyahara*, 6. *Dharana*, 7. *Dhyana*, 8. *Samadhi*.

his) –como la invisibilidad, etc. – y porque van en contra del verdadero *Samadhi* que conduce a la Liberación¹⁶³.

En relación a esto el aforismo dice así:

“Éstos son obstáculos hacia *Samadhi*, pero son poderes en el estado mundano.”

Así pues:

“Uno no debe sentirse atraído o ilusionado por las invitaciones de los ‘seres que ocupan posiciones elevadas’, pues pueden volver a darse otra vez pensamientos y acciones que no son deseables.”

Que “ocupan posiciones elevadas” (*sthanins*) significa “dioses” (como Indra, etc.). El episodio del Yogavasishta Ramayana descrito en el Upasama Prakarana cuenta que Uddalaka, aunque fue invitado por los dioses, alcanzó *Nirvikalpa Samadhi* ignorándolos incluso a ellos.¹⁶⁴ La misma cuestión se sabe a partir del siguiente diálogo:

¹⁶³ Los ocho poderes sobrenaturales que se alcanzan por la práctica del Yoga y que describe Patanjali en los Yogasutras son: 1) Poder de atomizarse o hacerse extremadamente pequeño. 2) Poder de levitación y de desafiar a la gravedad. 3) Poder de hacerse extremadamente grande. 4) Poder de extenderse indefinidamente o de tener todo al alcance por muy lejano que se encuentre. 5) Poder de atravesar los elementos a voluntad. 6) Poder sobre los efectos de los elementos. 7) Poder sobre el crecimiento de los elementos. 8) Poder de obtener cualquier cosa a voluntad. No obstante, Vidyanarya insiste en que no se deben perseguir estos poderes y por consiguiente no se deben practicar estos métodos de cara a la Liberación o *Moksha*, de modo que el único “objeto” de concentración para el vedantín, para el que busca la realización del *jñana Samadhi*, debe ser *Atman* (el Sí Mismo).

¹⁶⁴ El texto es el siguiente: “Mientras Uddalaka estaba sentado en su pleno resplandor de luz, vio los maestros espirituales aéreos (*siddhas*) y un grupo de dioses que avanzaba hacia él. El grupo de maestros espirituales estaba deseoso de conferirle los puestos del dios Sol y de Indra. Se reunieron alrededor de él con grupos de divinos *gandharvas* y de ninfas *apsaras* procedentes de todas partes del Cielo. Pero el santo no les prestó ninguna atención ni les rindió los honores debidos. Permaneció sumido profundamente en su pensamiento y continuó con su

Sri Rama: “¡Oh tú, el mejor Conocedor del Sí Mismo! ¿Cómo es que en la persona del *Jivanmukta* no se dan la levitación y otros poderes ocultos similares?”

Vashista: “A través del poder de alguna substancia, de una fórmula mágica, de determinadas prácticas, del tiempo, etc., uno puede, ¡Oh Raghava!, adquirir poderes ocultos tales como la levitación, etc., y sin embargo continuar en la esclavitud y en la ignorancia del Sí Mismo. Este objetivo no es para aquel que es Conocedor del Sí Mismo, pues él solo tiene en vista el Sí Mismo. Está satisfecho por él mismo y en él mismo, y no persigue los productos de la ignorancia. ¿Cómo puede sumergirse en ellos aquel que conoce al Sí Mismo, que ha arrojado *Avidya*, y que sabe que la existencia fenoménica es el producto de *Avidya*?”

meditación estable. Sin darle ninguna consideración a los maestros allí reunidos permaneció fijado en esa su morada de felicidad, al igual que el sol permanece en el hemisferio norte durante la mitad del año. Mientras permanecía gozando de su estado bendito de liberación viviente, los dioses *Vishnu*, *Shiva* y *Brahma* esperaron a sus puertas junto con los grupos de maestros espirituales, discípulos y otros dioses. Uddalaka permaneció en su estado de desapego, el que está en medio de los dos opuestos de tristeza y de felicidad, ninguno de los cuales dura mucho excepto el estado medio de desapego que dura para siempre. Cuando la mente está situada en su estado de neutralidad, y tanto si es durante un momento o durante miles de años, nunca más le encuentra sabor al placer. Ve ya sus goces futuros en el próximo mundo tal y como empezaron en este. Cuando los hombres santos han obtenido aquel estado de felicidad en esta vida, no miran nunca más hacia el mundo exterior. Ellos se apartan de él lo mismo que hacen los hombres que se apartan de las ramas espinosas de las zarzas. Los santos que alcanzan este estado de felicidad trascendental no se rebajan para ver el mundo visible, lo mismo que aquel que está sentado en el carro celestial de Chitraratha, el rey de los *Gandharvas*, nunca sale fuera para pisar las zarzas espinosas. Aquellos que gozan de esta felicidad de lo invisible dentro de ellos, no se preocupan del mundo visible, lo mismo que un hombre rico autosuficiente no se preocupa del estado de los pobres miserables...” (VALMIKI. *Upasama Prakarana* 54.64-66. En: “*Yoga Vashista of Valmiki*”. Trad. VihariLala Mitra. Tucson: Shivabalayogy Seva Foundation, 2013).

“Determinadas substancias, hechizos, la práctica, y el tiempo; todas estas cosas tienen la capacidad de conferir poderes ocultos, pero no ayudan a realizar la morada del Sí Mismo Supremo. La realización del Sí Mismo tiene lugar cuando todos los deseos en su totalidad han sido disueltos. ¿Cómo puede entonces obtener lo mismo aquel cuya mente está inmersa en los deseos por los poderes ocultos?”

“Ninguna de las cosas del mundo puede atraer al conocedor de la Realidad. Ocurre igual que con el habitante de una ciudad que tiene como esposa a una señora refinada allí criada: no se enamora de la fea y ruda mujer de pueblo.”

“Incluso si los rayos solares se hicieran refrescantes y el disco lunar proyectara una luz ardiente lanzando llamas hacia abajo, el *Jivanmukta* no se vería sorprendido por ello. La curiosidad no surge en el *Jivanmukta*, el cual es consciente de que ésta multitud de cosas asombrosas son solo las manifestaciones de los poderes de la *Maya* del Sí Mismo Supremo, que es puro Conocimiento.”

“Aquel que –ignorando aún el Sí Mismo– esté deseoso de conseguir poderes ocultos, puede hacerlo, uno por uno, con la ayuda de aquellas cosas que son los medios hacia ellos.”

La contemplación consciente (*Samprajñata Samadhi*) en el Sí Mismo, conduce a la destrucción de los *Vasanas* y a la contemplación absoluta o *Nirodha Samadhi*; es por esta razón por lo que hemos hablado de ello con cierta extensión.

*

A continuación hablaremos de esta contemplación absoluta (*Nirodha Samadhi*) y de sus cinco estadios. Este *Nirodha* o detención se describe en el Sutra del siguiente modo:

“La modificación mental de detención es la transformación de la mente en la detención, de modo que las impresiones de distracción se van, y surgen las de detención.”

Las “impresiones mentales de distracción” no son favorables al *Samadhi*. Esto se ha expuesto al tratar el *Samadhi* de Uddalaka:

“¿Cuándo obtendré la morada de la tranquilidad; aquel estado que es perfectamente puro y que carece de actividad mental, al igual que las nubes descansan en la cima del monte Meru?”

“Uddalaka, sufriendo a diario esta ansiedad en su corazón, se forzó a sí mismo en una postura a fin de estudiar la meditación profunda.”

“Viendo su mente arrastrada de un lado a otro –al igual que un mono– hacia distintos objetos de disfrute, no podía estabilizarse en el estado supremo de felicidad de *Samadhi*.”

“El mono –su mente– se apartaba a veces de los objetos exteriores, y entonces se dedicaba a saborear la variedad de cosas que tenía almacenadas interiormente. De vez en cuando volvía a volcarse en las cosas exteriores. De este modo su mente volaba siempre de un lado al otro como un pájaro asustado. A veces veía una gran mancha de luz que se parecía al sol; otras veía el *akasa* o los Cielos inmersos en una profunda oscuridad.”

“Mientras surgían al azar estas imágenes, las cortó de su mente haciendo un gran esfuerzo, al igual que un héroe valiente devasta a sus enemigos de un solo golpe con su potente arma. De este modo, una vez que todas estas imaginaciones descasaron, surgió en el espacio (*akasa*) de su corazón el Sol de la Discriminación ate-

nuado por las nubes de la ignorancia que flotaban sobre su superficie, como si tuviera muchas capas de negro hollín. Por medio de la luz del Sol del Conocimiento adecuado consiguió eliminar incluso esto, y una vez que toda oscuridad había sido dispersada, vió entonces una enorme masa fulgurante en el interior, y la dispersó al igual que un elefante joven ante un bosque de lotos. Una vez desaparecida la luz, la mente del sabio empezó a caer en una pereza indolente para finalmente sumirse en ese sueño que experimentan los lotos al final del día. Enseguida apartó de sí este estado, y se encontró a sí mismo despierto a la consciencia del *akasa* omniabarcante. Una vez que destruyó incluso esto, su mente cayó en un estado de estupefacción del que —este sabio de gran corazón— salió haciendo un gran esfuerzo. De este modo, una vez alcanzado al fin el estado indescriptible que está más allá de la luz, de la oscuridad, del sueño, de la estupefacción y similares, la mente del silente asceta encontró el descanso supremo por un momento.”

El yogui elimina estas modificaciones o transformaciones mentales por medio de esfuerzos que tienen ese fin, y en su lugar brotan continuamente las impresiones mentales de detención o de control. Una vez que se ha conseguido la detención de las transformaciones mentales, estas impresiones de detención o control siguen a la mente en todo momento. De este modo es como se consigue “transformar la mente en el momento de la detención”.

Objeción:

La regla es que todos los objetos —excepto la consciencia— sufren continuamente transformaciones. De acuerdo con esto, se ha de afirmar que la mente sufre continuas transformaciones durante todo el tiempo. No hay duda de que esto es verdad. Esta continuidad de las transformaciones queda clara en la mente

que está fuera de la contemplación o *Samadhi*, pero la pregunta es ¿qué ocurre con la mente que está en *Samadhi*?

Respuesta:

Con el fin de responder a esta cuestión, existe un aforismo que dice: “Su flujo se estabiliza por las impresiones.” Así como el fuego sacrificial brilla más cada vez que se le echa combustible sagrado y mantequilla derretida, y así como el material que se está quemando arde cada vez menos, y a medida que continua ardiendo lo hace en menor medida, así la mente a la que se le ha enseñado el camino de “detención de la transformación” se consolida cada vez más en este hábito y alcanza la estabilidad inquebrantable. En el proceso de adquisición de este hábito, la impresión de detención que nace del esfuerzo previo sirve de causa para la estabilidad de la impresión de detención subsiguiente. El Señor describe con claridad este “flujo estable”:

“Cuando la mente se llega a tener bajo control, permanece centrada en el Sí Mismo; y cuando el estudiante se mantiene libre de todo deseo, entonces se dice que está en el estado de *yoga* (unión).¹⁶⁵

¹⁶⁵ En su comentario a este verso de la Bhagavad Gita (6.18), dice Madhusudana Sarasvati: “El hombre que se ha liberado del anhelo hacia todos los objetos deseables, se dice que está absorbido en Sí Mismo cuando la mente, completamente controlada, solo descansa en el Sí Mismo. Cuando la mente, por la influencia del desapego supremo (*paravairagya*) ha sido plenamente controlada, liberada de todas las modificaciones, esto es, en el momento en el que la cualidad *sátvica* del órgano interno que se ha liberado de *rajas* y de *tamas* –y aun cuando es capaz de percibir las formas de todos los objetos– descansa debido a su pureza y llega a fijarse solamente sobre el Sí Mismo –sobre la Consciencia más interior– por la restricción de todas las modificaciones que la rodean, [...]; cuando todas las modificaciones han sido restringidas, entonces se dice que él está absorbido en el Sí Mismo. Y entonces, ¿quién es «él»? Aquel que está libre del anhelo de todos los objetos deseables; aquel cuyo anhelo hacia todos los objetos –vistos o no vistos– ha sido eliminado como resultado de haber encontrado sus defectos [de los objetos]. De este modo es como se presenta el *paravairagya* (el desapego supremo), la disciplina íntima para *Asamprajñata-Samadhi*.” (MADHUSUDANA SARASVATI. Cap. 6.18. En: “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

“‘Igual que una lámpara en un lugar sin viento no titila...’ Esa es la imagen que se utiliza para la mente disciplinada de un *yogui* que practica la concentración en el Sí Mismo.”¹⁶⁶

“Allí donde la mente plenamente contenida por la práctica de la concentración se libera de toda modificación; allí donde –viendo el Sí Mismo a través del Sí Mismo– uno se regocija en el propio Sí Mismo.”

“Allí donde uno experimenta la felicidad ilimitada que está más allá de los sentidos, que puede ser intuita por el intelecto, y en la que cuando uno se establece, nunca se aparta de la Realidad.”

“Aquello que cuando uno lo ha obtenido piensa que no hay mayor logro, y en lo que cuando uno está establecido no es movido ni por el mayor de los sufrimientos.”

“Esa ruptura del contacto con el mal es lo que se debe entender por *yoga*. Se debe practicar con perseverancia y con un corazón que no esté desanimado.”

*

A continuación hablaremos de los medios hacia la contemplación absoluta o *Nirodha Samadhi*.

En un aforismo se describe así:

¹⁶⁶ En relación a este estado, dice Madhusudana en su comentario a este verso de la Bhagavad Gita (6.19): “...como la mente permanece en todas las circunstancias siempre identificada con el Sí Mismo, la palabra *Atman* (Sí Mismo) es por tanto inútil, pues no es un hecho el que la mente deba identificarse con el Sí Mismo por medio del yoga, sino más bien que por medio de éste la identificación con lo que no es el Sí Mismo se disipa de la mente, la cual permanece en verdad intrínsecamente identificada con el Sí Mismo...” (MADHUSUDANA SARASVATI. Cap. 6.19. En: “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

“Hay otro *Samadhi* que se alcanza por el esfuerzo dirigido hacia la interrupción de las transformaciones mentales. En él se retienen solamente la impresiones residuales.”

“Interrupción de la transformaciones mentales” es la suspensión de la actividad mental; y el “esfuerzo” por llegar a esta suspensión se refiere al fuerte esfuerzo personal que repitiéndolo frecuentemente logra dicha suspensión. Es “otro” que el *Samadhi* consciente (o *Samprajñata Samadhi*) del que se ha hablado en el aforismo anterior; es, por decirlo así, un *Samadhi* absoluto no-consciente o supra-consciente denominado también *Asamprajñata Samadhi*. En este estado es difícil entender qué es la mente, ya que no sufre ninguna transformación; de ahí que se afirme que solo tiene “impresiones residuales”. En otras palabras, la mente está allí pero solo en forma de impresiones residuales. La práctica de la detención o interrupción de las transformaciones mentales como medio provocador de este estado supra-consciente, ha sido descrita claramente por el Señor de este modo:

“Abandona completamente todos los deseos nacidos de la imaginación, y a través de la mente controla los sentidos por todos los medios. Teniendo como guías la paciencia y la perseverancia, la mente se puede pacificar a sí misma de forma gradual y por lentas etapas. Con la mente vuelta firmemente hacia tu Sí mismo, deja de pensar en cualquier otra cosa; cada vez que este ente inestable y resbaladizo que es la mente salga de sí, vuelve a controlarla y a traerla hacia el Sí Mismo.”

Si bien las cosas deseables —como las guirnaldas de flores, la pasta de sándalo, las mujeres, los hijos, las casas, las tierras, y cosas similares— están repletas de males que son bien conocidos para los que discriminan y están bien versados en la ciencia de la Liberación, no obstante, la mente oculta todos esos males e

imagina que esos objetos son buenos bajo la influencia de la ignorancia (*Avidya*) que no tiene comienzo. A partir de esas imaginaciones nacen los deseos en forma de “que esto sea mío”. La *Smriti* dice al respecto:

“En verdad, el deseo tiene sus raíces en la imaginación; incluso los sacrificios nacen de la imaginación.”

“¡Oh deseo! He aprendido cual es el secreto de tu nacimiento, sin duda es la Imaginación. Tendré cuidado de evitar toda imaginación, y estoy seguro que así enseguida serás destruido junto con tu raíz.”

Cuando por medio de la discriminación¹⁶⁷ uno toma conciencia de los males de los objetos de goce, entonces los deseos

¹⁶⁷ A propósito de esta “discriminación” que es el medio por el cual se llega a controlar la mente, dice Madhusudana en su comentario al verso 6.26 de la Bhagavad Gita recién citado: “Recordando que toda dualidad —que es una apariencia debida a la ignorancia— es insignificante y con toda seguridad dolorosa; una vez que se han escuchado las enseñanzas del maestro acerca de las palabras de la Chandogya Upanishad 7.23-24) que dicen: «Aquello que en verdad es Infinito es felicidad; no hay felicidad en lo finito. Por otro lado, aquello que es finito es mortal, y ello es doloroso»; y una vez que se haya reflexionado sobre ellas, entonces uno debe expulsar los deseos —los objetos en estado de ser pensados, y los objetos de goce en estado de ser gozados—... Uno debe apartar la mente del deseo y del goce... el medio para ello es la actitud de desapego cuando la mente se encuentra en la dualidad... Sin embargo se dice que el olvido completo de la dualidad es el medio supremo, esto es, recordar que «*Brahman* que no tiene nacimiento lo es todo, y que no hay nada aparte de Él». Una vez que se ha escuchado esto de las Escrituras y del Maestro, uno no percibe en absoluto el agregado de dualidad que es opuesto a Ello, porque cuando se conoce el substrato, cualquier cosa que se imagine sobre Ello deja de existir... Si una vez apartada de los objetos con la ayuda de los dos medios (actitud de desapego y Conocimiento de la Realidad), la mente tiende a caer en el sueño profundo debido al hábito, entonces uno deberá esforzarse en despertarla limitando las causas que lo provocan: somnolencia, indigestión, exceso de comida, y fatiga. Si la mente que está así siendo despertada se ve zarandeada en medio del deseo y del goce debido a su hábito de hacerlo en el estado de vigilia, entonces, a través de la actitud de desapego y de la visualización de la Realidad, uno deberá tranquilizarla de nuevo. Cuando la mente de la persona

se apartan de ellos como si se tratasen del vómito de un perro. La palabra “todos” (todos los deseos) citada anteriormente en la Bhagavad Gita, se utiliza para indicar que hasta los deseos hacia el mundo de *Brahma* (el Cielo más elevado o *Brahmaloka*) o hacia la obtención los ocho poderes ocultos (*siddhis*) –tales como el convertirse en un átomo, etc. – han de ser rechazados al igual que los deseos hacia las flores, los perfumes, y demás cosas mundanas antes mencionadas.

La palabra “completamente” se usa con la idea de prevenir la recurrencia del deseo. Alguien que hace el voto de no comer cereales durante un mes, se abstiene de ellos durante ese tiempo, pero al final del periodo vuelve a tener el deseo. La palabra “completamente” implica que esto no debe ocurrir cuando se dé la destrucción del deseo. Aunque al abandonar el deseo cesa toda acción realizada con una intención mental, no se puede evitar que los sentidos perciban formas, sonidos, etc., como consecuencia de su propia naturaleza. Esta actividad puede también controlarse por medio de un fuerte esfuerzo mental.

que practica repetidamente despierta del sueño profundo y está apartada de los objetos, pero sin embargo no logra estar tranquila y permanece en un estado intermedio de estupor, entonces uno debe saber que está teñida de deseos y que está afectada por el defecto llamado «estupefacción» que lo causan las poderosas tendencias hacia «lo que agrada» y el rechazo de «lo que desagrade». Por medio de la discriminación, uno deberá darse cuenta de que ésta no es una mente que esté en *Samadhi*. Sabiendo que en este caso la mente no está fundida en *Samadhi*, uno deberá apartarse de este defecto de «estupefacción» al igual que lo hace del sueño profundo y de la distracción. Entonces, cuando el sueño profundo, la distracción y el defecto de la estupefacción hayan sido evitados, la mente alcanzará *Brahman* –que es lo mismo en todo–, y uno no deberá molestar esa mente que ha llegado a ser idéntica a la Identidad, tomándola por el estado de estupefacción o de sueño profundo; es decir, uno no deberá hacerla tender hacia los objetos. Distinguiendo este estado del de «estupefacción» y del de sueño profundo con la ayuda de la propia inteligencia mantenida con perseverancia, uno deberá con gran diligencia mantener la mente fijada en la Identidad. Misma que se ha alcanzado.” (MADHUSUDANA SARASVATI. Cap. 6.26. En: “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

Las palabras “por todos los medios” utilizadas en relación al control de los sentidos implica la suspensión incluso de actividades como la visita a lugares sagrados o la adoración de imágenes sagradas. Las palabras “gradualmente y por etapas lentas” sugieren que esta pacificación se ha de obtener paso a paso, etapa por etapa.

Según la Katha Upanishad estas etapas o estadios son cuatro:

“El sabio debe fundir el habla en la mente; la mente en el Sí Mismo discriminativo, es decir, en *buddhi*; el Sí Mismo discriminativo en el Gran Sí Mismo (la “mente cósmica”: *Hiranyagarbha*, *Mahat*); y este Gran Sí Mismo en el Sí Mismo (*Brahman*) que es todo paz y tranquilidad.”¹⁶⁸

El “habla” es de dos tipos: temporal y espiritual (védica). La primera es toda la cháchara ordinaria que encontramos en el mundo; la segunda se refiere a determinadas formas de encantamiento, a la recitación de pasajes contenidos en los Vedas, etc. De entre estos dos tipos de “habla”, el asceta deberá abstenerse de la primera –ni siquiera en los momentos de descanso– pues es causa de una distracción considerable. En relación con esto se ha dicho que:

“El silencio, la postura, la meditación, la indiferencia, el amor a la soledad, la despreocupación y la ecuanimidad; estas siete cosas están prescritas para el que porta un solo bastón¹⁶⁹.”

¹⁶⁸ Ver: ANÓNIMO. Katha Upanishad. “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”, I.3.13. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

¹⁶⁹ *Ekadandin*: el que porta un solo bastón; a diferencia del que porta el tridente o *tridandin*. El *Ekadanda* es el bastón que portan los renunciantes o *sannyasin* de grado más elevado: son los *paramahansa sannyasin* que, como se ha explicado en la Introducción, los hay de dos tipos: los que siguen el camino de los buscadores del Conocimiento (*Vividisasannyasa*) y los que ya lo han alcanzado y optan la renuncia del Conocedor (*Vidvatsannyasa*).

Respecto al segundo tipo de “habla” referido a las encantaciones védicas y demás, todas deben de evitar en el momento en el que se está en el estado de contemplación absoluta (*Asamprajñata Samadhi*). Este es el primer estadio; el referido al habla. Una vez dominado este estadio realizando un gran esfuerzo durante días, meses o años, el estudiante se deberá centrar en el segundo estadio: el relativo a la mente. Si se intentara llevar adelante todos los estadios a la vez, los estadios superiores fallarían al fallar cualquiera de los inferiores. Los ojos y el resto de los sentidos han de ser controlados, sin duda, pero su control se puede considerar como parte del control del habla o de la mente.

Objeción:

Se ha dicho que se debe “fundir el habla en la mente”, pero esto no tiene sentido, pues un órgano no se puede fundir en otro.

Respuesta:

Esta objeción parte de un malentendido, pues lo que se quiere referir no es una fusión real. El habla y la mente producen innumerables distracciones, y al tomar control desde el principio sobre el habla, lo único que queda por manejar es la sola actividad mental. Esto es todo lo que significa “fusión”.

Cuando el control del habla se convierte en un hábito (como ocurre de forma natural en el caso de las vacas, caballos, búfalos y similares), entonces se debe fundir en “el Sí Mismo que discrimina” (*buddhi*). Se dice que el Sí Mismo es triple: “el Sí Mismo que discrimina” (*buddhi*), “el gran Sí Mismo” (*Mahat/Hiranyagarbha*), y “el Sí Mismo que es toda paz y tranquilidad” (*Brahman*). Lo que se quiere significar con la expresión “que discrimina” para calificar al Sí Mismo, es aquello que conoce “aquí está este Sí Mismo”, y que de hecho es el “estado de conocer”, el sentido del ego. El instrumento para que

este Sí Mismo discriminativo lleve a cabo una discriminación de este tipo es la mente vista de forma separada, que no es otra cosa que el sentido de ego.¹⁷⁰

Ahora bien, este “sentido de ego” es de dos tipos: individual y universal. La idea de ego individual particular se manifiesta en forma de afirmaciones del tipo “aquí estoy yo, hijo de fulano de tal”. El segundo tipo –el ego universal– es la mera consciencia de “Yo soy”, la cual, por tratarse de algo que es común a todos los seres, se dice que es universal o “cósmico” (*Mahat*). El Sí Mismo (*Brahman*) condicionado por estos dos tipos de sentimiento del yo –individual y universal– constituye respectivamente lo que llamamos “el Sí Mismo que discrimina” y el “Gran Sí Mismo”, mientras que el Sí Mismo que está más allá de todo estado es el que llamamos “Sí Mismo que es toda paz y tranquilidad” (*Brahman*). Todo esto procede de dentro hacia afuera, es decir, “el Sí Mismo que es todo paz y tranquilidad” es la Consciencia más interior de todo y es puro pensamiento. En Ello subsiste la materia original (*Mula Prakriti*), que es la fuerza de manifestación, y se le llama “no-manifiesta” (*avyakta*). A su vez esto es lo que se manifiesta a sí mismo posteriormente como aquello que hemos descrito como “Gran Sí Mismo” o “Sí Mismo cósmico”, y que llamamos *Mahat*. A continuación este *Mahat* continúa exteriorizándose a sí mismo como “ego individual”, y después se desarrolla en lo que es la mente que se expresa a sí misma a través del desarrollo final del habla y los demás sentidos¹⁷¹.

¹⁷⁰ Este “Sí Mismo cognoscente” es el Sí Mismo presente como agente en el acto de conocer, es decir, la *buddhi* o rayo de la inteligencia cósmica que atraviesa todos los seres y que crea en el alma viviente (*Jivatma*) el sentido del ego –sea individual (*ahamkara*) o cósmico (*Mahat/Hiranyagarbha*)– al que se le atribuye la idea de sujeto conocedor diferenciado.

¹⁷¹ Ver: DHARMARAJA ADVHARINDRA. La materia del Vedanta Advaita. En: “*La esencia de la propia identidad*”. Trad. intr. notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2015.

Teniendo todo esto presente, la *Sruti* describe el proceso de interiorización gradual –uno a uno– de este modo:

“Más allá de los sentidos están los objetos; más allá de los objetos esta la mente; más allá de la mente, el intelecto; más allá del intelecto, el gran *Mahat*; más allá del gran *Mahat*, lo Inmanifiesto; más allá de lo Inmanifiesto, el *Purusha*. Más allá del *Purusha* no hay nada que Lo pueda trascender ni pueda evitar que Sea la esencia última; es el último recurso de todo y la Meta Suprema.”¹⁷².

Por tanto, la mente que como instrumento de deliberación produce una variedad de pensamientos, se debe fundir en la egoidad individual. Esto significa que el estudiante deberá renunciar a toda imaginación mental y mantenerse solamente en el sentimiento del ego. El Señor ha dicho bien al responder a la afirmación de Arjuna según la cual “... sería más fácil controlar el viento que controlar la mente.” A esto el Señor contesto así:

“Sin duda, ¡Oh poderoso Arjuna! la mente no descansa y es difícil de controlar, pero con la práctica y con el desapego, ¡Oh hijo de Kunti!, puede ser refrenada. El *yoga* es difícil de obtener por un hombre que no tiene la mente completamente bajo control, pero lo puede conseguir aquel que se esfuerza en controlar la mente con los medios adecuados.”

La “práctica” y el “desapego” de los que se hablan en este verso se explicarán más adelante citando los aforismos de Patanjali. Aquel “que no tiene la mente completamente bajo control” es aquel que no ha adquirido un control firme y estable del estadio anterior al que se encuentra ahora. Aquel que por el

¹⁷² Ver: ANÓNIMO. *Kata Upanishad*, 1.3.10-12. En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 11; ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 8.21. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.

contrario sí lo ha hecho es aquel del que se dice que “tiene su mente completamente bajo control”. El Acharya Gaudapada ha mostrado con un ejemplo los medios que conducen al *yoga* (a la unión):

“La mente se ha de poner bajo control por medio de un esfuerzo incesante; es como vaciar el océano gota a gota con la ayuda de una brizna de hierba *kusa*.”

“Aunque la mente es muy poderosa, no es sin embargo capaz de soportar por sí sola los muchos esfuerzos del *yogui*, y finalmente es vencida; al igual que el océano lo fue por el pájaro *Tittibha*.”

La tradición vedántica tiene una historia aplicable en este contexto:

“Un pájaro dejó los huevos en la orilla del mar, de modo que fueron arrastrados hacia dentro por las mareas. El pájaro, decidido a recuperar los huevos secando el océano, comenzó a sacar agua del mar con el pico. Aunque sus amigos y otros muchos pájaros le desanimaban, el pájaro no solo no desistía sino que incluso les pidió ayuda. El compasivo Narada, viéndoles sufrir de distintas formas volando hacia dentro y hacia afuera del océano, se conmovió y envió allí a Garuda —el águila señora de las aves—. Entonces el océano, aterrizado al ver como empezaba a secarse por causa del viento que producía el batido de las alas de Garuda, devolvió los huevos.”

El control de la mente es la obra religiosa más elevada, y el Señor ayuda al *yogui* —a aquel que está dedicado a ello con un esfuerzo incesante— de igual manera que lo hizo Narada con el pájaro *Tittibha*. Este esfuerzo incansable tiene lugar mezclándolo de cuando en cuando con otras actividades que sean favorables; es igual que probar bocados de otros platos —sopa, queso, etc. — mientras se está comiendo arroz. Teniendo esto presente, Vashista dijo:

“La mitad de la mente se mantiene ocupada en el goce, una cuarta parte con la filosofía, y la cuarta parte restante con la devoción al maestro; este es el camino de aquellos que aún no han progresado nada. Una vez que se ha avanzado un poco se ha de ocupar solamente una cuarta parte de la mente en los goces, la mitad con la devoción al maestro, y la cuarta parte restante con la contemplación de la filosofía. Cuando se ha avanzado más, entonces la mente se debe dividir en dos mitades, una dedicada a la filosofía y a la renuncia y la otra a la meditación y contemplación del maestro.”¹⁷³

¹⁷³ En el Yoga Vashista se continua diciendo: “...Una vez que el alma ha sido purificada, entonces es cuando el hombre está preparado para el aprendizaje espiritual; lo mismo que ocurre con el hilo: solo aquel que está limpio, está preparado para recibir un buen color. Al igual que con un muchacho que está aprendiendo, la mente ha de ser controlada por grados, primero por medio de la persuasión y de buenas lecturas, después aprendiendo las Escrituras, y finalmente a través de la discusión de las distintas doctrinas. Una vez que se ha alcanzado la perfección del aprendizaje y todas las dudas y dificultades han sido dispersadas, la mente brilla como un trozo de cristal puro e irradia su brillantez como los rayos de la luna. Entonces, cuando ha alcanzado el Conocimiento y la comprensión completa, ve en Dios el Espíritu, y en su cuerpo el asiento de los goces en este mundo. Ve constantemente el Espíritu delante de él por medio de su entendimiento y su razón, lo cual le ayuda a renunciar a los deseos por los goces y objetos mundanos. La visión del Espíritu elimina los deseos, y la ausencia de deseos trae a la vista la Luz del Espíritu. De este modo, una cosa se relaciona con la otra lo mismo que lo hacen la mecha y el aceite que producen la luz de la lámpara que disipa la oscuridad de la noche. Una vez que se ha perdido el gusto por los goces mundanos, y una vez se ha visto el Espíritu Supremo, el alma encuentra su descanso perpetuo en la esencia del Supremo *Brahman*. Las almas vivientes que sitúan su felicidad en objetos mundanos nunca pueden saborear la verdadera felicidad hasta que se basan por completo en el Espíritu Supremo. Es posible que se obtenga alguna felicidad derivada de los actos de caridad, de los sacrificios y de los peregrinajes sagrados, pero ninguna de estas cosas puede proporcionar el descanso eterno del Espíritu. Nadie siente disgusto con los placeres a menos que se examine su naturaleza y los efectos sobre uno mismo. Nada puede enseñar el camino para ver el alma a menos que el alma reflexione sobre sí misma. ¡Hijo mío!

Por medio de la palabra “goce” (*bhoga*), lo que se quiere indicar aquí son cosas como el ir en busca de limosnas, o también aquellos deberes que sean necesarios según la casta (*varna*) a la que se pertenezca y al estadio de vida (*ashrama*) en el que cada uno se encuentre. El *yoga* se deberá practicar durante veinticinco o cincuenta minutos –según la propia capacidad–. La siguiente hora se deberá dedicar a atender lo que el maestro este explicando acerca de la filosofía, y de no poder hacer esto, entonces a servir al maestro de cualquier otra manera que uno pueda. Después, uno deberá poner el cuerpo a descansar alrededor de una hora, tras lo cual se deberá estudiar algún trabajo relacionado con el *yoga* por un periodo de tiempo igual para a continuación practicar de nuevo el *yoga*. Es así como se debe dar la mayor importancia al *yoga* en todos los actos que se realicen durante el día. Y al anochecer, cuando uno vaya a descansar, se deberá hacer un recuento del tiempo dedicado al *yoga* durante la jornada. Tomando nota de ello, se deberá intentar ampliar este tiempo cada día, semana, o mes. Si se va incrementando de este modo el tiempo en una hora o incluso en unos minutos cada vez, uno podrá encontrarse al final de un año invirtiendo la mayor parte de una jornada de veinticuatro horas solo al *yoga*.

No se debe pensar que al darle de este modo la mayor importancia al *yoga*, por ello se hayan de abandonar de repente

Aquello que no requiere ningún esfuerzo para obtenerlo, de ningún modo es bueno. No hay verdadera felicidad sin la renuncia a los goces mundanos. La felicidad suprema de descansar en el estado de *Brahman* no se puede encontrar en ningún lugar de la Creación, sea en esta esfera mundana o en cualquier otro lugar más allá de estas esferas. Por consiguiente espera siempre que tu alma encuentre su descanso en el Espíritu Divino. Apóyate en el ejercicio de tu coraje y deja a un lado tu dependencia de las eventualidades del destino. Un hombre sabio detesta todos los goces mundanos como si fueran fuertes cerrojos que bloquean la puerta de la felicidad. Aquello que trae al hombre a su justo juicio es la aversión a los placeres mundanos.” (VALMIKI. Versos 57.19-33. En: “*Yoga Vashista of Valmiki*”. Trad. al inglés VihariLalMitra. Tucson: ShivabalayogySeva Foundation, 2013).

todas las demás actividades. La práctica del *yoga* es solo adecuada para aquellos han llegado al estadio de “renuncia del conocedor” o *Vidvat Sannyasa*¹⁷⁴. Primero uno debe adoptar este estado y luego ascender progresivamente por los estadios del *yoga* como si fuese un estudiante o aprendiz que va aprendiendo poco a poco sobre una materia.

Así como un estudiante de los Vedas aprende primero una pequeña parte de una estrofa sagrada, después un cuarto de ella, después la mitad, después la estrofa completa, después dos estrofas, y después una sección completa, de modo que tras diez o doce años se convierte en un maestro; o así como el que se dedica al mercadeo consigue primero beneficio con una rupia, después con dos rupias, y poco a poco algún día se hace millonario; de igual forma, si se posee un espíritu de superación ¿por qué no se podría alcanzar con la práctica el estado más elevado del *yoga* en un periodo de tiempo similar?

Por tanto, eliminando –al igual que Uddalaka– todas las imaginaciones que están en la mente por medio de un esfuerzo personal se deberá fundir la mente en el “Sí Mismo que discrimina.”¹⁷⁵

Cuando se ha superado este segundo estadio, y la ausencia de mente se ha convertido en algo tan natural como lo es un hábito para un niño o para un idiota, entonces se deberá fundir este “Sí mismo que discrimina” (el sentido de ego individual) en el “Sí Mismo Universal/Cósmico” o “Gran Sí Mismo” (*Mahat*). Así como cuando se está bajo el efecto de la más ligera tendencia al sueño vemos natural la suspensión del ego individual, así es como –incluso sin sueño– cesa el ego particular individual en el caso de aquel que está intentando efectivamente olvidarlo. Este estado, que es parecido a lo que se conoce en

¹⁷⁴ Creemos que éste es un importante aviso a tener en cuenta por muchos “buscadores” precipitados.

¹⁷⁵ El “sí mismo individual” o egóico; el que afirma “yo soy tal y tal cosa”.

el mundo como la pereza que conduce al sueño, y que responde a lo que los lógicos (*naiyayikas*) denominan “percepción sin forma”, es el tercer estado que nada tiene en su interior salvo la consciencia de *Mahat*.

Cuando se supera este estadio por medio de una práctica intensa, el “Gran Sí Mismo” en forma de ego universal se debe fundir en el Sí Mismo Supremo, el cual, al estar libre de todo atributo, es por naturaleza Pura Consciencia. A este respecto se ha dicho que:

“Habiendo subordinado a *Mahat*, uno solo debe dejar que permanezca la Pura Consciencia.”

En este estadio, el esfuerzo por olvidar mencionado anteriormente adquiere mayor importancia. El estudiante que ha empezado a estudiar la Escrituras necesita explicaciones para todas y cada una de las frases hasta que llega a ser versado en la materia; sin embargo, cuando ya está bien experimentado, el significado del resto del libro se hace claro por sí mismo. De modo similar, los medios para controlar el siguiente estadio se revelan por sí mismos al *yogui* que controla perfectamente el estadio anterior. Esto es lo que ha dicho el comentador del *yoga* de este modo:

“El *yoga* se debe conocer por medio del *yoga*; el *yoga* se desarrolla por la práctica del *yoga*; y solo aquel que practica con dedicación el *yoga* encuentra la felicidad suprema en el *yoga*.”

Aquí la palabra “*yoga*” significa el estado triunfante, y esto se debe conseguir por medio del *yoga*. Aquel *yogui* que tiene en cuenta la conexión que hay entre estado y estado, va de uno a otro y de este modo alcanza la Felicidad Suprema.

Objeción:

En la *Sruti* citada anteriormente de la Katha Upanishad se menciona un principio denominado “lo inmanifestado, lo indi-

ferenciado” (*avyakta*)¹⁷⁶ del cual se dice que es la causa material de *Mahat*, y que se sitúa entre el “Gran Sí Mismo” (*Mahat*) y el “Sí Mismo que es todo paz y tranquilidad” (*Brahman*). ¿Por qué entonces no tendría que fundirse el “Gran Sí Mismo” en *Avyakta*?

Respuesta:

No se da el paso a través de “lo no-manifestado, indiferenciado” (*avyakta*) porque entonces se tendería a lo que se conoce como disolución (*laya*).

Una vasija de tierra sumergida en agua –que no es su causa material– no se disuelve en ella, es decir, no se convierte en agua perdiendo su forma, pero sin embargo sumergida en arcilla –su causa material– se reduce a arcilla y pierde su forma. Del mismo modo, el Gran Principio (*Mahat*) no se disuelve en el Sí Mismo (*Brahman*) –que no es su causa material–, y sin embargo en lo Inmanifiesto (*avyakta*) –que es su causa material– sí que se disuelve. Y el propósito de la vida no es la disolución de uno mismo. La eliminación (*nirodha*) de *Mahat* en *Avyakta* no tiene ninguna utilidad de cara a la Realización del Sí Mismo, lo cual solo se alcanza por medio del “intelecto agudo de los que están entrenados en la observación minuciosa”. Además, en la sección que se está considerando en donde la “realización del Sí Mismo” se plantea como objetivo, ésta “supresión o aniquilación” es únicamente un medio de adquisición de este “intelecto agudo”. Por último, este tipo de aniquilación en forma de disolución se da a diario durante el sueño, y no hace falta llevar a cabo ningún esfuerzo especial para conseguirla. Así pues, esta disolución en *avyakta* no es ni necesaria ni útil.

¹⁷⁶ *Avyakta* es “la materia primordial” (*Prakriti*) en estado aun indiferenciado o no desplegado (*avyakta*); allí donde los tres *gunas* están aún en equilibrio, antes y después de la disolución (*Pralaya*) del mundo manifestado, y antes por tanto de la aparición de *Mahat*. Ver: BĀRAYANA. “*Brahma Sūtras con los comentarios Advaita de Shankara*”, 1.4.3. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2000.

Objeción:

Si el medio para esta Visión (realización) del Sí Mismo es la contemplación consciente (*Samprajñata Samadhi*) alcanzada por medio de la abstracción de los sentidos (*pratyahara*), la concentración (*dharana*) y la meditación centrada en un punto (*dhyana*), entonces la mente refrenada que alcanza la contemplación supraconsciente en el Sí Mismo Sereno (*Asamprajñata Samadhi*) no puede ser el medio para dicha Visión, pues precisamente por ello en ese estado la mente no sufre transformaciones —al igual que ocurre en el caso del sueño profundo—.

Respuesta:

No es así. Esa visión del Sí Mismo, al estar siempre sostenida por sí misma, no se puede evitar. Eso se ha dicho en el *Sreyomarga* de este modo:

“El contenido de la mente permanece siempre, y de por sí, bien en la forma del Sí Mismo o bien en la de lo que no es el Sí Mismo. Se debe mantener en la forma del Sí Mismo, suprimiendo las percepciones de lo que no es el Sí Mismo. Dicho de otro modo: la mente adopta la forma del Sí Mismo de forma inevitable cuando se detienen las formas de lo que no es el Sí Mismo.”

La vasija hecha de tierra se llena de *akasa* de forma natural tan pronto se fabrica, y el esfuerzo humano la utiliza para llenarla de agua, de arroz, etc. Aunque el agua, etc., que se ha puesto dentro se puede sacar, el *akasa* que está dentro de la vasija y que está allí “adherido” desde que se fabricó, no sufre ninguna alteración por ello, y continua en aquel lugar aun cuando cerremos herméticamente la vasija. Del mismo modo, tan pronto nace la mente se llena por completo de la consciencia del Sí Mismo (*atmachaintanya*). Es después de haber nacido cuando, por la influencia de los méritos y deméritos (las causas de goce y de sufrimiento—*karma*), se dan en ella transformaciones de todo tipo en forma de vasija, tela, color, sabor,

alegría, tristeza, etc., etc... Ocurre lo mismo que con el cobre fundido que adopta la forma del molde en el que se vierte.

Si bien se puede evitar que la mente adopte las formas de lo que no es el Sí Mismo (color, sabor, y similares), no es posible evitar que adopte la forma del Sí Mismo, pues para que se dé este proceso no hay necesidad de ninguna causa exterior. Eso es lo que ocurre cuando se evita que se de toda modificación mental por medio de la concentración consistente en la “detención o aniquilación”. De este modo la mente se hace lo suficientemente afilada y aguda como consecuencia de ser el residuo –por así decir– que queda después de cualquier impresión mental, y permanecer confinada en un punto después de haber sido vuelta hacia la sola Unidad de Consciencia. Una mente así realiza la visión de *Atman* sin ningún obstáculo ni ninguna interrupción. El autor de la *Vartika*, así como Sarvaunbhava yogui, dice a propósito de esto:

“La mente adopta las formas del placer, del dolor, etc., por causa de los méritos y deméritos espirituales¹⁷⁷; se hace toda Luz –la forma sin causa del Sí Mismo–adoptando la forma del Sí Mismo. Este estado

¹⁷⁷ Sobre estos “méritos y deméritos” (*punya* y *papa*) que dan “tinte” (se superponen al Sí Mismo) en la mente del alma viviente o *Jiva*, dice Swami Paramananda Bharati: “El *Jiva* no se mantiene quieto ni por un instante en el estado de vigilia. Siempre está conociendo algo o haciendo algo, de conformidad con sus apetencias y aversiones. Todo el conocimiento adquirido de este modo se llama *vidya*, y todo aquello que se hace se denomina *karma*. Ambos contienen aspectos de aquello que –según los *Shastras*– está prescrito, de lo que no está prescrito y está prohibido, y de lo que no está prohibido. Estos *vidya* y *karma* dan lugar a los *samskaras*, que son tendencias totales o globales del órgano interno (mental) o *Antahkarana*. También se les denomina *Vasanas*. Es a este conjunto a lo que se le llama *purvaprajña* (conocimiento anterior), y es lo que motiva a la persona a conocer y a hacer «algo más» de la misma naturaleza de lo que ha conocido y hecho anteriormente. Los tres –*vidya*, *karma* y *purvaprajña*– los porta el *Jiva* en su viaje de un nacimiento a otro. En otras palabras estas tres cosas que residen en el *Antahkarana* (órgano interno) constituyen el anteproyecto original para el siguiente nacimiento.” (PARAMANADA BHARATI, Swami. En: “*Vedanta Prabhoda*”. Bangalore: Jñana-samvardhaniPratishtanam, 2014).

mental libre de toda modificación, parecido a una luz de Suprema Felicidad, es el *Samadhi* supraconsciente o “contemplación no-consciente” (*Asamprajñata Samadhi*); el preferido por los yoguis.”

Aunque esta realización del Sí Mismo es por siempre imperturbable, y eterna por naturaleza, la dedicación a la práctica de la “detención de la mente” es útil por cuanto previene que ésta se transforme o modifique en aquello que no es el Sí Mismo. De aquí que se haya dicho:

“Teniendo la mente establecida en el Sí Mismo, no se deberá pensar en ninguna otra cosa.”

Los *Shastras* relativos al *yoga* no hablan nada directamente acerca de la realización del Sí Mismo a través de la contemplación o *Samadhi* provocado por la detención o auto-control mental. Esto es así porque estas Escrituras se centran en el diagnóstico y tratamiento de la mente y sus dolencias. Sin embargo ello se puede confirmar de forma indirecta a través de la afirmación siguiente allí contenida:

“El *yoga* es la supresión de las transformaciones del principio pensante.”

Y porque a continuación se dice:

“Entonces el veedor mora en sí mismo.”

Si bien el “veedor”—al ser uniforme—descansa por siempre en su propio estado, sin embargo al identificase con su propio reflejo proyectado en las transformaciones que surgen en la mente, parece como si sufriese cambios. Esto también se dice en el aforismo inmediatamente siguiente:

“En otros momentos distintos a los de la contemplación (*Samadhi*) el veedor se identifica con las modificaciones.”

Esto también se expone en otro lugar de este modo:

“La experiencia proviene de la falta de discriminación entre *purusha* y *satva*, los cuales son completamente diferentes porque las acciones de este último son para otro...”¹⁷⁸

Y también así:

“La esencia del Conocimiento (el *Purusha*), siendo inmutable, se hace consciente cuando la mente adopta su forma.”

Aunque de este modo y por medio de la supresión de toda modificación mental (*Nirodha Samadhi*) se entiende y realiza claramente “el substrato del ego”, sin embargo se ha de inducir

¹⁷⁸ “Este sutra nos ofrece en primer lugar una definición muy sugerente de la experiencia como identificación entre la mente y la consciencia. El objetivo del yoga es precisamente su separación, su aislamiento (*Kaivalya*). Nuestra percepción normal es una mezcla de conceptos que confunde la consciencia con la materia y la materia con la consciencia. En el primer caso, la consciencia se identifica con un yo limitado, y, en el segundo pensamos que la mente es consciente. La percepción indistinta que confunde la mente con la consciencia es la responsable de la experiencia del mundo, que es siempre dolorosa. El aislamiento de la consciencia se consigue mediante la detención de la mente, que es el objetivo de la práctica del yoga. De hecho, este sutra está diciendo en otras palabras lo que ya ha afirmado en el aforismo 2.6 cuando dice que el sentido del yo es la identidad aparente entre la facultad de la visión, la consciencia y el instrumento de la visión, la mente. La experiencia necesita un yo que experimente, y este sujeto de la experiencia no es otro que el *Purusha*, que usa la mente como un instrumento para percibir la realidad material. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el conocimiento del *Purusha* que propone este sutra no es el conocimiento final del *Purusha* que lleva a la disolución de la mente y a la liberación, sino una contemplación mental del *Purusha*. Se conoce la imagen mental del *Purusha* pero no el *Purusha*. La percepción intelectual del *Purusha* no lo revela nunca, sino solo su reflejo en el espejo de la mente. El conocimiento del *Purusha* al cual se hace referencia aquí es, por lo tanto, la buddhi contemplándose a sí misma iluminada por el resplandor de la consciencia. La visión del *Purusha* en sí mismo, la liberación, no es un estado mental, ni un modo de conocimiento que se pueda conseguir por medio de la mente.” (PATANJALI. Cap. 3.36. En: “*Yogasutra: los aforismos del Yoga*”. Trad. y comentarios Oscar Pujol. Barcelona: Kairós, 2016).

una modificación en la mente llamada *Brahma Vidya* a través del gran aforismo, a fin de que este ego individual pueda realizarse a sí mismo como el Todo Universal (*Brahman*). Además, *Nirodha Samadhi* no es el único medio para realizar el Sí Mismo individual puro indicado con la palabra “tú”, sino que también se realiza por medio de la discriminación y separación del espíritu de la materia¹⁷⁹. De aquí que Vashista diga:

“¡Oh Raghava! Hay dos caminos para disolver la mente, uno es el *yoga*, que consiste en controlar las transformaciones del principio pensante, y el otro el Conocimiento, que consiste en la visión correcta de la experiencia.”

“Algunos encuentran difícil la práctica del *yoga*, otros no son capaces de captar el análisis que lleva a cabo el Conocimiento...”¹⁸⁰

¹⁷⁹ Este es el método de “liberación del sufrimiento” que tiene su origen y propone la escuela *Samkhya*: la vía del Conocimiento consistente en la “separación” de los dos principios causantes de la manifestación universal: *Purusha* (la Consciencia o Espíritu Universal) de *Prakriti* (la materia o Sustancia Universal).

¹⁸⁰ En el capítulo 79 de *Yoga Vashista* se expone este bello diálogo: “Dijo Rama: « ¡Oh Sabio! Has descrito los métodos para suspender la mente por medio de las prácticas yóguicas. Ahora espero que amablemente me digas cómo puede estabilizarse la mente por medio del Conocimiento perfecto». Y Vashista contestó: «Conocimiento perfecto significa la firme creencia que tiene un hombre en la existencia de un (solo) Sí mismo manifiesto o Alma Suprema (*Paramatman*) que carece de principio y de fin. Esto es lo que quieren decir los sabios con Conocimiento completo o Conocimiento perfecto. *Su plenitud consiste en ver todas las formas visibles, como estas vasijas, esos cuadros, y todos estos cientos de cosas, como manifestados en la plenitud de ese Espíritu y no distintos de él.* El Conocimiento imperfecto es causa de nuestro nacimiento y sufrimiento. El Conocimiento perfecto nos libera de ellos. Nuestra visión defectuosa nos muestra la serpiente en la cuerda. Nuestra visión completa de ello elimina el error. Solo el Conocimiento que está libre de la imaginación, libre de cualquier creencia en lo objetivo, y la completa confianza en la subjetividad consciente, conduce a la Liberación de los hombres. No hay otra cosa que pueda hacerlo. El Conocimiento de lo puramente subjetivo es idéntico al

Objeción:

Espíritu Supremo. A esta pureza mezclada con la materia impura objetiva se le denomina ignorancia (*Avidya*). La Consciencia es en sí la cosa que es consciente de algo. El conocimiento es idéntico con lo conocido. No hay diferencia entre ellos. El alma solo se conoce a sí misma pues no hay otra cosa que sí misma. En las Escrituras, la expresión «ver solo el alma en su verdadera luz en los tres mundos», es una expresión equivalente a «todo este mundo es el alma misma». El Conocimiento de esta Verdad constituye la perfección del hombre. Si todo es el alma ¿por qué entonces hablar de una entidad o de algo que no es? ¿qué significado puede tener la esclavitud y la liberación? La mente no es otra cosa que sus percepciones, que son manifestaciones de Dios mismo. La totalidad es un vacío infinito. No hay esclavitud ni liberación de nadie. Todo esto es el inmenso *Brahman* que se extiende en la forma de esta vasta inmensidad. Por consiguiente, puedes engrandecer tu alma invisible por ti mismo y por medio de tu Conocimiento de ti mismo. Por medio de esta visión global de *Brahman*, como todo en todo, no puedes encontrar ninguna diferencia entre un trozo de madera o una piedra y tus vestidos. ¿Por qué entonces te empeñas tanto en hacer estas distinciones? Conoce el alma como la sola substancia indestructible. Permanece quiescente desde el principio hasta el fin, y sabe que esta es la naturaleza de tu alma. Sabe que este universo ilimitado, con todos los cuerpos fijos y móviles que contiene es un vacío trascendente en donde no hay lugar para cualquiera que sea tu felicidad o tristeza. Las formas de la muerte, la enfermedad, la unidad y la dualidad surgen constantemente en el alma como interminables olas en el mar. Aquel que permanece en el abrazo cercano de su alma con su entendimiento interior nunca es tentado de caer preso en la trampa de los goces mundanos. Aquel que posee la claridad para el juicio correcto, nunca es movido por la fuerza de los deleites terrestres, sino que permanece tan inamovible como una roca ante los vientos. Los hombres ignorantes, estúpidos, que no entran en razón, estando guiados por sus deseos son presas del sufrimiento continuo, al igual que los peces de una charca seca son devorados sin piedad por las grullas. Conociendo el mundo lleno de espíritu y sin la materia ignorante, cierra tus ojos frente a sus fenómenos visibles y permanece firme con tu esencia espiritual. La pluralidad de las cosas es creación de la imaginación. En realidad carecen de existencia. Son como las muchas formas de las olas del mar, que en realidad no son otra cosa que su agua. Por consiguiente, el hombre que confía en su firme fe en la unidad se dice que está verdaderamente liberado y es de Conocimiento perfecto. (VALMIKI. Capítulo 79. En: “*Yoga Vashista of Valmiki*”. Trad. Vihari Lala Mitra. Tucson: Shivabalayogy Seva Foundation, 2013).

Esta “discriminación cuidadosa” que se lleva a cabo través del Conocimiento o “la correcta discriminación”, no es sino *yoga*, pues esa modificación que sufre la mente en el momento de la realización de esta distinción es un tipo de contemplación o *Samadhi* consciente (*Samprajñata Samadhi*) que es momentáneo.

Respuesta:

Así es de hecho, sin embargo tanto desde el punto de vista de su naturaleza como de los medios para alcanzarlo, hay una gran diferencia entre la “contemplación consciente” (*Samprajñata Samadhi*) y la “contemplación supraconsciente” (*Asamprajñata Samadhi*). La diferencia de naturaleza es evidente en base a la presencia o a la ausencia de transformaciones mentales que se da respectivamente en cada una ellas. En cuanto a los medios para alcanzarlas –la concentración, la meditación y la contemplación (*dharana*, *dhyana*, *Samadhi*) – al tener una naturaleza homogénea con la contemplación consciente (*Samprajñata Samadhi*), y por ello caigan dentro de la categoría de los medios llamados “internos”, se convierten en medios “externos” de cara a alcanzar la contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*), la cual carece de transformaciones mentales. En relación con esto hay un aforismo que dice:

“Incluso ellos son externos al *Samadhi* sin semilla.”¹⁸¹.

No obstante, aun cuando estos medios de los que hablamos sean externos al *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*), son en cambio de gran ayuda. Su utilidad consiste en que con ellos se evita que la mente se transforme en “aquello que no es el Sí Mismo”. Patanjali lo formula del siguiente modo:

¹⁸¹ En su comentario a este verso de los Yogasutras, Vacaspati Misra señala que para Hariharanada el medio interior para conseguir *Asamprajñata Samadhi* es el desapego supremo (*Paravairagya*).

“Para otros, este *Samadhi* viene a través de la fe, de la energía, de la memoria y de la discriminación de lo Real (el Conocimiento de la Verdad).”

Después de haber dicho en el aforismo que precede a este que los dioses y otros seres similares comprenden qué es *Samadhi* desde el momento en el que nacen, este aforismo se presenta para los seres humanos. “Solo este *yoga* es el medio para alcanzar el fin supremo de mi vida”— a esta convicción se le llama fe. Escuchar acerca de las excelencias del *yoga* hace surgir una fe (*sraddha*) así. La *Smriti* describe esa excelencia del siguiente modo:

“El *yogui* es más grande que los ascetas, incluso más grande que los hombres de Conocimiento¹⁸². También es más grande que los hombres de acción. Por tanto, ¡Oh Arjuna!, sé un *yogui*.”

“El *yoga* es el medio de alcanzar el mundo más elevado (el mundo del Sí Mismo), y por ello es superior a las austeridades y a los rituales”. “El *yoga* es superior incluso al Conocimiento pues es la causa inmediata del Conocimiento, y también la causa de que la mente llegue a un estado de pacificación”.

Cuando la fe en ideas como estas se consolida, surge en la mente un tipo peculiar de “energía” en forma de “por todos los

¹⁸² Como indica Madhusudana Sarasvati en su comentario a este verso, esta superioridad respecto al «hombre de Conocimiento» se refiere a aquellos de éstos últimos que poseen un Conocimiento indirecto (*aparoksha*) de *Brahman*, y a aquellos que, aun gozando de la experiencia directa de la Realidad, no han llegado a ser *Jivanmuktas* debido a la carencia de perfección en cuanto a la «aniquilación de la mente» y a la «supresión de los *Vasanas* o tendencias latentes». Es por esto por lo que se dice que el practicante del *yoga* que ha alcanzado la perfección de estas dos cosas es superior.” (MADHUSUDANA SARASVATI. “*Bhagavad Gita with the annotation Gudhartha-Dipika*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

medios yo llevaré a cabo el *yoga*”. A partir de esta energía viene el “recuerdo” de todos los medios yóguicos para después ponerlos en práctica. Una vez que el *Samadhi* ha sido inducido adecuadamente tras este “recuerdo”, y se ha realizado la luz del Sí Mismo, entonces la mente se esclarece y surge esa “discriminación” de lo Real. La contemplación o *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) es precedido por esta discriminación, y tiene a ésta como causa. Esto es lo que ocurre en el caso de los “otros” que se citan en el aforismo citado anteriormente, es decir, en el caso de aquel orden de seres que son inferiores a los dioses, como es el caso de los seres humanos. Esta “discriminación de lo Real” se formula de este modo:

“Allí el Conocimiento se llama «lleno de verdad» (*rtambharaprajña*).”

“Verdad” significa aquí el conocimiento correcto de las cosas tal cual son; y aquello que proporciona un conocimiento tal esta “lleno de verdad”. “Allí” quiere decir la luz del Sí Mismo provocada por la agudeza del *Samadhi*. Esta plenitud de Verdad se describe más adelante diciendo:

“El Conocimiento que se obtiene a partir del testimonio de las Escrituras y de la inferencia es acerca de los objetos comunes. El del *Samadhi* que se acaba de mencionar es de un orden muy superior, siendo capaz de penetrar allí donde la inferencia y el testimonio de las Escrituras no pueden llegar.”

Los que no son *yoguis* no pueden percibir una cosa muy sutil, oculta, o situada en un lugar muy distante. Esas cosas llegan al conocimiento de los que no son *yoguis* a través de la inferencia y del testimonio de las Escrituras. El conocimiento obtenido por la inferencia o a través del testimonio tiene que ver únicamente con la naturaleza general de las cosas, pero el alcance de esta percepción yóguica llega al de su naturaleza particular; de ahí que se diga que está “lleno de verdad”. El hecho de que esta percepción particular del yogui sea un medio hacia el *Samadhi*

supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*), se prueba al mostrar su utilidad de cara a dicho estado:

“La impresión resultante de este *Samadhi* bloquea todas las demás impresiones.”

Una vez descritos los medios exteriores hacia la contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*), Patanjali describe el esfuerzo a realizar para contener incluso esto:

“Por medio de la contención incluso de esto (de la impresión que obstruye todas las demás impresiones mentales) –estando todo ya dominado– viene el *Samadhi* sin semilla (*Nirbija/Asamprajñata Samadhi*).”

Este *Samadhi* es similar al sueño profundo, y es posible experimentarlo por medio de aquella porción de la consciencia que es el “Testigo” (*sakshi*). No obstante, el hecho de que entre ambos estados exista una similitud por haber ausencia de modificaciones mentales no debe hacernos suponer que este *Samadhi* no sea otra cosa que solo sueño, pues estos dos estados difieren entre sí en cuanto a la existencia versus no-existencia potencial de la mente.

Esto lo ha descrito el Acharya Gaudapada del siguiente modo:

“El estado de la mente bien controlada del iluminado que está en *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) es distinto del sueño; no es para nada parecido. En el estado de sueño la mente es absorbida, sin embargo en este estado de detención no es absorbida, sino que en sí misma es todo *Brahman*, plena Luz de Conocimiento.”¹⁸³

Y también de este modo:

¹⁸³ Ver: MARTIN, Consuelo. “*Consciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica Advaita. Mandukya Upanishad*”. 3.34-35. Estudio preliminar y traducción Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1998.

“La ausencia de cognición de la dualidad es común al estado de *Prajña* (sueño profundo sin ensueños) y al de *Turiya* (el cuarto estado), pero el primero tiene en él la semilla del sueño, mientras que el segundo no.”

“Los dos primeros estados –*Visva* y *Taijasa*–¹⁸⁴ están asociados respectivamente con la ensoñación (diurna) y con el sueño con ensueños. *Prajña* lo está con el sueño profundo (sin ensueños). Los Conocedores de *Brahman*, estando en *Turiya*, no ven ni sueños ni ensoñaciones.”

“La ensoñación es la cognición errónea, y el sueño profundo es la ignorancia de la Verdad o la ausencia de cognición de la Realidad. Cuando se destruye la percepción errónea propia de estos dos estados, se realiza *Turiya*.”

En estas slokas la expresión “los dos primeros” se refiere al estado de “vigilia” (*Visva*) y al de “sueño con ensueños” (*Taijasa*). La “cognición errónea” o pervertida se refiere a la aparente dualidad percibida en la Realidad no dual. Esta “cognición errónea” está presente tanto en el estado de vigilia (*Visva*) como en el de sueño con ensueños (*Taijasa*), y se le llama “ensoñación”. A la ignorancia o no aprehensión de la verdad se le llama “sueño”, y está presente tanto en el estado de vigilia (*Visva*), como en el de sueño con ensueños (*Taijasa*) y en el de sueño profundo (*Prajña*). Una vez se pone fin al falso Conocimiento (“ensoñación” y “sueño”) a través del Conocimiento (*Vidya*), es fácil realizar el cuarto estado o estado de no-dualidad (*Advaita*).¹⁸⁵

Objeción:

¹⁸⁴ *Visva* es el ego (*Jiva*) en estado de vigilia, y *Taijasa* el ego en el estado de sueño con ensueños.

¹⁸⁵ Ver: MARTIN, Consuelo. “*Consciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica Advaita. Mandukya Upanishad*”, 1.16. Estudio preliminar y traducción Consuelo Martin. Madrid: Trotta, 1998.

Aceptemos que hay diferencias tan grandes entre el sueño profundo y la contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*). Aquel que quiere realizar la Verdad necesita de este *Samadhi* como medio de realización, pero aquel que ya ha realizado la Verdad ya no lo necesitaría para alcanzar la “liberación en vida” o *Jivanmukti*, pues las esclavitudes debidas a las aflicciones generadas por la atracción, la repulsión, etc. son fáciles de eliminar incluso por medio del sueño.

Respuesta:

No es así. ¿Quieres decir que el sueño que sobreviene ocasionalmente y de por sí todos los días sería el que destruyese la esclavitud?, ¿o te refieres a una forma de “sueño” que duraría siempre y que sería el resultado del estudio y de la discriminación? En el primer caso ¿cuál sería entonces la esclavitud destruida? ¿la que se da mientras dura ese sueño, o acaso también cualquier otra esclavitud? La primera alternativa (mientras dura el sueño) no es posible, pues no es aplicable a una persona que ya está realizada. Incluso los idiotas no experimentan esclavitud en forma de sufrimiento mental mientras están durmiendo; si no fuera así, entonces habría que admitir que también es necesario llevar a cabo un esfuerzo para lograrlo. La segunda alternativa (se destruye cualquier otra esclavitud) es un tanto absurda, pues el sueño que sobreviene en un determinado momento no puede de hecho suprimir la esclavitud que tiene lugar en otro momento diferente. Si no fuera así, entonces todos los idiotas podrían liberarse fácilmente del sufrimiento mental sobrevenido en el estado de vigilia y en el de sueño con ensueños. Y respecto a la alternativa de un “sueño que dure siempre”, es imposible que el estudio y la discriminación sea capaz de inducir un sueño de este tipo, pues el sueño lo induce la completa suspensión de toda actividad mental. Queda por tanto meridianamente claro que incluso aquellos que han Realizado la Verdad han de recurrir a la contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) a fin de acabar con el sufrimiento mental.

El primer estadio de esa contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) es la “contención del habla”; al igual que ocurre en vacas y otros animales. El segundo estadio es una cierta “ausencia mental”; como ocurre en los niños, en los idiotas, y similares. El tercer estadio consiste en una “ausencia de sentido de ego”; como ocurre en el estado de agotamiento o sueño semi-consciente. El cuarto estadio es la liberación respecto a toda relación con el “ego cósmico” (*Mahat-Hiranyagarbha*); como ocurre en el estado de sueño profundo. Respecto a estos estadios, se ha dicho lo siguiente:

“Se deberá pacificar la mente gradualmente.”

El medio más seguro para alcanzar esta pacificación es “el intelecto sostenido con gran paciencia”, ya que se requiere la mayor de las paciencias para ejercer el control adecuado sobre el sentido del ego individual y el cósmico, así como sobre la mente, sentidos y demás, todos los cuales tienden de por sí a exteriorizarse por la fuerza. Es como cortar el paso a la fuerte corriente de un río que socava incluso las orillas por donde va pasando. Aquí por “intelecto” (*buddhi*) se ha de entender “por la adecuada discriminación”. Uno deberá pasar al segundo estadio después de haber analizado cuidadosamente por medio de esta discriminación si se ha logrado dominar el primer estadio o no. Si aún no se ha alcanzado plenamente el primer estadio, se deberá intentar una y otra vez discriminando cuidadosamente y en todo momento el desarrollo obtenido. “Fija la mente en el Sí Mismo”: las palabras con las que comienza la segunda parte de dicho verso se refieren al cuarto estadio y a la investigación que allí se debe llevar cabo.

El Acharya Gaudapada dice lo siguiente:

“La mente, distraída por los deseos y los disfrutes, debe ponerse bajo control con los medios apropiados. Igual se debe hacer con la mente que encuentra placer en la inactividad (*laya*), pues el estado de inactividad es tan dañino como el estado de deseos.”

“Retira la mente del disfrute de los deseos recordando que solo engendran sufrimiento. No mires los objetos creados como si fueran reales, y recuerda que todo esto es el *Atman* in-nacido.”¹⁸⁶

“Si la mente se hace inactiva, levántala (de *laya*); si se distrae, tranquilízala. Comprende la naturaleza de la mente cuando contiene la semilla del apego. Cuando la mente ha adquirido la identidad, no la molestes otra vez.”.

“El *yogui* no debe saborear la felicidad que surge del *Samadhi*; debe apartarse también de ello ejerciendo la discriminación. Si después de alcanzar la estabilidad, la mente busca de nuevo los objetos exteriores, se deberá hacerla una con *Atman* con gran esfuerzo.”

“Cuando la mente no cae en el letargo y la distracción, entonces de hecho se convierte en ese *Brahman*, que no tiene características y que no tiene nada que ver con estudios de ningún tipo.”

Letargo, distracción, apego profundo, y uniformidad son cuatro estados mentales. Cuando la mente es controlada y apartada de los objetos, puede caer en el letargo y el sueño debido a sus tendencias adquiridas. En esos momentos debe ser despertada y activada por medio de esfuerzos, o bien apartarla de las causas del sueño. Las causas de dicho letargo son mantenerse despierto excesivamente, la indigestión, las comidas pesadas y la fatiga derivada del esfuerzo físico. Se dice que:

“Se deberá dormir lo necesario, comer lo que pueda ser fácilmente digerible, encontrar un rincón solitario libre de alborotos y de cosas fatigosas, sentarse allí y elevarse fácilmente por encima de todo deseo o prac-

¹⁸⁶ Ver: MARTIN, Consuelo. “*Consciencia y Realidad. Estudio sobre la metafísica Advaita. Mandukya Upanishad*”, 3.46-49. Estudio preliminar y traducción Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1998.

ticar el control de la respiración en la forma en la que uno esté acostumbrado.”

Si tras despertar del letargo, y bajo la influencia de los hábitos de la vida diaria, la mente se distrae con los deseos y los goces, entonces se ha de tomar el control de ella una y otra vez por medio del recuerdo de todos los defectos de los objetos de disfrute –tal y como lo exponen los sabios–, o apartando de la vista todas las cosas y recordando la Unidad (a *Brahman*, del cual se dice que es no-nacido, etc.) en los tratados filosóficos (*Shastras*).

La palabra “identidad” citada antes se refiere al Sí Mismo Supremo o *Brahman*. Tal y como dice la *Smriti*:

“El Señor Supremo que abarca todos los seres es en Sí Mismo Identidad.”

Cuando se ha superado el letargo, la distracción, y la codicia o apego profundo por las cosas, la mente se traslada al estado subyacente de “Identidad” que es *Brahman*. Uno no debe alterar la mente que ha alcanzado el estado de Identidad confundiendo con el de letargo, o con el de codicia, o con el de apego profundo. Se debe aprender a distinguir este estado del de letargo o de codicia por medio de la discriminación inteligente y aguda, y mantener la mente ahí tanto como se pueda. Una vez que la mente está fijada en este estado –la mayor de las felicidades– se realiza la esencia misma de *Brahman*. Esta felicidad se describe así:

“Cuando se vivencia esa plenitud total que está más allá de lo sensorial y solo se puede captar por el intelecto (*buddhi*), la persona se establece en ella y ya no se aparta más de la Realidad.”

Hay también una *Sruti* a este respecto que dice:

“La felicidad de una mente cuyas manchas se limpian por medio de la concentración y que ha entrado en

el Sí Mismo, no se puede describir con palabras. Se capta por el propio órgano interno”.

Objeción:

La *Sruti* y la *Smriti* están ambas de acuerdo en que la felicidad infinita que surge en *Samadhi* es percibida por el intelecto (*buddhi*); pero el Acharya (Gaudapada) al decir “no se debe saborear la felicidad allí...”, prohíbe que sea el intelecto el que la perciba. ¿Cómo se puede conciliar esto con lo que se acaba de decir?

Respuesta:

No hay ninguna dificultad. El maestro no se refiere a la felicidad derivada de la detención de las modificaciones de la mente, sino a esa felicidad que se apega a los momentos de parada¹⁸⁷.

Ocurre como el fresco placer que se siente cuando uno se sumerge en las profundidades del río Ganges a mediodía en verano. Se siente un placer que uno no lo puede expresar en ese momento pero que después, cuando ya se está fuera del agua, se puede describir. O también, como la felicidad que uno siente durante el sueño profundo y que, si bien se experimenta a tra-

¹⁸⁷ Lo que está “prohibido” es el sentirse feliz cuando brota el recuerdo de esa felicidad, lo cual se opone a la concentración. Dice Madhusudana Sarasvati al respecto: “... «disfrutar la felicidad» es la consciencia «yo estoy experimentando esta gran felicidad en *Samadhi*», lo cual es una modificación de la mente que admite la distinción entre sujeto, objeto y experiencia. El yogui no deberá hacerlo, pues al tener una naturaleza emergente (*vyutthana*), se opone al *Samadhi*. Por tanto, uno deberá abandonar la asociación con este tipo de consciencia, esto es, uno deberá contenerla. Pero la experiencia de Felicidad de la propia naturaleza verdadera a través de una mente que carece de modificaciones ha sido expuesta por Gaudapada: «Esa Felicidad Suprema se localiza en el propio Sí Mismo, es quiescente, coexistente con la Liberación, más allá de toda descripción...»” (MADHUSUDANA SARASVATI. “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

vés de la muy sutil transformación de la ignorancia (*Avidya*) y en ese momento no se percibe por medio de una cognición diferenciada del órgano interno —que entonces esta transformado—, sin embargo, al despertarse se puede traer claramente a la vista por medio de la memoria. Es a esto a lo que se refieren la *Sruti* y la *Smriti* respecto a la experiencia que de la felicidad tiene la mente (*chitta*) en el estado de contemplación o *Samadhi*; se trata de una experiencia que carece de transformación mental, y que tiene la forma de una impresión residual muy sutil.

Ese “saboreo de la felicidad” (*asvadanam*) al que se refiere el maestro es esa cognición diferenciada traída por el recuerdo que se da en aquel que ha salido de *Samadhi* y que consiste en la afirmación: “He experimentado esta gran felicidad durante *Samadhi*”. Esto es lo que ha sido prohibido por el Acharya Gaudapada. Y con el fin de dejarlo claro añade:

“... sé intelectualmente libre de todo apego...”

La palabra “intelecto” se refiere aquí al conocimiento formal (*prajña*). Renuncia a todo contacto con este intelecto; esto es lo que se quiere decir con la expresión “sé intelectualmente libre”. O también, este “intelecto” (*prajña*) se puede interpretar como referido al “intelecto sostenido con una gran paciencia” del que se habló al principio. Es por estos medios como uno debería mantenerse libre de este “saboreo” consistente en la experiencia y en la descripción de la Felicidad de *Samadhi*.

Si la mente, estando concentrada en *Samadhi* e inmersa en la Felicidad de *Brahman*, se desestabiliza y sale de ese estado en algún momento por causa del deseo de gozar de dicha Felicidad, o por otras causas como el calor, el frío, el viento, los insectos, etc., entonces se deberá retornar de inmediato a la fijeza del *Samadhi* identificándola de nuevo con el *Brahman* Supremo. El único medio para alcanzar este fin es la constante dedicación a la detención de las modificaciones mentales. Esta identificación se deja clara con las palabras “cuando la mente se eleva por encima del letargo y la distracción... etc.”. Las pala-

bras "...que no tiene características y que no tiene nada que ver con estudios de ningún tipo..." se refieren a la ausencia de avidez y de saboreo. La mente libre del letargo, de las distracciones, de la codicia o apego profundo, y del saboreo de la felicidad, se fija inamoviblemente en *Brahman*.

Teniendo esto a la vista, la Katha Upanishad dice lo siguiente:

"Cuando los cinco instrumentos de conocimiento (los sentidos) se mantienen en calma, y la mente (*manas*) y el intelecto (*buddhi*) cesan, se llega al estado Supremo. Esta posición en la que los sentidos están firmemente controlados se conoce como unión (*yoga*). Se debe mantener ahí una constante vigilancia porque este estado viene y va."

Si se desatiende este *yoga*, surgen las actividades normales de los sentidos, pero si se lleva a cabo correctamente hace que aquellos caigan en la inactividad. Por consiguiente, la definición (la esencia) del *yoga* se formula de esta manera:

"El *yoga* es la sujeción de los contenidos mentales (*chitta*) a fin de que no adopten formas variadas (*Vritti*)."

Cabe decir aquí que como estas transformaciones mentales son interminables, es por tanto imposible suprimirlas. Patanjali define los límites de este modo:

"Hay cinco clases de transformaciones; algunas son dolorosas y otras no lo son."¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Esta clasificación en cinco clases de "transformaciones mentales", de las que se va a hablar a continuación, y que según el sistema del Yoga obstaculizan la realización del Sí Mismo, se pueden sintetizar en: 1) aquellas que se corresponden con un conocimiento correcto (*pramana*), 2) las que implican un conocimiento incorrecto o falta de discriminación (*viparyaya*), 3) las imaginaciones y fantasías (*vikalpa*); se incluyen aquí las conceptualizaciones que continuamente se hacen, como por ejemplo pensar en "la consciencia de *Purusha*" (cuando *Pu*-

Las transformaciones mentales que pertenecen a la vida del “sí mismo inferior” y que adoptan la forma de atracciones, repulsiones y otras distracciones similares, son las llamadas “dolorosas”. Las otras transformaciones distintas de estas, y que pertenecen a la vida del Sí Mismo superior, son las “no dolorosas”. Tanto las “dolorosas” como las “no dolorosas” están incluidas todas dentro de los “cinco tipos de transformaciones”. Si se citan ambas a la vez es con el fin de que los ignorantes no se equivoquen y supongan que las únicas que han de suprimirse son las primeras.

Son seis los aforismos que definen claramente esas “transformaciones mentales” con sus nombres y sus naturalezas:

“Son el conocimiento correcto (*pramana*), el conocimiento incorrecto o error (*viparyaya*), la fantasía o

rusha es en sí consciencia); 4) las que se dan en el sueño profundo (*nidra*), 5) los recuerdos y la memoria en general (*smriti*). Hay incontables impresiones mentales que conforman la barrera que cubre el Sí Mismo verdadero o “centro de la consciencia”, pero todas ellas pueden clasificarse dentro de una o varias de estas cinco clases. Sabiendo esto, se comprende que la aparente serie interminable de pensamientos que continuamente brotan ante la consciencia, en realidad se pueden reducir a estas cinco categorías, con lo que la observación que de ellos se haga durante el proceso de concentración mental resulta menos difícil, y sobre todo menos inalcanzable de lo que a primera vista parece. Estas clases de transformaciones mentales a su vez pueden estar “coloreadas” (*klisha*) o “no coloreadas” (*aklisha*). Las primeras, las “coloreadas”, son aquellos patrones de pensamiento que conllevan alguna de los cinco “obstáculos” o “causas del sufrimiento” (*kleshas*), y que son, sucintamente: 1) *Avidya*: las que implican un olvido espiritual, un ocultamiento de la Realidad, ignorancia; 2) *Asmita*: las que conllevan un sentimiento asociado con la ilusión del ego; 3) *Raga*: las que constituyen apegos y pasiones hacia los objetos; 4) *Dvesha*: las que implican aversión hacia los objetos; 5) *Abhinivesha*: las que conllevan una resistencia a la pérdida de algo, el miedo a la muerte de la propia identidad, deseos de continuidad, apego a la vida. En resumen: el método consiste en la objetivación desde el centro de la consciencia de estas transformaciones mentales y su progresiva “decoloración” o debilitación en fases, de modo que de estar habitualmente activas de forma “inconsciente”, pasan a ser observadas o “separadas”, después atenuadas, y finalmente llevadas a la llamada “fase de semilla”.

conceptualización (*vikalpa*), el sueño (*nidra*), y la memoria (*smriti*).”

“El conocimiento correcto (*pramana*) es la cognición directa, la inferencia, o el testimonio verbal competente.”

“El conocimiento incorrecto, error, o falta de discriminación (*viraryaya*) es la falsa concepción de una cosa cuya forma real no se corresponde con dicha concepción.”

“La fantasía (*vikalpa*) es el concepto traído al ser por medio de meras palabras y que no se corresponde en absoluto con la realidad.”

“El sueño profundo (*nidra*) es esa transformación mental que carece de nada en lo que basarse.”

“La memoria (*smriti*) es no dejar que una cosa se escape.”

La transformación en la “nada” es aquella en la que debido al velo de la oscuridad se da una ausencia de todo tipo de objetos. El sueño (profundo) es de hecho aquella transformación mental que tiene esta “oscuridad” como sujeto. El “no dejar que una cosa se escape” significa la preservación de la continuidad de las impresiones entre una cosa o pensamiento conocido directamente y su recuerdo subsiguiente.

A continuación se exponen los medios para controlar los cinco tipos de transformaciones o procesos mentales:

“Se controlan por medio de la práctica y por el desapego.”

Así como se contiene la veloz corriente de un río y después se deja fluir por los canales que atraviesan el campo, así el flujo de los objetos sensoriales en el río de la mente se contiene por medio del desapego (*vairagya*), y después el flujo mental se calma por medio de la práctica de la contemplación o *Samadhi*.

Aquí cabe plantarse la siguiente duda. Cuando se habla de “práctica” normalmente se entiende llevar a cabo actos como recitar una determinada fórmula sagrada (un *mantra*), meditar (*upasana*) sobre algún dios, y otros medios similares. Todas estas cosas implican algún tipo de acción que cabe repetir, sin embargo esto no es posible en el caso de *Samadhi* pues éste consiste precisamente en la cesación de todas las actividades. ¿Cómo puede ser esto?

Con el fin de aclarar esta duda, dice Patanjali:

“La práctica es el esfuerzo dirigido hacia el estado.”

“El estado” significa la completa firmeza, el estado en el que todas las transformaciones mentales son suprimidas en el momento de la detención. “Esfuerzo” es dirigir la energía mental hacia ello. El continuo volver la mente hacia la firme resolución “yo contendré la mente y desde su tendencia inherente de ir hacia los objetos, la devolveré a su fuente”; éste es el tipo de “práctica” que se quiere indicar aquí.

Pero ¿cómo puede esta práctica, que acaba de comenzar ahora y que por consiguiente no es suficientemente fuerte, vencer las impresiones mentales de exterioridad que son continuas desde tiempo inmemorial o desde “toda la eternidad”? Esta duda se elimina afirmando lo siguiente:

“Llega a establecerse firmemente por medio de prolongados y constantes esfuerzos; con una devoción perfecta.”

La gente habitualmente utiliza argumentos de idiotas y se preguntan cosas como aquella relativa a Manavaka, del cual se cuenta que habiendo ido a estudiar los Vedas, y siendo éstos solo cuatro, algunos se preguntaban “¿cómo es posible que aún no haya regresado después de cuatro días?”. La misma lógica es la que aplican al *yoga*, y piensan que puede cumplirse en

unos cuantos días, meses o años. En contra de esta visión popular, se ha dicho que el *yoga* debe “practicarse durante mucho tiempo”.

La *Smṛiti* dice así:

“Perfeccionándose a través de muchos nacimientos se llega a alcanzar la Meta Suprema.”

Pero incluso si el *yoga* se practica a intervalos durante “mucho tiempo”, las impresiones de ruptura que siguen inmediatamente a las impresiones del Unión se sobrepondrán a estas últimas, y aquello que dice el autor del *Khandanakhandakhadya*¹⁸⁹ será cierto también en este caso: el practicante no tendrá nada sobre lo que mantenerse en pie, y le ocurrirá lo mismo que le ocurre a alguien que da un paso adelante y luego cae hacia atrás, o a alguien que aprendiendo muchas cosas las olvida todas al minuto siguiente. De ahí que esta práctica haya de llevarse a cabo “sin interrupción”. La “devoción” se refiere a la actitud respetuosa de la mente hacia la propia práctica. La falta de devoción hará que ocurra lo que describe Vashista:

“Tanto si se presta atención como si no se presta, si la mente está llena de impresiones mentales acerca de las cosas y su disfrute, el estado será similar al de aquel que escucha un discurso religioso con la mente puesta en algo lejano.”

Falta de “devoción” significa no deshacerse de los cuatro obstáculos del *Samadhi*: letargo, distracción, codicia, y saboreo

¹⁸⁹ El autor de esta obra es Sri Harsha. *Khandana Khanda Khadya* es un texto del más alto nivel estudiado en el Vedanta Advaita. Junto con *Advaitasiddhi* de Sri Madhusudana Sarasvati, y *Chitsuki* de Sri Chitsuka Muni, forma lo que se llama el “Gran Triple Cánon” del Vedanta Advaita o *Bṛihad Prasthāna Traya*. El conocido como “Triple Cánon” Vedanta o *Prasthāna Traya*, lo forman los Brahma Sutras, la Bhagavad Gita, y las Upanishad. El ejemplo al que se refiere el autor y que cita a continuación está incluido en el capítulo primero (*bheda-khandanam*) de *Khandana Khanda Khadya*.

de la felicidad. De ahí que se diga que esta práctica ha de llevarse a cabo “con devoción”. Cuando se practica así, el *Samadhi* llega a ser una “posición firme”, es decir, se confirma de tal manera que ya no se ve perturbado por las impresiones de placer derivadas de los objetos y su posesión o por ninguna impresión de dolor. Esto mismo lo ha descrito el Señor de este modo:

“Aquello que una vez obtenido uno piensa que no hay mayor ganancia, y que estando allí establecido, uno no es movido ni siquiera por la mayor de la tristezas.”

No hay ninguna otra cosa que se pueda obtener que sea superior a este estado. Esto lo ha descrito Vashista en el episodio de Kacha:

“Cierta vez, Kacha, habiendo surgido del estado de *Samadhi* en un lugar solitario, con la mente plena de satisfacción, se dijo a sí mismo con voz lastimosa: ‘¿Qué debo hacer, a dónde debo ir, qué debo tomar, y qué debo rechazar? El Sí Mismo llena todo el universo al igual que las aguas del diluvio cíclico. Dentro, fuera, abajo, arriba, por todas partes, todo es el Sí Mismo, aquí y allí; no hay nada en ninguna parte que no sea el Sí Mismo. No hay nada que pueda ser mi morada, no hay nada que no esté en mí. ¿Qué podría desear cuando la totalidad del mundo es una red de Consciencia universal?’.”

“Las montañas que sostienen el mundo no son sino espuma sobre las aguas de este océano puro y omniabaricante que es *Brahman*; la gran masa luminosa —el sol— no es sino la luz de esta Consciencia; las riquezas de este mundo son solo un espejismo en *Brahman*.”

La inmutabilidad ante la mayor de las desgracias o el mayor de los sufrimientos la ilustra el mismo sabio en el *Samadhi* de Sikhidvaja, que duró tres largos años:

“Chudala, la reina de Sikhidhvaja vio allí al señor de la tierra sumergido en el *Samadhi* supremo, y decidiendo despertar al rey de ese estado, rugió como un león delante del señor repetidas veces asustando a los habitantes del bosque.”

“Viendo que el rey continuaba inamovible una y otra vez ante ese rugido tan estruendoso, la reina se acercó a él y lo zarandeó repetidas veces hasta incluso tirarlo al suelo; aun así, el rey sabio no se despertó a la vida del mundo ordinario.”

Vashista describió lo mismo en el episodio de Prahlada:

“Pensando de este modo, Prahlada, el destructor de valientes enemigos, alcanzó la felicidad suprema en el estado de concentración supraconsciente. Una vez en ese estado de concentración supraconsciente, permaneció inmóvil, y se mantuvo erguido durante cinco mil años como si fuera un cuadro mirando hacia la Unidad.”

“Entonces, el Señor Vishnu le dijo: ‘¡Oh tú, gran alma!, ¡despierta!’, e hizo sonar su concha reverberando por todas las direcciones del espacio. Por medio de ese gran sonido nacido del aliento del Señor Vishnu, el rey de los *Asuras* se fue despertando lentamente.”

Podrían citarse también como ejemplos el *Samadhi* alcanzado por Vitahavya y por otros similares.

*

El desapego (*Vairagya*) es de dos tipos: inferior y superior. La modalidad inferior del desapego posee a su vez cuatro estados de desarrollo; a saber: Prueba (*yatamana*), Separación (*vyatireka*), Aislamiento (*ekendriya*), y Maestría (*vasirara*). En la definición del cuarto estadio, los tres primeros van implícitos:

“La consciencia de haber dominado todo deseo que se da en aquel que no tiene sed por los objetos vistos u oídos; eso es desapego.”

Guirnaldas, madera de sándalo, mujeres, hijos, amigos, tierras, riquezas y cosas similares, son los objetos “vistos”. Los Cielos y otras cosas similares que revelan los Vedas son los objetos “oídos”. Como los deseos por los de un tipo y por los de otro están presentes en todos los casos, los cuatro estadios de los que se ha hablado se distinguen por el grado de viveza de dicho deseo que se va reduciendo por medio de una cuidadosa discriminación.

El estadio de ‘Prueba’ es aquel en el que uno se esfuerza con vistas a entender con la ayuda de libros y maestros lo que es bueno y lo que no es bueno en este mundo. El estadio de ‘Separación’ es el del descubrimiento —por medio de la adecuada discriminación— de cuántos pensamientos malos existentes previamente en la mente se han conseguido eliminar y cuantos subsisten aun. El de ‘Aislamiento’ es aquel estado mental en el que se renuncia al goce de los objetos con la comprensión de que todos ellos —sean objetos ‘vistos’ u ‘oídos’— son deplorables, quedando entonces en la mente solo la añoranza de ellos. La ‘Maestría’ es la cesación de todo tipo de deseo. Este cuádruple desapego es impulsado por los ocho estadios del *yoga*, y constituye el medio más inmediato hacia el *Samadhi* consciente (*Samprajñata Samadhi*). Respecto al *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) constituyen únicamente medios. El desapego (*vairagya*), que es causa inmediata del *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) se describe del siguiente modo:

“El desapego extremo es aquel en el que se renuncia incluso al menor de los deseos dirigido hacia las cualidades (*gunas*). Procede del Conocimiento de la naturaleza real de *Purusha*.”

La práctica constante del *Samadhi* consciente (*Samprajñata Samadhi*) conduce a la discriminación entre *Purusha* y *Pradhana*¹⁹⁰, siendo esta última el estado universal en el que los tres *gunas* se encuentran en estado de equilibrio. Esta discriminación conduce a la realización de *Purusha*. El mayor de los desapegos consiste en la ausencia completa de deseo hacia todos y cada uno de los tres *gunas* y sus efectos, una vez alcanza esta realización.

En el siguiente aforismo Patanjali describe los diversos grados de rapidez en la obtención de *Samadhi* conforme a los diversos grados de desapego:

“Está más cerca de aquellos que son muy diligentes y enérgicos.”

Esta “diligencia y energía” significa aquí desapego. Los yoguis son de tres clases según sea el grado de este “ardor”: los de débil desapego, los de moderado desapego, y los de intenso desapego. Se ha dicho que:

“El éxito de los yoguis difiere en función de si los medios que adoptan son débiles, moderados, o intensos.”

Débil, moderado e intenso se refieren a los grados de ardor de este desapego; y éstos conducen antes al resultado en el orden inverso al que han sido mencionados. Los mejores de los yoguis, como Janaka y Prahlada, pertenecen a la clase de practicantes de intenso ardor, pues ellos pueden arrojarse a sí mismos dentro del estado de *Samadhi* con un solo pensamiento. Uddalaka y otros de menor categoría pertenecen a la clase de practicantes de ardor moderado, pues éstos pueden lograr el estado de *Samadhi* solo después de un considerable periodo de re-

¹⁹⁰ Según la cosmología de la escuela Samkhya (en la que se basa tanto el Yoga como el Vedanta) este *Purusha* es el aspecto “Espíritu” o “Consciencia”, mientras que *Pradhana* es la substancia primordial (*Prakriti*) que está en reposo al tener los tres *gunas* en equilibrio y que se activa con “la mirada de *Purusha*”.

flexión. Lo mismo es de aplicación a otros practicantes. Los yoguis muy ardientes encuentran esa “posición de firmeza” que es el *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*), y no habiendo posibilidad de ruptura, su mente queda disuelta por completo. Es así como en estos yoguis se confirma la destrucción de los *Vasanas* a partir de la disolución de la mente, y quedan establecidos en el estado de *Jivanmukti*. No se debe suponer que la disolución de la mente sea *Videhamukti* —y no *Jivanmukti*—. El siguiente diálogo aclara este punto:

Rama: “Dime ¡Oh sabio! ¿Dónde residen en el yogui las virtudes de la amistad y similares una vez que la mente ha sido disuelta con el surgir de correcta discriminación?”

Vashista: “La disolución de la mente es de dos tipos; con forma y sin forma. En *Jivanmukti* la disolución es con forma, y en *Videhamukti* sin forma. Se llama mente a aquello que hace que los *gunas* de *Prakriti* parezcan propios y de este modo se sienta la felicidad o la desgracia. Así es como te he descrito la naturaleza y existencia de la mente. Escucha a partir de ahora de qué manera puede destruirse. Aquel hombre de firmeza suprema cuyo equilibrio no se ve afectado lo más mínimo por cualquier estado de placer o de dolor, y en el que ningún deseo le afecta más que lo hace el flujo del aliento a los Himalayas; para alguien así, en verdad la mente está muerta y ha partido para siempre. La mente de aquel que nunca se ve afectado por la calamidad, la pobreza, el orgullo, la estupidez, los grandes festejos y cosas similares, en verdad está muerta. Cuando la mente —que no es sino otra palabra para indicar esperanza— está completamente destruida, entonces ¡Oh Ragava!, surge el *satva* lleno de las virtudes de la amistad y demás por las que preguntas. De este modo, la mente del *Jivanmukta* está liberada para siempre de las repetidas

encarnaciones. Esta es la disolución “formal” de la mente, característica del *Jivanmukta*.”

“¡Oh descendiente de los Raghus!, la disolución de la mente ‘sin forma’ es la que tiene lugar en el caso de *Videhamukti*, y solo se da cuando no ya no queda ningún rastro de la mente. Entonces (tras la muerte) el intelecto –a pesar de ser el receptáculo de todas las buenas cualidades– se disuelve para siempre en *Videhamukti*, que es el estado más sagrado y de felicidad más elevada. Las grandes almas liberadas viven en ese estado que está más allá de todo sufrimiento teniendo por cuerpo el *akasa* omniabarcante, sin relación alguna con la materia, completamente uniformes, llenos de felicidad y de gozo, libres de *rajas* y de *tamas*, y no son tocados lo más mínimo por la mente que ha sido disuelta para siempre.”

“El *Jivanmukta* nunca se olvida a sí mismo en ningún estado de placer o de dolor, y puede o no actuar de conformidad con la tendencia de su *Prakriti*.”

Queda por tanto establecido que la “disolución de la mente con forma” es el medio que conduce hacia *Jivanmukti*.

Fin del capítulo sobre la “disolución de la mente”.

*

Capítulo 4

El propósito de Jivanmukti

En los capítulos precedentes se han respondido a tres cuestiones: (1) qué es *Jivanmukti*. (2) en qué autoridad escrituraria se basa, y (3) cuáles son los medios para alcanzarlo. Ahora intentaremos responder a la cuarta cuestión: ¿Qué propósito tiene esta liberación en vida o *Jivanmukti* si se lograra alcanzar?

Afirmamos que los propósitos son cinco:

- (1) La preservación el Conocimiento.
- (2) La práctica de las austeridades religiosas (*tapas*).
- (3) La ausencia de discordia.
- (4) La destrucción del dolor y el sufrimiento.
- (5) La experiencia de la Felicidad Suprema.

Cabe preguntarse qué necesidad hay de proteger el Conocimiento que ya se ha alcanzado a través de los instrumentos adecuados, y siendo así, qué utilidad tiene por tanto *Jivanmukti* de cara a la “preservación de dicho Conocimiento”. La respuesta es que cuando la mente pierde su estado de sereno equilibrio, entonces la duda y el falso conocimiento surgen en ella. Visvamitra ha ilustrado bien esta posibilidad de surgimiento de la duda antes de haber alcanzado el estado de la serena tranquilidad. También Raghava, el cual estaba bien iniciado en el Conocimiento:

“¡Oh Raghava, no hay nada más que debas saber!
¡Oh tú, el mejor de entre los sabios, a través de tu propio intelecto sutil has sabido todo lo que se ha de saber!
Aunque la mente haya sido bien iluminada respecto a

todo aquello que merece la pena saberse, requiere – como en el caso de Suka, el hijo del reverenciado Vyasa– ponerse en el estado de sereno equilibrio.”

Suka tomó primero consciencia él mismo de la Verdad pero, aun así, albergaba dudas. Entonces le preguntó a su padre (Vyasa) acerca de ellas, pero éste solo le enseñó lo que aquel ya sabía. No estando satisfecho con esto se dirigió a Janaka, el cual le repitió lo mismo que le había dicho su padre. Entonces Suka le dijo a Janaka lo siguiente:

“Por medio de la adecuada discriminación llegué a saber esto primero por mí mismo, y cuando le pregunté a mi padre me enseñó exactamente lo mismo.”

“¡Oh tú, el mejor de los Conocedores de la Palabra! Tú también dices lo mismo; lo cual está –una vez más– perfectamente conforme con lo que se encuentra en los libros sobre esta materia. Este mundo, traído al ser por la propia imaginación, desaparece como si fuese reducido a cenizas cuando se suspende la imaginación; en verdad todo es una quimera vacía; esta es la Verdad absoluta. ¡Explicame esto, oh valeroso Señor! Explicame cual es la auténtica verdad sobre este asunto, pues mi mente vaga por el universo y encuentra descanso y paz en tu reverenda presencia.”

Janaka le dijo a Suka:

“La Verdad no es otra que lo que has dicho; la has sabido por ti mismo y la has escuchado de tu padre. Todo esto es un solo *Purusha*, todo es Consciencia ininterrumpida, aparte de ello no hay otra cosa; la esclavitud procede de la propia imaginación, y suspendiendo la imaginación se llega a la Liberación. Así pues, ya has sabido todo lo que debe saberse acerca del glorioso Sí Mismo. Has aprendido a desapegarte de los objetos y a apartar tu vista de la totalidad del mundo

objetivo y dirigirla hacia el Sujeto Real. Tú, con la mente plena, has conseguido todo lo que merece la pena conseguirse; ya no diriges ningún esfuerzo hacia lo objetivo; ¡Oh *Brahman*! ¡Tú estás por siempre liberado! Renuncia a la creencia opuesta que te perturba.”

“Habiendo sido instruido de este modo por Janaka, Suka se hizo silente (*muni*) y descansó en el Sí Mismo, en la Realidad Suprema. Liberado de la tristeza, del temor y del empeño, sin esfuerzo y con las dudas resueltas, Suka se fue a la cima del monte Meru, que es propicia para la práctica de la concentración. Durante diez mil años permaneció allí en el estado de concentración supraconsciente, y entonces se fundió en el Sí Mismo, lo mismo que se extingue una lámpara que se queda sin aceite.”

Por consiguiente, vemos que –como en el caso de Raghava y de Suka– por la falta de paz y tranquilidad adecuadas la duda surge incluso después de haber alcanzado el Conocimiento de la Verdad. Y la duda es un obstáculo para la Liberación, lo mismo que lo es la ignorancia. Por esto es por lo que el Señor ha dicho lo siguiente:

“El ignorante, el que no tiene fe, y el escéptico, perecen. Ni este mundo, ni el mundo del más allá les pertenecen. Aquel que es todo duda no puede encontrar felicidad alguna.”¹⁹¹

La desconfianza, falta de fe, o incredulidad (*ashrada*) es tener una idea opuesta. Sobre esto trataremos más adelante. Si bien la ignorancia y la oposición se interponen en el camino hacia la Liberación, en cambio la duda se interpone ante la Liberación y ante la felicidad, pues la duda siempre se sitúa entre dos extremos opuestos. Cuando hay proclividad hacia los goces

¹⁹¹ ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 4.40. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997.)

mundanos, la mente que busca la Liberación los evita, y cuando hay deseo de Liberación los pensamientos mundanos lo obstaculizan. De ahí que un alma con dudas carezca de toda felicidad, y que el buscador deba por todos los medios resolverlas. A este último es al que se refiere la *Sruti* que dice: “Todas las dudas desaparecen.”¹⁹².

El caso de Nidagha es ilustrativo de falso conocimiento o error.

Rbhu, lleno de compasión, acudió a la casa de Nidagha, y después de iluminarlo de distintas formas volvió a su morada. A pesar de haber sido instruido de este modo, Nidagha, no teniendo fe en lo que había escuchado, acabó convenciéndose de la falsa idea de que la adoración ritual era lo más importante y el fin de toda existencia, y se dedicó a las ceremonias de adoración, tal y como venía haciendo antes. El maestro, preocupado porque su discípulo no se apartase del verdadero propósito de la existencia, volvió lleno de compasión de nuevo a Nidagha y le aconsejó. Incluso así, su falsa convicción no se debilitó. El

¹⁹² El verso completo de esta cita de la Mundaka Upanishad dice: “Cuando ese Sí Mismo –que es a la vez lo alto y lo bajo– se realiza, se desata el nudo del corazón, todas las dudas se resuelven, y todas las acciones propias se disipan”. Shankara añade: “... el nudo del corazón es desatado, es decir el conjunto de tendencias e impresiones derivadas de la ignorancia en forma de deseos que están atadas al intelecto... que existen en el propio corazón, no en el Sí Mismo. Todas las dudas relativas a los objetos de cognición que persisten en los hombres ordinarios hasta la muerte son disipadas como la corriente del río Ganges. Y en el hombre en el que las dudas han sido disipadas, cuya ignorancia ha sido eliminada, las acciones que preceden al surgimiento de la iluminación pero que no han dado resultados en vidas anteriores, así como aquellas acciones que acompañan al surgimiento de la iluminación, son disipadas; pero no ocurre lo mismo con las acciones que produjeron la vida presente (*Prarabdha karma*), pues aquellas ya han comenzado a dar sus frutos. Todo esto ocurre cuando Aquel, el omnisciente y trascendente –que es a la vez *para* (lo alto, como causa), y *apara* (lo bajo, como efecto) – se ve directamente como “Yo soy esto”. La idea es que uno se libera al erradicar las causas del estado en este mundo.” (Mundaka Upanishad, 2.2.8).

maestro lo visitó por tercera vez, y tras las adecuadas explicaciones el discípulo abandonó finalmente su errónea convicción.

La duda y el falso conocimiento, que se dan respectivamente en forma de falta de certeza y de error, impiden que se dé el fruto del Conocimiento de la Realidad. Parashara dice:

“Aun cuando el fuego esté bien encendido, es incapaz de quemar el combustible si su poder se obstruye con la fuerza de determinadas piedras preciosas, de encantamientos, o de hierbas. Aun cuando el fuego del Conocimiento se haya producido y ventilado hasta alcanzar llamas esplendorosas, es incapaz de destruir el pecado y la infelicidad si su poder se neutraliza por la fuerza de las dudas y el falso conocimiento. ¡Oh Suka!, vislumbrar distorsionadamente la Verdad y no captar nada de ella representan lo mismo en el camino del Conocimiento y su resultado”.

Así pues, en aquel cuya mente no está en descanso existe la posibilidad de que, por causa de la duda y del error, el Conocimiento quede sin la fuerza necesaria para dar el fruto adecuado. Por consiguiente, la “preservación del Conocimiento”, es decir, el apartamiento de todo aquello que impide que dé sus frutos, es sin duda algo que queda probado y que es verdaderamente necesario. En el caso de aquel que tiene la mente en paz, o en otras palabras, en aquel cuya mente está tan disuelta como para no hacerle consciente del mundo y del panorama total del mundo objetivo, no hay posibilidad de que se dé la duda o el falso conocimiento. En el Conocedor de *Brahman*, en quien ha desaparecido el mundo de las apariencias, incluso las actividades corporales se mantienen sin su esfuerzo por medio del aliento vital inspirado por el Señor Supremo; de ahí que en la Chandogya Upanishad se diga:

“Él no recuerda lo que otros ven; el aliento vital lo hace todo, al igual que lo hace un animal dedicado a su tarea.”

Aquello que “otros ven” es lo que está más cerca de los ojos de los hombres, es decir, el cuerpo del Liberado; el conocedor de *Brahman* actúa como si fuese completamente ajeno a su cuerpo. Aquellos que están cerca de él ven su cuerpo, mientras que él mismo, al estar vacío de mente, nunca recuerda que le pertenece. “Un animal dedicado a su tarea” se refiere a un caballo o a un buey atado a un vehículo, el cual después de haber sido guiado frecuentemente por el camino por el conductor, lo sigue solo –tanto si es guiado como si no– y lleva el carruaje al lugar de destino. El aliento vital hace algo similar; al estar bajo el control del Señor Supremo cumple con todo lo que es necesario para la vida, tanto si se actúa sobre él mediante un esfuerzo individual como si no. Lo mismo se dice también en la Bhagavad Gita:

“Igual que un borracho no ve si tiene las ropas puestas, si se han caído, o si casualmente las ha perdido, así el que ha cumplido (el *Jivanmukta*), habiendo realizado su naturaleza real, no ve si su cuerpo permanece en un lugar o se va a otro, o si aún está en su cuerpo o lo ha abandonado.”

Vashista también lo dice de este modo:

“Cuando la gente cercana a ellos atrae la atención de los *Jivanmukta* hacia las actividades mundanas, entonces éstos llevan a cabo sus actividades al igual que alguien que se acaba de despertar y conforme a los estados previos de su vida; sin embargo nunca se ven afectados por los actos.”

Puede que se diga que es una contradicción en los términos afirmar que el que está Realizado, por una parte “no ve”, y por otra “lleva a cabo las actividades convencionales”. Sin embargo no hay contradicción alguna, pues ambos estados son posibles si se consideran los diferentes grados de sosiego. Teniendo en vista estos “grados de sosiego” la *Sruti* dice que:

“El más elevado Conocedor de *Brahman* actúa con el fin de jugar con el Sí Mismo, complaciendo al Sí Mismo con el Sí Mismo.”

Estos grados son cuatro en total. Son los conocedores de *Brahman* pertenecientes al primero, segundo, tercero y cuarto grado, lo cuales se corresponden respectivamente con el cuarto, quinto, sexto y séptimo estadios del *yoga*. Estos estadios los describe Vashista del siguiente modo:

“El primer estadio es el de Ardor, el segundo el de Contemplación, el tercero de Atenuación, el cuarto de Pacificación, el quinto de Indiferencia, el sexto el de Olvido, y el séptimo el de Trascendencia. El primer estadio, el de Ardor, es aquel en el que se da un deseo acompañado de un sentido de desapego procedente del arrepentimiento de la propia ignorancia que conduce al estudio de las Escrituras (*Shastras*) y a la búsqueda de la compañía de los sabios. El segundo, el de Contemplación, consiste en un flujo constante de buenos pensamientos nacidos del estudio de las Escrituras (*Shastras*), de la compañía de los sabios, del desapego, y de la dedicación continuada. Cuando por causa del ejercicio del Ardor y de la Contemplación se debilita el apego respecto a los objetos sensoriales, se llega al estadio conocido como de Atenuación. Cuando por medio de la constante dedicación a estos tres estadios, la mente —una vez vaciada de todo aquello que pertenece al mundo objetivo— encuentra completo descanso en la felicidad pura de *satva*, surge entonces el cuarto estadio llamado de Pacificación. El estado que resulta de llevar adelante estos cuatro estadios y en el que —estando vacío de todo contacto con lo objetivo— todo resulta ser el maravilloso *satva*, constituye el estadio llamado de Indiferencia. La ausencia total de visión de todos los objetos —tanto externos como internos— que se produce como consecuencia del logro de los cinco estadios pre-

cedentes, la fusión resultante entre lo objetivo y lo subjetivo, así como el estado en el que se actúa como consecuencia de la llamada de los demás –todo ello– es lo que constituye el sexto estadio llamado de Olvido. Cuando se pasan los seis estadios, y cuando termina todo sentido de separatividad, se alcanza el estado de Realización del Sí Mismo, y a éste es al que se le llama estadio de Trascendencia.”

Los tres primeros estadios descritos aquí (Ardor, Contemplación, Atenuación) son solo medios hacia el Conocimiento, y por consiguiente no están incluidos dentro de lo que es Conocimiento de *Brahman* (*Brahmavidya*) propiamente dicho. Es así en tanto que el sentido de separatividad no está aún disuelto en ellos; de ahí que se les llame “estadios despiertos” o “de vigilia”. Se dice que:

“¡Oh Rama! Estos tres estadios pertenecen al estado de vigilia pues es solo en ese estado en el que el mundo se ve tal cual es, a través del sentido de separatividad.”

Después viene sin duda la Realización directa (*paroksha*) de la unidad del Sí Mismo y *Brahman* (entre *Atman* y *Brahman*) a través de la escucha (*sravana*), la reflexión (*manana*), y meditación (*nidhidhyasana*) sobre el sentido de los grandes textos del Vedanta. Este es el cuarto estadio llamado de Pacificación, y es el resultado de los tres primeros. El que está en el cuarto estadio, y una vez ha obtenido la firme convicción de la esencia real de *Brahman* –la causa material del mundo fenoménico–, realiza claramente la naturaleza ilusoria de todo nombre (*nama*) y forma (*rupa*), que son los que constituyen lo que se conoce como mundo (*Jagat*) imaginado en *Brahman*. Este estadio puede hacerse corresponder con el de sueño (con ensueños), si consideramos que el anterior lo hace con el de vigilia.

Se dice que:

“Una vez que la dualidad ha desaparecido y se ha realizado la Unidad, aquellos que están en el cuarto estadio ven el mundo como si fuera un sueño. Reverencia a ese Hari que aparece ante el yogui como el Ser residual de todo, y cuyo Conocimiento lo disuelve todo excepto a Sí Mismo, como si fuesen nubes otoñales. Una vez llevado de este modo al cuarto estadio, permanece lleno solamente del Ser, y de ninguna otra cosa.”

El asceta que está en este cuarto estadio se dice que es el Conocedor de *Brahman* perteneciente al primer grado. Los tres estadios que comienzan a partir del quinto solo son grados de *Jivanmukti*. Surgen en función de la diferencia en el nivel de paz alcanzado a partir de la práctica constante del *Samadhi* supraconsciente o *Asamprajñata Samadhi*. En el quinto estadio el yogui emerge de la concentración supraconsciente por sí mismo; se le llama “Conocedor superior de *Brahman*”. Del sexto estadio solo emerge cuando otros lo ayudan a hacerlo; entonces se le conoce como “el muy superior Conocedor de *Brahman*”. Se dice que estos dos estadios se corresponden respectivamente con el sueño con ensueños y con el sueño profundo. Se ha dicho que:

“Una vez alcanzado el quinto estado llamado ‘de sueño’, el asceta permanece en la sola consciencia de la Unidad, y toda diferencia queda detenida por completo. Aun cuando persisten las imágenes mentales que se proyectan por sí mismas hacia afuera, él está siempre centrado en el interior de sí mismo, y aparece como si estuviera dormido y cansado de lo exterior. La práctica constante en este estadio conduce gradualmente al asceta al sexto estadio llamado de ‘sueño profundo’. Una vez allí, está libre de todo sentido de ‘mío y tuyo’; no es ni ser ni no-ser; está por encima de toda imaginación mental; permanece más allá de la unidad y de la dualidad. Algunos se apegan a la dualidad, otros a la unidad,

pero pocos conocen al *Brahman* que está más allá de la dualidad y de la unidad: el punto de equilibrio en el que no aparece ninguna de las dos cosas. Él está vacío tanto por dentro como por fuera, al igual que una vasija que permanece vacía en medio del amplio *akasa*; él está lleno por dentro y lleno por fuera, lo mismo que una vasija sumergida en el océano.”

Aquel que ha alcanzado el *Samadhi* supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*) tiene la mente en una situación en la que las impresiones mentales se encuentran en un estado potencial nebuloso; por consiguiente, carece del poder de construir “castillos en el aire” o de crear objetos externos de ningún tipo. Una mente así esta “vacía” interior y exteriormente, como la vasija que reposa en el espacio. Está plenamente llena por dentro y por fuera, como la vasija llena de agua en el fondo del océano, porque está inmersa en la uniforme Unidad de *Brahman*, que es todo pensamiento auto-iluminado y felicidad. El asceta que se encuentra en el séptimo estadio —el de Trascendencia— no sufre rupturas o detenciones de su estado de contemplación o *Samadhi*, ya procedan de él mismo o del deseo de cualquier otro. En la Bhagavad Gita se ha hablado de “...este hábitat mortal... etc.” refiriéndose únicamente al yogui que ha alcanzado este estado. Éste es de hecho el fin de todo *yoga* y de todo libro que trate de *yoga*, esta realización de la supraconsciencia o *Asamprajñata Samadhi*. El yogui que está en este estado es el conocedor de *Brahman* perteneciente al tercer y último grado.

Así pues, la aparente contradicción entre afirmaciones como “el realizado no se preocupa” y “comparten las relaciones tal y como vienen hacia ellos”, y que ha sido la causa de que surgiera esta controversia, queda fácilmente explicada. En resumen, la esencia de todo ello es esta: una vez alcanzados los tres estadios que comienzan cuando se ha alcanzado el quinto, esto es, cuando se ha realizado este *Jivanmukti*, entonces ya no hay posibilidad de duda o de falso Conocimiento debido a la

ausencia de dualidad que allí se da. Así pues, una vez alcanzado así el Conocimiento queda en adelante plenamente preservado y protegido. Esta es la razón de que esta “Preservación del Conocimiento” constituya el primer propósito de *Jivanmukti*.

*

El segundo propósito de *Jivanmukti* es la “práctica de las austeridades religiosas” (*tapas*). Se puede decir que son los estadios del *yoga* los que constituyen esta “práctica de austeridades”, ya que son la causa de exaltación del asceta hasta el estado de los dioses u otros seres superiores. Esto se ejemplifica claramente en el diálogo entre Arjuna y el Señor, o en aquel que se da entre Rama y Vashista:

Dijo Arjuna: “¿Qué le sucede a aquel que, aun teniendo fe, no llega a la perfección en el *yoga* por su poca voluntad y porque su mente esté desviada del camino? Al fallar en los dos caminos, vacilante y confuso en el sendero de *Brahman*, ¿no se perderá acaso cual nube desarraigada?”

Krishna habló así: “Una persona como ésa no llega a la perdición ni en este mundo ni en el más allá, porque el que bien actúa nunca encuentra un mal fin, hijo mío. Quien no alcanza el *yoga* entra en la morada de los justos y permanece allí por largo tiempo hasta que renace en un hogar de personas rectas y prósperas, o en una familia de sabios que siguen el *yoga* de la acción (*karma yoga*). Un nacimiento así es difícil de lograr en este mundo. Entonces vuelve a encontrar la sabiduría que había adquirido en su cuerpo anterior y se esfuerza con mayor intensidad por llegar a la perfección; ¡Oh vástago de la dinastía de los Kuru!”

Sri Rama dijo:

“¡Oh reverendo sabio! ¿Cuál es el fin que encuentra el hombre que ha conseguido el primero, el segundo o el tercer estadio del *yoga* y entonces muere?”

Vashista dijo:

“El hombre que deja su vida y su cuerpo después de haber alcanzado un determinado estadio del *yoga*, destruye su malas acciones anteriores de conformidad con el grado de desarrollo alcanzado en tal estadio. Después, se regocija junto con sus seres queridos en los agradables jardines sobre el monte Meru, en las ciudades de los dioses guardianes de los mundos, en navíos divinos. Cuando ha agotado todas las acciones anteriores –buenas o malas– y ha disfrutado de sus efectos, nace de nuevo en este mundo en el hogar seguro de personas justas, prósperas, y buenas. Allí el yogui retoma pronto el control sobre los tres estadios por la práctica llevada a cabo en la existencia anterior, y entonces se eleva gradualmente a los siguientes estadios superiores del *yoga*.”

Objeción:

Puede que los estadios del *yoga* sean el medio para alcanzar el mundo de los dioses, pero ¿cómo sabemos que esto tenga que ver con las austeridades? ¿Qué tiene que ver la práctica de austeridades (*tapas*) con todo esto?

Respuesta:

La respuesta nos la da la *Sruti*. En la Taittiriya Upanishad se dice:

“Las austeridades exaltan hasta el estado de los dioses; los Rishis llegaron a ser dioses a través de austeridades; eligiendo ese estado lo alcanzaron.”

Y si los tres primeros estadios que preceden al Conocimiento de la Realidad tienen la naturaleza de la austeridad,

¿qué decir entonces de la austeridad de los estadios superiores que siguen al Conocimiento de la Realidad, empezando por el quinto, cuya naturaleza es la contemplación supraconsciente *Asamprajñata Samadhi*)? Por consiguiente, la *Smriti* dice lo siguiente:

“La mayor de las austeridades es centrar en un punto la mente y los sentidos. Esta es la mejor de todas las prácticas religiosas; es la religión más elevada de todas.”

A pesar de que la encarnación futura implícita en el planteamiento de la *Smriti* antes citada no tiene ninguna cabida en el caso del *Jivanmukta*, sin embargo sirve para hacer el bien al mundo:

“... debes cumplir con tu deber para que con tu ejemplo las gentes cumplan con sus deberes y eviten extraviarse.”¹⁹³

El “mundo” al que se insta a hacer el bien de este modo se puede decir que está constituido por tres tipos de hombres en general: el alumno, el devoto, y el neutral.

¹⁹³ Los versos 3.19 y 3. 20 de la Bhagavad Gita dicen así: (19) “Por tanto, cumple siempre y de forma correcta con los deberes que hayan de llevarse a cabo, pues por medio del cumplimiento de los propios deberes sin apego, el hombre alcanza lo más Elevado.” (20) “Así como Janaka y otros tuvieron éxito en alcanzar el Conocimiento a la vez que llevaron a cabo acciones, con seguridad tú también debes cumplir con tu deber para con tu ejemplo hacer que las gentes cumplan con sus deberes y así evitar que se extravíen.” Madhusudana dice en su comentario a este verso: “[...] Incluso si eres un hombre de Conocimiento, tú –cuyo cuerpo ha sido formado como *Kshatriya* por el resultado de las acciones que conducen al nacimiento– eres igual que Janaka y otros adecuado para llevar a cabo tus deberes bajo la influencia del *Prarabdha Karma*, y ello con vistas a hacer que las gentes cumplan con su deberes y evitar que se extravíen. Pero no eres adecuado para abandonar tus deberes, pues tú no has nacido como Brahmin. Esta es la idea. [...]” (MADHUSUDANA SARASVATI. “*Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya*”. Trad. Swami Gambhirananda. Calcuta: Advaita Ashrama, 2013).

El primero es aquel que tiene la fe más elevada en la veracidad del maestro que es un verdadero yogui y que está por siempre centrado en el interior. Es por esto por lo que el alumno capta la verdad que le enseña su maestro con la mayor confianza, y es capaz de alcanzar la paz mental en un espacio muy corto de tiempo. De ahí que la *Sruti* diga:

“Si estas verdades son enseñadas a una persona de mente elevada que tiene la más alta devoción hacia Dios, y hacia su maestro como hacia Dios, entonces brillarán con toda seguridad en su interior.”

La *Smriti* también lo dice así:

“Aquel que tiene fe, auto-control y dedicación intensa, logra el Conocimiento verdadero, y con él alcanza de inmediato a la Paz Suprema.”

El segundo tipo de hombre —el devoto— participa de la austeridad del maestro proporcionándole cobijo, alimento, y cosas similares. A este respecto la *Sruti* dice:

“Los hijos heredan el patrimonio, los amigos sus buenas obras, y sus enemigos sus pecados.”

El tipo de hombre neutral o indiferente puede ser a su vez de dos tipos: creyente o no creyente. El primero imita al yogui e intenta seguir sus pasos. La *Smriti* dice:

“Lo que hace una persona superior sirve de modelo para los demás. Lo que él sostiene con autoridad es seguido por el pueblo.”

Incluso el no creyente se libera de sus pecados por la mera visión de un yogui. A este respecto, se dice lo siguiente:

“Todos los que llegan a estar a la vista de aquel que ha averiguado la Verdad y que ha alcanzado el estado de Realización, son liberados de todos sus pecados.”

Del mismo modo: el *yogui* hace bien a todos los seres. Se dice que:

“Aquel cuya mente ha alcanzado por un momento la quietud mientras se absorbía en la idea de *Brahman* se ha bañado en todas las aguas sagradas, se ha entregado desinteresadamente a la totalidad del mundo, ha llevado a cabo miles de sacrificios, y ha adorado a todos los dioses. Sus antecesores han sido redimidos de la transmigración, y él mismo es adorado en los tres mundos.”

“Aquel cuya mente está fundida en el *Brahman* Supremo —océano infinito de Consciencia y Felicidad— santifica a su familia. Por medio de él se cumple el propósito de la vida de su madre y el mundo es santificado.”

Todas las actividades de un *yogui* —no solo aquellas que están prescritas por las Escrituras, sino también las actividades mundanas— tienen la naturaleza de austeridades religiosas. Los seguidores de la escuela Taittiriya del Krishna Yajurveda, cantan a la gloria del Conocedor en el primer *anuvaka* de su libro (Narayana Upanishad). En la primera parte de ese *anuvaka* se habla de los miembros de un *yogui* como si fueran los componentes de un rito sacrificial:

“Habiendo así llegado su alma a ser Conocedora, es entonces el oficiante de ese sacrificio; su fe es la esposa; su cuerpo es el combustible sagrado; su pecho es el altar sacrificial; sus cabellos son la hierba sacrificial; la mata de pelo en la corona de su cabeza es la mata de hierba sacrificial (*kusa* o *munja*); su corazón es la estaca sacrificial; su deseo es la mantequilla derretida; su actividad mental es la víctima; su austeridad es el fuego sacrificial; su dominio de sí mismo es el verdugo; su renuncia es la dádiva del sacrificio; su habla son las palabras del sacerdote rig-védico; su aliento vital el sa-

cerdote cantor sama-védico; su ojo es el sacerdote yajur-védico; su mente el sacerdote atharva-védico; su oído es el sacerdote que enciende el fuego sacrificial.”

En el texto anterior, las palabras “dádiva del sacrificio” se deben entender como “renuncia”, pues el canto de la Chandokhya dice así:

“Austeridad, dádivas, rectitud, no violencia, y veracidad; estos son los presentes para el sacerdote.”

A la mediación de este *anuvaka*, se identifican todas las actividades del yogui —y hasta sus funciones vitales naturales— con partes del sacrificio del *Jyotistoma*, así como con la parte final de todo sacrificio:

“Su vida es la consagración; aquello de lo que se alimenta es la oblación; lo que bebe es la libación del soma; cualquier cosa con la que se regocije es la observancia; sus movimientos de un lado a otro, su asiento y su incorporación, son el ceremonial; su boca es el fuego consagrado para la recepción de la ofrenda; sus palabras son la ofrenda con fuego; su Conocimiento es el sacrificio (*homa*); cualquier cosa que coma en la tarde y en la mañana es el combustible sagrado; sus comidas de la mañana, mediodía y noche son las tres libaciones del soma; sus días y noches son los sacrificios de *darsa* y *purnamas*; sus quincenas y meses son la observancia de *caturmasya*; sus estaciones son los sacrificios de animales; sus días son los años sacrificiales completos que se conocen como *samvatsara* y *parivatsara*. En verdad, éste es el sacrificio en el que todo se convierte en ofrendas, siendo su muerte la ablución final después del sacrificio.”

La palabra “este” en la frase “...es el sacrificio...” se refiere a todo el periodo vital de un yogui, hecho de los días, las noches, los meses y los años que se citan. En otras palabras, lo

que ello implica es que la totalidad de la vida del *yogui* es un sacrificio en el que él entrega como regalo cualquier cosa que tenga. En la última parte de esta Upanishad se dice que quien venera al *yogui* como personificación de todos los sacrificios, obtiene el fruto –la liberación gradual¹⁹⁴– cuya naturaleza es la identificación con el sol y la luna, es decir, con *Brahman* como efecto y como causa.

“La vida de un *yogui* hasta la vejez y la muerte, es en verdad el sacrificio *Agnihotra*. Aquel que sabiendo esto muere durante el recorrido del sol hacia el norte del ecuador (*uttarayana*), alcanza la gloria de los dioses y se identifica con el sol. Y aquel que muere durante el solsticio de invierno (*dakshinayana*), alcanza la gloria de los manes (*pitris*) y reside en la luna. El conocedor de *Brahman*, que comprende este secreto del sol y de la luna, es maestro de todo; de este modo alcanza la gloria de *Brahman* –en verdad la obtiene–. Así dice la Upanishad.”¹⁹⁵.

Toda la vida de un *yogui* hasta su decadencia y muerte es como un continuo sacrificio *agnihotra* que finaliza con el sacrificio anual. Aquel que venera a un *yogui* con este pensamiento, alcanza la unión –se identifica– con el sol y la luna a través de la fuerza de su resolución llena de fe. Si su fe es menos ferviente, alcanza algún mundo similar al que tiene, y una vez que ha experimentado el favor del sol y de la luna, surge después en el mundo de la Verdad (*Satyaloka*) y adquiere la gloria del *Brahma* de cuádruple rostro. Una vez ha adquirido el Conocimiento

¹⁹⁴ *Krama Mukti*: liberación “por etapas” o liberación gradual tras la muerte. *Krama Mukti* es la liberación progresiva de los devotos tras la muerte, a través de la cual, partiendo de este mundo se dirigen al mundo de *Brahma* (*Brahma Loka*), y allí alcanzan la Liberación. Se trata de un concepto que en términos generales sería equivalente al de “Salvación” contemplado en otras Tradiciones como el Cristianismo o el Islam.

¹⁹⁵ Ver: GUÉNON, René. “*El Hombre y su devenir según el Vedanta*”. Capítulo XXI. Madrid: Sanz y Torres, 2006.)

y la Realización en esa esfera, alcanza la gloria de *Brahman*, que es todo Ser, Conocimiento y Felicidad (*Sat-Chit-Ananda*); en otras palabras: encuentra *Kaivalya*. Las palabras “Así dice la Upanishad” indican la conclusión del argumento en favor de la verdad que se ha revelado y del texto que trata sobre ella.

Así pues, hasta aquí se ha expuesto el segundo propósito de *Jivanmukti*, esto es, la práctica de las “austeridades religiosas” (*tapas*).

*

El tercer propósito de *Jivanmukti* es la ausencia de discordia.

Nadie —sea laico o seguidor de cualquier otro credo— piensa nada en contra del yogui que está centrado en su interior y está desapegado respecto a todas las relaciones externas. Este “pensar en contra de él” puede ser de dos tipos: en forma de riña o disputa, y en forma de censura. Pero ¿cómo puede un hombre mundano entrar en disputa con un *yogui* en el que no se da el enfado, la cólera, etc.? Esto se describe en la *Smriti* de este modo:

“Uno no debe devolver cólera con cólera, y cuando es ofendido se debe responder correctamente; cuando se es insultado se debe soportar pacientemente, y no se debe ofender a nadie.”

Objeción:

Al estado de *Jivanmukti* le precede *Vidvat Sannyasa* o renuncia del que ha alcanzado el Conocimiento; a este estadio le precede el Conocimiento de la Realidad; y a éste, la llamada “renuncia del buscador” o *Vividisa Sannyasa*, el cual es un estado en el que estas virtudes de las que se está hablando —ausencia de cólera y similares— se prescriben como práctica en las *Smriti*. Siendo así, ¿cómo es que entonces se vuelve a hablar de ello a estas alturas?

Respuesta:

Esto es cierto, y es por ello por lo que ni siquiera hay una sombra de cólera o similares en el *Jivanmukta*. Si estas emociones no las encontramos en el estadio de “renuncia del buscador” o *Vividisa Sannyasa*, mucho menos estarán presentes en el estadio de Conocimiento, menos aún en el que ha llegado a la “renuncia del buscador” o *Vidvat Sannyasa*, y en absoluto en el que es un *Jivanmukti*. Por tanto, ningún hombre mundano puede jamás encontrar causa alguna para entrar en disputa con el asceta. Tampoco es posible que se dé el otro tipo de pensamientos adversos (la ofensa o la injuria) pues resulta imposible dirigirlos a ningún individuo en particular, ya que en estos casos el individuo ya no existe. Esto mismo se afirma en la *Smriti*:

“El asceta es precisamente aquel del que nadie sabe ‘si es o no es’, si es ignorante o instruido, si es pícaro o virtuoso...”

Este “si es o no es” se refiere a si es de alta o de baja cuna. ¿En base a qué podría el hombre mundano entrar en disputa con un yogui? ¿Sobre el sentido y significado de los tratados filosóficos? ¿Sobre la vida ascética del yogui? Respecto a la primera cuestión, el yogui nunca se inmiscuye en lo que puedan enseñar otros puntos de vista o doctrinas respecto a la vida, ya que la *Sruti* prescribe lo siguiente:

“Conoce ese Sí Mismo no dual y renuncia a toda otra conversación.”

“No te engañes con las palabras, pues ello no es más que pérdida del aliento.”¹⁹⁶

El yogui no se preocupa de defender los principios “filosóficos” que él sigue frente a los que quieren discutir con él:

¹⁹⁶ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 4.4.21. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002).

“Una vez conocido el *Brahman* Supremo, aparta todos los libros; al igual que se aparta la paja una vez se ha extraído la semilla.”

“No toques los libros; considéralos como si fueran trozos de madera ardiente.”

¿Cómo puede haber deseos de victoria en un yogui que ve como parte de sí mismo incluso a aquellos que discuten con él? Tampoco es posible que los creyentes de cualquiera que sea la escuela a la que pertenezcan (excepto los materialistas), y que tienen fe en la realidad de la Liberación, se sientan ofendidos por el yogui y sus maneras. Pues aunque tanto los seguidores de las escuelas Jaina, Budista, Vaiseshika, Naiyayika, Shaiva, Vaishvanara, Shakta, Samkhya y Yoga, difieran todos respecto a cuál es la naturaleza de la Liberación, sin embargo todos están de acuerdo en la validez de *Yama*, *Niyama* y el resto del *yoga* como medios de Liberación.

Es así como el maestro *yogui* es honrado por todos, universalmente y sin discusión. En relación a esto, Vashista dice lo siguiente:

“¡Oh tú, el mejor de los intelectos! El más inmaculado de los conocimientos entra de forma especial en aquel cuya vida presente es la última, al igual que las finas perlas buscan el mejor bambú. Bondad, tolerancia, amistad, silencio, libertad, conocimiento; todas estas cosas se cobijan en él, al igual que hacen las mujeres en el interior de la casa. Siendo dulce y de conducta abiertamente refinada, todos los hombres lo buscan, al igual que el ciervo busca el sonido dulce del laúd en el bosque.”

“Él es el liberado que, aun cuando esté mentalmente despierto, debido a la suprema quietud mental permanece siempre como si estuviera en una especie de sueño. Es el que siempre buscan los sabios, al igual que la luna llena.”

Y también:

“En él, que es todo paz, confían y se serenán todos los seres –sean crueles o dóciles– como si estuviesen ante su propia madre.”

“El hombre de paz se yergue por encima de todos: los penitentes, los eruditos, los piadosos, incluso los reyes y potentados o los hombres de gran carácter y virtud.”

De este modo se ha demostrado de forma incontestable el tercer propósito de *Jivanmukti*: la ausencia de discordia.

*

Los propósitos cuarto y quinto, es decir, la destrucción del sufrimiento y la obtención de la felicidad, que consisten respectivamente, en el Conocimiento y en la Felicidad Suprema, se describen en el capítulo catorce de *Panchadasi*¹⁹⁷. A continuación se expone un resumen de ello. Dice la *Sruti*:

“Si él conoce su sí mismo como el Sí Mismo, entonces ¿qué podría desear y por qué causa sufriría tras el despertar del cuerpo?”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ver: VIDYARANYA, Swami. “*Panchadasi*”. Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

¹⁹⁸ El comentario de Shankaracharya a esta importante sloka de Brihadaranyaka Upanishad (4.4.12) es el siguiente: “Un ser humano –uno entre miles– conoce el Ser que es su propio ser a la vez que el Ser supremo, y ese Ser que conoce los deseos de todos los seres, habita en el corazón (en el centro de la mente), y está más allá de los atributos. La palabra «si» muestra lo raro que es el Conocimiento del propio Ser. ¿Cómo conocerlo? Como «yo soy esto». El Ser supremo es el Testigo de la percepción de todos los seres, aquel que se ha definido como «Ni esto, ni esto», etc., (del que se dice que) no hay otro que vea, que oiga, que piense o que conozca (más que él); aquel que siempre es el mismo y (sin embargo) está en todos los seres, el que es eterno por naturaleza, puro, iluminado y libre, ¿qué otra cosa deseará como un resultado distinto de su propio Ser? y ¿por qué causa?, ¿por qué o para qué necesita otra persona distinta de sí mismo, si él como el Ser no tiene nada que desear, y no hay nada distinto de él mismo? ¿Por qué causa sufrirá en el despertar del cuerpo al sentirse desviado de su naturaleza, o desgra-

Se dice esto para indicar que todo mal temporal ha sido destruido en el hombre de Conocimiento.

Dice la *Sruti*:

“Él nunca se arrepiente de no haber hecho el bien, de haber errado, de haber pecado, etc.”¹⁹⁹

ciado al seguir las miserias creadas por las limitaciones añadidas, cuando esté absorbido en las aflicciones del cuerpo? Todo esto no es posible para la persona que no ve el Ser y como consecuencia desea cosas diferentes. Se esfuerza al desear algo para él mismo, algo más para su hijo, una tercera cosa para su esposa, y así sucesivamente, girando en la rueda de nacimientos y muertes. Y enferma cuando su cuerpo enferma. Pero todo esto es imposible para aquel que ve todas las cosas como el Ser. Esto es lo que la tradición revelada quiere decir.” (ANÓNIMO. Cap. 4.4.12. En: “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002). “Cuando un hombre ha realizado la identidad de su propio Sí mismo con Eso, ¿qué podrá desear y por qué querría sufrir una vez más los dolores inherentes a la mente y el cuerpo?” (VIDYARANYA, Swami. Cap. 14.5. En: “*Panchadasi*”. Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.)

¹⁹⁹ Shankara comenta este verso de la Taittiriya Upanishad (2.9): “[...] el que capta de la manera ya explicada esa dicha suprema de *Brahman*... es esa dicha suprema de *Brahman* que es el *Atman*... sin pecado, no afligido por los deseos, y que está libre de todo deseo y de la relación entre ‘disfrutador’ y ‘disfrutado’... ese no le tiene miedo a nada pues no hay causa ninguna, ya que no hay un otro aparte de ese conocedor al que haya de temer. Se ha dicho que cuando por ignorancia encontramos la más mínima diferencia, entonces existirá para nosotros el temor... ¿Y cómo es que no le aflige omitir realizar lo bueno o cometer pecado? Cuando se acerca el momento de la muerte, uno se arrepiente pensando: “¿Por qué no hice cosas buenas?” y de modo parecido pensamos: “¿Por qué cometí acciones prohibidas?” y nos afligimos por temor a padecimientos como ser arrojados al Infierno. Pero estas omisiones de hacer lo bueno así como las caídas en pecado no afligen a este hombre como le ocurre al ignorante. ¿Y por qué no afligen al conocedor? Se explica así: el que sabe de este modo considera ambas cosas –lo bueno y lo malo– como causas de pesar y como *Paramatman*; y con este pensamiento se regocija, o sea, fortalece al *Atman*... Este conocedor fortalece su *Atman* considerando que la virtud y el vicio son *Atman*, y los despoja de su naturaleza distintiva merced a la naturaleza de su propio *Atman*. En el caso de aquel que conoce a *Brahman* (la dicha una y sin segundo que se definió antes) la virtud y el vicio se vuelven impotentes al considerarlos su *Atman*, y no le afligen ni llevan a la producción de nuevos nacimientos.”

En este último verso se habla de la total ausencia de ese mérito o demérito religioso que es causa de la conexión de los seres con existencias posteriores. La felicidad que se obtiene es triple: la de haber cumplido todos los deseos, la de haber logrado todo, y la de haber alcanzado el fin Supremo. El segundo aspecto de esta felicidad es a su vez triple: ser el testigo de todo, no verse afectado por el deseo en ningún momento ni en ningún lugar, y ser el sujeto de todos los disfrutes. Aquel que sabe que “Yo soy *Brahman*, el Testigo de todos los seres, desde *Hiranyagarbha* hasta los seres más inferiores”, necesariamente es el Testigo de todo, al igual que es Testigo de su propio ser. Dice la *Sruti*:

“Él goza de todos los deseos con *Brahman*, el Testigo de todo.”

Ver “cumplidos todos los deseos” es no verse afectado por el deseo de los objetos de disfrute que se ven en el mundo, y ello se confirma en que el Conocedor de la Esencia percibe el mal escondido detrás de todas las cosas que el mundo presenta como “buenas”.

De aquí que cuando la *Sruti* habla de los grados de felicidad y de cómo se centuplican a medida que se asciende un grado hasta llegar a *Hiranyagarbha*, se diga:

“... de aquel versado en los Vedas y no afligido por ningún deseo...”

Aquel que es consciente de que su propio Sí Mismo todo lo abarca y en todo está presente en forma de Ser/Realidad, Conocimiento/Inteligencia y Bienaventuranza/Felicidad (*Sat*, *Chit*, *Ananda*), es necesariamente “el que goza de todos los goces”. De aquí que se haya dicho en la *Sruti*:

“Yo soy todo alimento, yo soy todo alimento; yo soy el que come el alimento, yo soy el que come el alimento.”

Lo cual es lo mismo que decir: “aun cuando yo soy el Sí Mismo sin dualidad –aun así– yo soy el que goza y yo soy el objeto de goce”.

Respecto a “haberlo logrado todo”, en la *Smriti* se dice:

“El *yogui* que ha bebido el néctar del Conocimiento hasta la saciedad, y que así se ha absuelto a sí mismo de sus obligaciones, no tiene ninguna otra cosa que hacer; y si le queda algo por hacer, es que aún no está iluminado.”

“El hombre que está unido al Sí Mismo está satisfecho con el Sí Mismo y está contento solo en Sí Mismo; no tiene ninguna obligación que llevar a cabo.”²⁰⁰.

Respecto a “haber alcanzado la meta suprema” se dice en la *Sruti*:

“¡Oh Janaka! Has alcanzado Aquello que está libre de todo temor...” “... por tanto Aquello llegó a ser Todo...”²⁰¹.

Y también así:

“Aquel que conoce a *Brahman*, deviene en verdad *Brahman*.”²⁰².

²⁰⁰ Ver: ANÓNIMO. “*Bhagavad Gita con los comentarios de Shankara*”, 3.17. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 1997).

²⁰¹ Ver: ANÓNIMO. “*La Gran Upanishad del Bosque: Brihadaranyaka Upanishad*”, 1.4.10. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2002).

²⁰² El verso de la Mundaka Upanishad (3.2.9) dice así: “Aquel que conoce a ese supremo *Brahman* deviene en verdad *Brahman*. En su familia, nadie dejará de ser conocedor de *Brahman* (*brahmavit*). Pasa por encima del sufrimiento, de los pecados, y liberado de los nudos del corazón, se vuelve inmortal.” Shankara comenta: “Podría decirse que hay numerosos obstáculos conocidos para el logro del bien y que por lo tanto incluso el conocedor de *Brahman* puede verse impedido por uno u otro pesar, o que otro ser pueda obligarlo a tomar un curso contrario, p.ej. los *devas*, y al morir alcanzar otro destino y no a *Brahman*. Pero esto no puede ser, porque todos los obstáculos ya fue-

Objeción:

Tanto la “destrucción del sufrimiento” como la “obtención de la felicidad” van junto con el Conocimiento, por tanto no se deberían indicar como propósitos de *Jivanmukti*.

Respuesta:

No es así, puesto que lo único que se está planteando aquí es la preservación de estas cosas. Es decir, aunque el Conocimiento se produce antes que *Jivanmukti*, no obstante queda confirmado después; y es a través del Conocimiento como ambas cosas quedan firmemente salvaguardadas.

Objeción:

Cuando los cinco propósitos de *Jivanmukti* quedan debidamente establecidos, se debe admitir que el maestro yogui que está absorto en la contemplación (*Samadhi*) es superior al iluminado que aún está involucrado en actividades mundanas; sin embargo, este punto de vista ha sido refutado en el siguiente diálogo entre Rama y Vashista:

Sri Rama: “¡Oh santo sabio Señor del bien de todos los seres! Dime por favor cual es superior de los dos: ¿aquel que ha despertado de la concentración y que, aun cuando lleve a cabo los actos ordinarios está tranquilo como en *Samadhi*, o aquel

ron eliminados por el Conocimiento. La emancipación solo conoce el obstáculo de la ignorancia y ninguno más, porque es eterna y es ser el *Atman* en sí. Por lo tanto, en el mundo, aquel que conoce a ese supremo *Brahman* en la forma “Yo soy directamente eso”, no toma ningún otro camino. Hasta para los *devas* es imposible interponer obstáculo alguno en su intento por alcanzar *Brahman*, porque él se convierte en el propio *Atman* de todos ellos; por lo tanto, aquel que conoce el *Brahman* se convierte en *Brahman* mismo. Además, en el linaje de este conocedor no nacerá ninguno que no conozca a *Brahman*; durante su vida él supera las angustias causadas por la frustración de sus variados deseos, atraviesa el *karma* conocido como vicio y virtud, y liberado de ‘los nudos del corazón’ (el conjunto de tendencias mentales debidas a la ignorancia y los deseos que se adhieren a la mente), causados por la ignorancia, se vuelve inmortal. Ya se dijo antes ‘el nudo del corazón queda desatado...etc.’ “.

que siempre permanece en concentración en un lugar apartado?”

Vashista: “*Samadhi* es esa calma interior que procede de ver este mundo y los *gunas* que lo crean como no-Sí Mismo. Una vez alcanzada esta apacible paz interior a partir de la convicción ‘yo no tengo ningún contacto con lo objetivo’, el yogui puede permanecer en el mundo o encerrarse a sí mismo en la contemplación. ¡Oh Rama! Ambas cosas son igualmente buenas si el fuego del deseo ha sido enfriado por completo en el interior, pues esta calma interior es el resultado de infinitas austeridades.”

Respuesta:

Estas palabras no deben confundirnos, pues aquí el asunto en cuestión es enfatizar la necesidad de la completa destrucción de los *Vasanas* que implica esa “calma interior”, lo cual no significa que la “disolución de la mente”—que es el estadio siguiente— no sea superior. El propio Vashista amplía más adelante el significado de esta “calma interior” equiparándola con la “destrucción del deseo”:

“Cuando se alcanza la serenidad interior la totalidad del mundo se serena, mientras que para aquellos que están ardiendo interiormente con el deseo el mundo es como un bosque en llamas.”

Objeción:

Sin embargo, en los versos siguientes se ve como el “estar en el mundo” se coloca por encima del “*Samadhi* solitario”:

“Si la mente del yogui que está sentado en *Samadhi* se ve distraída con deseos diversos, dicho esfuerzo no es nada mejor que un actuar locamente. Pero si la mente estuviese serena por completo en medio de un tumulto, incluso ese baile infernal sería igual que el mejor de los *Samadhi*.”

Respuesta:

Esto no es correcto, pues aquí lo que se hace es reconocer la superioridad de *Samadhi* y despreciar el deseo. Estas palabras se pueden explicar del siguiente modo. Aunque el *Samadhi* es superior a las actividades mundanas, si el *Samadhi* se viera afectado por el más mínimo matiz de los *Vasanas*, las actividades mundanas sin *Vasanas* serían por supuesto muy superiores al *Samadhi*. De hecho, en este caso no habría *Samadhi* alguno. Cuando el hombre que está en estado de contemplación (*Samadhi*) y el hombre implicado en actividades mundanas carecen ambos de iluminación y tienen deseos, entonces el estado de contemplación (*Samadhi*) es superior por el hecho de constituir en sí una virtud que conduce a mundos superiores. Cuando ambos están iluminados por el Conocimiento y están por encima de todo *Vasana*, entonces esta contemplación (*Samadhi*) en forma de “disolución de la mente” es mejor, ya que actúa como una poderosa protección del estado de *Jivanmukti*, que es ausencia de todo deseo.

Así pues, como el maestro yogui es superior, queda establecido que no existe impedimento de ningún tipo para que alcance el estado de *Jivanmukti* con sus cinco propósitos.

Aquí termina el cuarto capítulo dedicado al propósito al que sirve la consecución de *Jivanmukti*.

*

Capítulo 5

La renuncia del conocedor (*Vidvat Sannyasa*)

Hasta aquí se ha definido la naturaleza, las evidencias, los medios, y el propósito de la Liberación en Vida o *Jivanmukti*. A continuación definiremos la llamada “renuncia del conocedor” o *Vidvat Sannyasa*, que está al servicio de la consecución de *Jivanmukti*. Esta forma de renuncia se ha descrito extensamente en la *Paramahamsa Upanishad*. Así pues, a continuación iremos citando esta Upanishad y explicándola según proceda.

Al principio de dicha Upanishad se hace la siguiente pregunta en relación a *Vidvat Sannyasa*:

“Entonces Narada, acercándose al Señor le preguntó: ¿Cuál es el camino y cuál es el estado de los yoguis que son paramahamsa?”

No hay nada que preceda a esta pregunta, con lo que la palabra “entonces” parece ser innecesaria. No obstante, no debemos olvidar que la pregunta se refiere a la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*), y que por consiguiente se trata de alguien que ya Conoce la Esencia Real pero que a pesar de ello, viéndose perturbado por distracciones mundanas de todo tipo, busca de forma natural la paz mental por medio de este tipo de renuncia. Por tanto, vemos que la palabra “entonces” implica que antes de tener derecho a plantear esta pregunta ha de haberse adquirido ampliamente el Conocimiento de la Esencia. Aquel que solamente es un asceta que practica el *yoga*, o aquel que solo es un renunciante del grado “*paramahamsa*” (*Vividisa Paramahamsa*) no tienen ninguno de los dos nada que ver con la pregunta planteada. Esto es algo que queda indicado por el

hecho de que en el verso se unen ambas cosas y se pregunta por “los ascetas (*yoguis*) que son *paramahamsas*”.

El mero asceta (*yogui*) que no vislumbra la Esencia²⁰³ se apega a poderes (*siddhis*) como la clarividencia, la levitación, y otros poderes ocultos maravillosos del mismo tipo, y se dedica a utilizar distintos medios –como la concentración y demás– para obtenerlos. De este modo se desvía del verdadero propósito de la existencia. El aforismo que trata sobre esto se ha citado anteriormente:

“Son obstáculos en el camino de *Samadhi*; pero son poderes en el estado mundano.”

Por otro lado, el que “solo es *paramahamsa*”, habiendo obtenido la plena realización de la Esencia por medio de la adecuada discriminación, ve estos poderes como execrables y se complace en la felicidad de la renuncia suprema. Se ha dicho que:

“Estos poderes brillan fuera del Sí Mismo, que es todo Consciencia. El Conocedor no siente la menor curiosidad por este panorama de cambio y de maravillas.”

No obstante, éste último –aunque esté completamente desapegado– ignora (no cumple) las prescripciones y prohibiciones por la abundancia de Conocimiento de *Brahman*. Se ha dicho:

“¿Qué significa prescripción o prohibición para el que camina por el sendero que trasciende los tres *gunas*?”

Por esta razón es por la que los hombres disciplinados y creyentes que tienen fe en las prescripciones y prohibiciones, censuran su conducta diciendo:

²⁰³ Que no ha alcanzado el Conocimiento Último y sin embargo practica las distintas técnicas yóguicas con el fin de obtener poderes sobrenaturales (*siddhis*).

“Con la llegada del ciclo de los conflictos y las luchas²⁰⁴ todo el mundo dirá que es *Brahman*, pero ¡oh Maitreya! nadie lo demostrará con actos, y en realidad solo estarán interesados en los placeres del sexo y del estómago.”

Ahora bien, estos dos defectos no se dan en el que *además* de ser un “asceta” es también un “*Paramahansa*”. La excelencia de alguien así se expone en el siguiente dialogo:

Rama: “¡Oh venerable sabio! ¿Entonces cuáles son las excelencias extraordinarias que se ven en el *Jivan-mukta* de intelecto plenamente puro y firmemente asentado en la Realización del Sí Mismo?”

Vashista: “¡Oh querido! La mente del que es un Conocedor no se apega a ninguna cosa, pues él, estando completamente satisfecho y en paz, descansa por siempre en *Atman*. Son muchos los que poseen poderes ocultos como resultado de poner en práctica hechizos, austeridades y *yoga*, y que llevan a cabo cosas milagrosas como la levitación y demás, pero en verdad ¿qué hay de extraordinario en todo ello? En el Conocedor hay solamente una excelencia que no tiene en común con los ignorantes, y es la ausencia de deseos y la mente pura lograda por medio de la renuncia hacia todo. El único signo del iluminado —del que no porta ninguna otra marca distintiva sobre su persona, y que está perfectamente sosegado por la disolución de la ilusión sin comienzo de la transmigración— es este: la pasión, el odio, la tristeza, el deseo, la avaricia, etc. se van atenuando día a día hasta llegar a ser imperceptibles.”

Así pues, con esta pregunta inicial se propone la investigación del “camino” y del “estado” de aquellos que están libres de los dos defectos mencionados anteriormente. Por “camino” se

²⁰⁴ El llamado *Kali Yuga* en el que actualmente vivimos.

debe entender los aspectos exteriores, como la apariencia, el habla, etc. Y el “estado” se refiere a la paz interior que es consecuencia de la detención de la actividad mental. El Señor de cuatro rostros procede a continuación a contestar la pregunta que se ha planteado. Dicho camino se ensalza con el fin de confirmar la fe del que hace la pregunta, y se dice:

“Este camino del paramahamsa es muy difícil en este mundo; no se trata en absoluto de algo común.”

Es decir, se trata del camino que está ansioso por conocer el que plantea la pregunta. La palabra “este” se refiere al camino que se va a describir a continuación. Consiste en una serie de aspectos relativos a las vestiduras y a otras cuestiones acerca del cuerpo, y es el “camino” principal y absoluto necesario para vivir la vida actual de manera que sea útil por medio de la benevolencia suprema. Este camino es “muy difícil” porque la renuncia llevada a un grado tan extremo no se encuentra en este mundo. Pero esto no significa que este camino sea imposible, y en este sentido el Señor matiza usando las palabras “no se trata en absoluto de algo común.” Aun así, si este camino es tan difícil, parecer inútil esforzarse en seguirlo. Es por esto por lo que la Upanishad continúa mostrando el objeto así como las posibilidades de seguirlo:

“Incluso si solo Uno llega a encontrar el camino, sólo él morará por siempre en el puro Sí Mismo. Él es el Purusha del que se habla en los Vedas. Esto es lo que piensan los sabios.”

En la Bhagavad Gita se dice:

“Entre miles de seres humanos tal vez uno se esfuerza por llegar a la perfección. Y entre los que consiguen ser perfectos quizá uno Me conozca en esencia.”

De acuerdo con el argumento mostrado en este verso de la Bhagavad Gita, ni que decir tiene que cualquier *Paramahamsa* que se pudiera encontrar en cualquier parte es en realidad aquel que “mora por siempre en el puro Sí Mismo”, es decir en *Pa-*

ramatman; pues la *Sruti* describe a *Atman* con las palabras “...el *Atman*, que está por encima de todo pecado...” Las palabras “sólo él” que se usan en la *Sruti* excluyen a aquellos que son meramente ascetas o meramente *Paramahamsas*. Los primeros no conocen “el puro Sí Mismo”, y los segundos, aunque lo conozcan, debido a la ausencia de paz interior son extrovertidos y por ello no moran en *Brahman*. El “*Purusha*” (*Brahman*) del que se habla es el *Purusha* que se muestra en los Vedas. Los “sabios” son las personas bien versadas en aquella ciencia que conduce a la Realización de *Brahman* acompañada de la paz mental. Todos los hombres consideran que el asceta que además es un *Paramahamsa* está en *Brahman*, pero los “sabios”—no satisfechos con esa expresión— lo ven como si fuera *Brahman* mismo. La *Sruti* dice:

“Aquel que permanece centrado por completo en Sí Mismo, renunciando a la percepción o a la no-percepción, no es simplemente un conocedor de *Brahman*, sino *Brahman* mismo.”²⁰⁵

Por consiguiente, no cabe dudar que la forma de renuncia que tratamos no tenga un propósito.

El Señor continua explicando ese estado de “morar siempre en el Sí Mismo”, y de ser el “*Purusha* veda”, respondiendo de esta forma a la pregunta sobre “cuál es el estado”:

“*El gran ser tiene siempre centrada su mente en Mí, y como consecuencia de ello Yo me manifiesto siempre en él.*”

El que es un asceta y *Paramahamsa*, al estar en la cumbre de entre los que tienen derecho a llevar a cabo los ritos y ceremonias védicas, es aquí llamado justamente “gran ser”. Este gran ser (*Mahatma*) mantiene su mente siempre absorta en Mí, pues todas las funciones mentales conectadas con el mundo y con sus relaciones están en su caso completamente suspendidas

²⁰⁵ Ver: VIDYARANYA, Swami. En: “*Panchadasi*”, 4.60-69. Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.

por la “práctica del no apego”. Siendo así, el Señor Prajapati se refiere a sí mismo como el *Brahman* del que se habla en los tratados filosóficos, pues habiendo alcanzado la completa realización, difícilmente podría pensar en *Brahman* como algo distinto de él mismo. Es por esto por lo que se dice “su mente está siempre centrada en Mí.” Y como su mente está centrada de este modo, el Señor dice también que “Él se manifiesta a Sí Mismo en él”—y no en los otros que están atados a la ignorancia, pues éstos están aún bajo el hechizo de *Avidya*—. El Señor tampoco se manifiesta en aquellos iluminados que aun siendo Conocedores de la Esencia no son verdaderos “ascetas” por tener su mente constantemente ocupada en las actividades que tienden hacia las cosas objetivas.

A continuación se describe el “Camino” sobre el que Nārada preguntó al principio:

“Debe renunciar a esposa, hijos, familiares, amigos, y al resto de relaciones; al mechón de pelo en la cabeza, al cordón sagrado y al estudio de los Vedas, a toda ceremonia de adoración; incluso a todo el universo. Deberá limitarse a unos andrajos, un bastón de bambú y unas pequeñas vestiduras, con el simple fin de mantener la vida y el cuerpo juntos de forma natural y de hacer el bien al mundo en general.”

Esto va dirigido a aquel “cabeza de familia” (*grhashta*)²⁰⁶ que —como resultado del *karma* pasado favorable— se dedica al estudio (*śravaṇa*), la reflexión (*manana*) y la meditación (*nidhidhyāsana*) de la Escrituras sagradas (*Śāstras*), sin tomar el

²⁰⁶ Debemos entender este término en el sentido de todo aquel que está inmerso en el mundo y en sus actividades. El “cabeza de familia” al que aquí se refiere es, como ya se ha señalado anteriormente, el estado de vida de todos aquellos que aun siendo “buscadores de la Verdad” por una u otra razón no optan por tomar los votos formales de “renuncia de buscador” (*Vividiśa sannyasa*). En estos casos, aun siguiendo en “el mundo”, el estudio debido de las Escrituras conduce a una forma de renuncia consistente en el progresivo desapego y en la acción desinteresada (renuncia a los resultados de la acción), para finalmente llegar al Conocimiento de la Verdad Suprema.

camino formal de la llamada “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) por causa de las responsabilidades que surgen en torno a él derivadas de las distintas relaciones con madre, padre, y similares, pero que —con todo— encuentra finalmente la Verdad y se hace perfectamente consciente de la Realidad Última. Alguien así se siente distraído por las mil y una formas de actividades temporales y espirituales que demandan continuamente su atención como “cabeza de familia”, y desea de forma natural el descanso en el estado de renuncia característico de la llamada “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*).

Así pues, este verso está dirigido a los que se encuentran en este estado, pues obviamente no hay posibilidad de “esposa, hijos, familiares, amigos, etc.” en el caso de alguien que ha encontrado la Verdad después de haber seguido el camino formal de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) y desea adoptar ahora el camino del de la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*).

Objeción:

¿Pero cómo se lleva a cabo esta forma de “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*)? ¿De igual manera que se prescribe para la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*), es decir, recitando la fórmula *Praisa* después de tomar los votos, o bien se ha de entender que consiste en abstenerse del mundo como si uno huyera de una ciudad infectada o como si uno se arrancara las vestiduras?

La primera alternativa obviamente no es posible, ya que el que ha alcanzado la Realización y conoce la Esencia no puede verse a sí mismo como agente de ninguna acción sea del tipo que sea, y por consiguiente para él no serían aplicables las ceremonias con sus prescripciones y prohibiciones. Como dice la *Smriti*:

“El *yogui* que está satisfecho con el néctar del Conocimiento y de este modo ha cumplido con todas las obligaciones, no

tiene ningún deber que llevar a cabo. Y si tiene alguno, entonces es que aún no está iluminado.”

Por otro lado, la segunda alternativa tampoco cabe, porque la *Sruti* insta al que toma los votos de *sannyasa* al uso de andrajos como vestiduras, del bastón, y de otros signos similares de la orden.

Respuesta:

No hay problema con esto que se plantea, pues este *Vidvat Sannyasa* tiene un doble aspecto, igual que ocurre con lo que se conoce como *Pratipatti karma*.

Nos explicamos.

En el sacrificio llamado *Jyotishthoma*, el oficiante tiene prohibido frotarse el cuerpo directamente con la mano mientras lleva a cabo el rito, y en caso de tener que hacerlo le está prescrito usar el cuerno de un antílope negro. De no hacerlo así se dice que tendrá hijos afectados por la picazón:

“Si el oficiante se rasca con la mano provocará enfermedades de la piel en los niños, y si se riese, sus hijos permanecerán desnudos.”

Y también:

“Deberá rascarse con el cuerno de un antílope negro.”

Ahora bien, como el cuerno del antílope negro no tiene otro propósito que servir a estos efectos durante el rito, una vez completado éste se deberá tirar, pues tampoco es conveniente llevárselo. El Veda describe cómo hay que deshacerse de él:

“Una vez se ha distribuido la ofrenda sacrificial, el oficiante arroja el cuerno de antílope negro dentro del *catvala*.”²⁰⁷

²⁰⁷ Un agujero en la tierra situado cerca del altar.

A este rito se le llama *Pratipatti-Karma*, y tiene un carácter espiritual a la vez que temporal u ordinario. Bien, pues de modo análogo la “renuncia del buscador” (*Vidvat Sannyasa*) tiene también dos aspectos.

No es correcto afirmar que el iluminado que es conocedor de la Esencia esté libre por completo del sentimiento de ser “agente”. Esto es así porque incluso después de haber eliminado para siempre por medio del Conocimiento dicha idea sobreimpuesta sobre el Sí Mismo —que es pura Consciencia—, mientras exista la substancia mental el concepto de “agente” permanece de forma natural en el disfraz de la mente que sufre miles de transformaciones debidas al reflejo de la consciencia.

No se piense que esto que decimos contradice la *Smriti* citada anteriormente: “...satisfecho con el néctar del Conocimiento... etc.”, porque en el caso que tratamos, aun cuando se haya alcanzado el Conocimiento aún no hay “satisfacción” por faltar la paz, y por consiguiente no puede decirse que “todos los deberes se hayan ya cumplido”, pues evidentemente todavía está pendiente el deber de establecer la mente en un perfecto estado de paz y sosiego.

Objeción:

Si el que es un Conocedor obedeciera las prescripciones formales, entonces generaría ese almacén oculto de *karma* —que los Mimansakas llaman *dharma*— y necesariamente quedaría asociado a un nacimiento futuro.

Respuesta:

No tiene por qué ser así, porque una vez que ese “almacén oculto” se ha consumido en algo que es tangible en el presente —esto es, en la eliminación de aquello que se interpone en el camino hacia la paz mental— ya no es necesario colegir un efecto futuro invisible para esta causa invisible. Si no fuese así, entonces el estudio y la escucha (*sravana*), la reflexión (*manana*), y la meditación (*nidhidhyasana*) sobre los *Shastras* —actos que

eliminan los obstáculos que se interponen en el camino de la realización de *Brahman*— conducirían también a un nacimiento futuro. Así pues, al no haber ninguna objeción en cuanto a la obediencia de las prescripciones formales védicas, el “cabeza de familia” que ha alcanzado el Conocimiento puede —al igual que lo hace llegado el momento el buscador de Conocimiento (*Vividisa Sannyasa*)— tomar los votos de renunciante (*Vidvat Sannyasa*) a través de ceremonias formales como la de *Nandi-sraddha*²⁰⁸ y llevar a cabo ayunos, vigiliyas, y otros ritos similares. Aunque este *sraddha* del que estamos hablando no se lleva a cabo antes de aceptar la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*), esta forma de renuncia, al no ser sino otra forma o modalidad más avanzada de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*), debe seguir las mismas reglas que ésta. Se dice que “la forma modificada deber estar conforme con la forma original”. Ocurre aquí igual que en el caso del rito de *Atiratra* y análogos, que no son sino modificaciones del sacrificio del *Agnistoma*, pero en los que se deben respetar todas las obligaciones relativas al rito de *Agnistoma* original. Así pues, incluso esta forma de “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) se debe realizar como las otras formas de renuncia: recitando el *Praisa*, etc., y renunciando a “esposa, hijos,... y al resto” de cosas de las que se habla en este texto.

Las palabras “y al resto” que se añaden detrás de “esposa, hijos, familiares, y amigos”, se refieren a siervos, animales, casas, campos, y en general a todos los demás bienes temporales.

La palabra “y” en la frase “y al estudio de los vedas”, crea una especie de hiato que tiene por objeto indicar que se debe renunciar incluso a aquellas cosas que son útiles de cara a com-

²⁰⁸ En general, esta “ceremonia de alabanza de la fe” está dedicada a los ancestros o *Pitris*. Son diversas las ocasiones en las que se puede llevar a cabo, pero la adopción de los votos de renunciante (*sannyasa*) es la más importante de ellas, ya que según los Vedas este acto conlleva que los antepasados del renunciante vean facilitado su propio camino hacia el Conocimiento y la Liberación final.

prender y poner en práctica el Veda, es decir, a la gramática, la lógica, las epopeyas, los Puranas, y similares. Ni que decir tiene que esta renuncia incluye la poesía, el drama, y toda literatura ligera que únicamente conduce al alivio temporal de la tensión mental ocasionada por la curiosidad artificial y la agitación.

La palabra “toda” en la frase “toda ceremonia de adoración”, se refiere a todo *karma* (toda acción) de cualquier tipo, sean actividades mundanas, actos védicos de carácter obligatorio u ocasional, actos prohibidos, y ritos ejecutados con un motivo egoísta.²⁰⁹

²⁰⁹ Las acciones (*karma*) se dividen en “mundanas” y “escriturarias” (prescritas en los Vedas). Estas últimas se dividen en dos grandes grupos: Mandatos (*Vidhi*) y Prohibiciones (*Nishiddha*). Entre los Mandatos o *Vidhi* se distinguen cuatro grandes grupos: (i) *Nitya Karma*: son acciones prescritas que han de ser ejecutadas periódicamente. Un ejemplo es el *Sandyavandana* o adoración diaria al sol. (ii) *Naimittika Karma*: son actos sagrados que tienen una causa instrumental (*nimita*); que se llevan a cabo en determinadas ocasiones. Es el caso, por ejemplo, de la ceremonia de “asignación de nombre” (*namakarana*) cuando nace un niño. (iii) *Kamy karma*. Son *karmas* que se llevan a cabo con el fin de que se cumpla un determinado deseo. Ejemplo es la oblación del fuego con el fin de tener un hijo (*putrakayeshti*). (iv) *Prayaschitta karma*. Son acciones llevadas a cabo con el fin de eliminar los pecados cometidos en el pasado. *Prayaschitta* significa arrepentimiento. Ejemplo es el *chandrayana karma*, que consiste en reducir la ingesta de alimento progresivamente cada día empezando desde la luna llena y hasta la luna nueva –momento en el que se hace ayuno completo– para después ir incrementando el alimento día a día hasta la nueva luna llena. Las Prohibiciones o *Nishiddha*, se dividen en tres clases: (i) *Nitya karma*. Son actos que nunca se deben realizar, como por ejemplo el asesinato de un *brahmana*. (ii) *Naimittika karma*. Son actos que no se deben realizar en determinados periodos de tiempo. Por ejemplo, no tocar a una mujer cuando tiene la menstruación. (iii) *Kamy Karma*. Son actos que no se deben *desear* en ningún momento, como por ejemplo hacer daño a los demás, despreciar a los ancianos o al gurú, etc.

Pues bien, se dice que el que se encuentra en la fase de “buscador” (*Vividisa*) debe renunciar a llevar a cabo los mandatos del *Kamy karma* (deseos/peticiones), cumplir con los tres tipos de prohibiciones (*Nishiddha*), y llevar a cabo las prescripciones *Nitya* (periódicas), *Naimittika* (ocasionales) y *Prayaschitta* (expiatorias), con actitud mental de devoción, a pesar de que esto vaya en cierto modo contra-

Renunciar a “los hijos” y demás, implica la renuncia a todo bien temporal. La renuncia a “toda ceremonia de adoración” implica la renuncia a toda esperanza de disfrute en el otro mundo —esperanza que actúa como fuerte causa distractora—. Renunciar a “la totalidad del universo” significa renunciar a esa adoración devocional de *Virat*²¹⁰, el cual gobierna sobre la totalidad del universo que es fruto suyo. La palabra “incluso” sugiere el abandono de la devoción a *Hiranyagarbha* —lo cual proporciona dominio sobre el plano de *Sutratman*²¹¹— así como del “estudio” y demás cosas que conducen a la Realización de la Esencia. Debe renunciar a todo aquello que conduce a la felicidad en este mundo o en el siguiente, empezando por la esposa, hijos y demás, y terminando con la devoción a *Hiranyagarbha*. Esto se hace recitando la fórmula *Praisa*. El renunciante deberá entonces conservar solamente los harapos, etc. La palabra “y” delante de la frase “unas pequeñas vestiduras” implica que puede utilizar sandalias y cosas similares. A este respecto hay una *Smriti* que afirma:

“Puede aceptar unos calzones y la vestimenta superior, un manto remendado para protegerse del frío e incluso un par de sandalias; pero no deberá tomar nada más.”

La frase “con el simple fin de mantener la vida y el cuerpo juntos de forma natural” implica mantener cubiertas las partes íntimas con las vestimentas, mantener alejados animales y reptiles venenosos con el bastón de bambú, protegerse del frío con

corriente a las enseñanzas sobre la Unicidad *Atman-Brahman* que haya recibido y llegado a asimilar interiormente. Vemos en el texto que Vidyaranya señala que el “renunciante conocedor” (*Vidvat*) estaría exento —además de los actos ya mencionados para los “buscadores” (*Vividisa*) — también incluso de los mandatos periódicos (*Nitya*), ocasionales (*Naimittika*), y expiatorios (*Prayaschitta*), ni siquiera ya con el componente devocional indicado para los “buscadores”.

²¹⁰ El macrocosmos en su aspecto material grosero.

²¹¹ Ver: VIDYARANYA, Swami. “*Panchadasí*”, 4.4. Trad. intro. y notas, Roberto Mallón Fedriani. Madrid: Sanz y Torres, 2010.)

un manto, y evitar el contacto con los lugares impuros del camino con la ayuda de un par de sandalias.

“Hacer el bien al mundo en general” consiste en posibilitar a las gentes la adquisición de buen *karma*. Es decir, las gentes que por los signos externos del bastón y demás le reconocen pertenecer al estadio más elevado de la vida, le mostrarán el debido respeto por medio de actos tales como el saludo, la donación de limosnas y cosas similares, y con ello adquirirán méritos religiosos. Esto también implica que el *Sannyasin* deberá comportarse conforme a la conducta apropiada al estadio al que pertenece según prescriben los sabios superiores.

Más adelante, con vistas a indicar que el uso de las vestiduras hechas de harapos, etc., no son prescripción necesaria sino solamente conveniente, se dice:

“*Y esto no es necesario...*”

El uso de determinadas prendas y otras características externas, no constituye un precepto esencial para el *Vidvat Paramahansa*, sino que más bien se trata de una recomendación de carácter convencional. Sin embargo, se consideran necesarias para el que ha tomado los votos formales de la “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasi*); en particular el bastón de bambú. La *Smriti* le prohíbe separarse de él:

“Se debe mantener siempre el contacto del cayado con el cuerpo; y el sabio no debe separarse de él a una distancia superior al triple del alcance de una flecha.”

Dice la *Smriti* que la penitencia por el incumplimiento de este precepto es la realización de hasta cien *pranayamas*:

“Deberá ejecutar cien *pranayamas* si se aparta del bastón.”

El texto continúa explicando cuáles son las condiciones de carácter necesario para el *paramahansa*:

“Entonces, ¿qué es lo necesario? Solo esto: el Paramahansa deambula sin bastón, sin mechón de pelo en la cabeza, sin cordón sagrado, sin manto; el Paramahansa va como quiere.”

Así como para el caso del *Paramahansa* que está aún en el estado de “renuncia del buscador” (*Vividisa Sannyasa*) la ausencia del mechón del mechón de pelo en la cabeza y portar el cordón sagrado son condiciones necesarias, así para el que ya está en el estado de *yogui-Paramahansa* lo son la ausencia del bastón y del manto. Si no fuera así, la mente de este asceta se podría distraer con pensamientos relacionados con la obtención o conservación del bastón de bambú y del manto, y nunca encontraría ese estado de unión que consiste en la supresión de las transformaciones del principio pensante. Así pues estas prácticas no serían adecuadas para él, y como dice el adagio: “nadie casa a su hija con un novio para matarlo.”²¹²

Anticipando preguntas del tipo: “En ausencia del manto, etc., ¿cuál será entonces la protección que se tendrá ante las inclemencias como el frío y similares?”. En este sentido, la *Sruti* afirma lo siguiente:

“Ni frío ni calor, ni placer ni dolor, ni honores ni rechazo; él está por encima de los seis estados.”

El asceta que ha suspendido toda actividad mental no conoce el frío; no lo siente. Al igual que un niño que está absorto en el juego no siente frío en una mañana de invierno aun cuando vaya desvestido, tampoco lo percibe el asceta que está absorto en el Sí Mismo Supremo. En el mismo sentido se debe entender el hecho de que no sienta calor en verano o la lluvia sobre su

²¹² Se entenderá que con este adagio lo que se indica es que el uso de estos signos exteriores sería más un obstáculo que una ayuda, y no tendría sentido comenzar a usarlos por razones justificadas de carácter convencional para después verse obligado a desecharlos por las razones que se acaban de señalar.

cuerpo en la estación lluviosa. No siente ni frío ni calor, ni tampoco placer o dolor por estas causas.

La palabra “honores” se refiere al recibimiento cálido y afectuoso que en general muestran los demás ante él. “Rechazo” se refiere a los desaires y recriminaciones que otros le puedan mostrar. El asceta, al no tener en la totalidad del universo otra cosa que a Sí Mismo, no tiene lugar para los “honores” o el “rechazo”. Esta ausencia de valoración tanto de los “honores” como de los “rechazos” ajenos, conlleva también la ausencia de toda preferencia o aversión relativa a amigos, enemigos, etc.

Los “seis estados” de los que se habla son: hambre y sed, pena e ilusión, decadencia y muerte. Estos tres pares pertenecen respectivamente al aliento vital, a la mente, y al cuerpo, y como el asceta es uno con el Sí Mismo, no conoce ninguno de ellos; por tanto no es impropio afirmar que “esté por encima de los seis estados”.

En este punto cabe preguntarse lo siguiente: si bien todo esto puede ser posible en el estado de contemplación (*Samadhi*), no se entiende cómo podría el asceta mantenerse apartado del escándalo, de la reprobación y de situaciones similares en los momentos en los que sale de aquél. A este respecto se ha dicho lo siguiente:

“Él ha renunciado al escándalo, al orgullo, a la rivalidad, al propio ensalzamiento, al deseo, a la auto-afirmación, a la venganza, al placer, al dolor, a la pasión, al enfado, a la avaricia, a la perversidad, a la alegría, a la envidia, al egoísmo, y a cosas similares.”

El “escándalo” o reprobación es la atribución de un mal a alguien por parte de otros. El “orgullo” consiste en el sentimiento de superioridad de uno respecto a los demás. La “rivalidad” o competencia es el deseo de igualar a otros en conocimientos, riquezas, etc. El “propio ensalzamiento” consiste en manifestar ante los demás los propios actos, sean espirituales o

de otro tipo. El “deseo” son ansias de riquezas y de bienes. La “auto-afirmación” consiste en eliminar o intimidar a otros en beneficio propio. La “venganza” es un deseo ardiente por la destrucción de los propios enemigos. El “placer” procede del cumplimiento de algún deseo o de la ocurrencia de algo considerado agradable. El “dolor” es lo opuesto al placer. La “pasión” es el deseo de compañía de las mujeres. El “enfado” es la excitación o sentimiento que se produce cuando se interrumpe la consecución de un deseo. La “avaricia” consiste en la impaciencia por obtener riquezas. La “perversidad” se refiere a la depravación del intelecto que se ve en aquellos que se apegan a cosas malas tomándolas por buenas, y viceversa. La “alegría” es ese sentimiento que refleja el placer mental y que también conduce al incremento de ese placer. La “envidia” es aquello que ve los méritos ajenos bajo la luz contraria. El “egoísmo” es tomar los sentidos corporales y similares como si fueran el verdadero yo. Las palabras “y a cosas similares” se refieren al sentimiento de posesión, de bondad, etc., respecto a los objetos y pertenencias personales.

Así pues, lo que se quiere decir es que el asceta renuncia a las cosas que se han enumerado en el texto así como a sus opuestos, es decir, el ensalzamiento de otros, la humildad, etc. El punto es que, habiéndose desecho de todos los *Vasanas* de la manera prescrita anteriormente, debe renunciar a todas estas cosas y mantenerse por encima de ellas.

El texto continúa respondiendo a la pregunta sobre cómo es posible renunciar a ello mientras aún existe el cuerpo:

“Se ve el propio cuerpo como si estuviera muerto, puesto que ya ha sido separado.”

El cuerpo que al principio le pertenecía, el asceta lo ve ahora como si estuviera muerto. Es así porque ya le ha sido mostrado que ese cuerpo es “otro” que la Consciencia que es su verdadero Sí Mismo. Así como una persona religiosa se mantiene apartada de un cadáver y solamente lo mira a cierta dis-

tancia no sea que al tocarlo pueda contaminarse, así mira el asceta a su propio cuerpo, como apartado de su propio Sí Mismo –que es todo Consciencia–. Y lo hace con sumo cuidado, no sea que cualquier confusión lo lleve a una falsa identificación entre los dos (cuerpo y Sí Mismo).

La razón de que esto sea así –se afirma– es que “ya ha sido separado”. Por medio de las explicaciones del maestro, de las palabras de las Escrituras sagradas, y por propia experiencia, al asceta *Paramahansa* le ha sido mostrado que el cuerpo es distinto del Sí Mismo. Esto implica que las reacciones naturales ante situaciones como la difamación y la censura por parte de otros se pueden detener viendo este cuerpo como si fuese una carcasa completamente vacía de Consciencia.

Ahora bien, aun cuando al ver salir el sol hayamos disipado la confusión que teníamos respecto a la situación de los puntos cardinales, la desorientación puede surgir de nuevo en algún momento futuro. Análogamente, con el surgimiento de las dudas, el error, etc. que crean confusión entre el cuerpo y la Consciencia, puede que situaciones como la de ser difamado y similares generen de nuevo dolor. Teniendo esto presente, se ha dicho que:

“Él está por siempre libre de las causas de la duda, del falso conocimiento, y de la ilusión.”

La “duda” aquí consiste en la incertidumbre respecto a si *Atman* (el Sí Mismo) es o no es agente de la acción y sujeto del sufrimiento. El “falso conocimiento” consiste en creer que el cuerpo es el Sí Mismo. Ambas cosas tienen que ver con el agente. La “ilusión” referida aquí está en relación con los objetos de disfrute; y esta ilusión es múltiple, tal y como se explica en aquel verso de la *Bhagavad Gita* que dice “...renuncia a toda imaginación...” etc.

Segun Patanjali, la causa de esta ilusión –la ignorancia (*Avidya*) – es cuádruple:

“La ignorancia es la visión de lo permanente en lo transitorio, de lo puro en lo impuro, del placer en el dolor, y del Sí Mismo (*Atman*) en lo que no es el Sí Mismo.”

La primera es creer permanentes las montañas, arroyos y cosas similares —que son impermanentes—. La segunda consiste en tomar por puro el cuerpo impuro de la esposa, los hijos y similares. La tercera consiste en considerar que hay felicidad en la ejecución de actividades diversas como la agricultura, el comercio, etc., cuando realmente son dolorosas. La cuarta consiste en tomar el cuerpo de esposa, hijos, y demás —que está subordinado al Sí Mismo y es falso por completo— por el Sí Mismo real, confundiendo la envoltura física o del alimento con el Sí Mismo que está más allá de ello. La causa de todo esto (duda y demás) es la ignorancia (*Avidya*) y las impresiones (*Vasanas*) nacidas de la ignorancia que cubren la esencia de la Unidad de *Brahman*. Esta ignorancia está destruida por completo en el asceta *Paramahansa* gracias al Conocimiento que transmiten los grandes textos sagrados²¹³. Y las impresiones mentales procedentes de dicha ignorancia eliminadas por la práctica del *yoga*.

La confusión respecto a la situación de los puntos cardinales que se ha puesto como ejemplo hace un momento es posible que se repita porque, aunque la causa original haya sido eliminada, las impresiones mentales nacidas de dicha causa no han sido completamente suprimidas. En el caso del asceta *Paramahansa*, al haber sido detenidas estas dos causas de la ilusión, no hay posibilidad de que surja la “duda” y lo que a ésta le acompaña. Por tanto, es por esta imposibilidad de un nuevo surgimiento de la “duda” por lo que se ha afirmado correctamente que el asceta está “constantemente libre” de esas causas. Esta destrucción de las causas es “constante”, es decir, una vez se ha logrado destruir la ignorancia y sus impresiones mentales,

²¹³ Los grandes aforismos o *Mahavakyas*.

nunca puede deshacerse. El texto que sigue trata sobre la causa de que esto último sea así:

“Él yogui Paramahamsa es permanentemente consciente de Ello (el Sí Mismo Supremo).”

La palabra “Ello” se refiere a ese bien conocido *Atman* que es el único objeto de todas las Upanishad. Este asceta está por siempre despierto en la luz de este *Atman* Supremo, pues es únicamente el asceta el que tiene en mente el texto que dice:

“Una vez que el brahmana paciente Lo ha conocido, debe ponerse en armonía con el Sí Mismo y no se debe apartar engañado por las palabras –que son una mera pérdida del aliento–.”

Es así como el asceta se ejercita continuamente en la sabiduría respecto al Sí Mismo Supremo y se deshace de las distracciones mentales por medio de la práctica del *yoga*. De este modo, al ser esta “iluminación” permanente y eterna, se puede decir que la destrucción de la ignorancia y sus impresiones – que deben desaparecer con la luz del Conocimiento– es igualmente permanente y eterna. El Sí Mismo Supremo que se experimenta de este modo, no está en un sitio lejano del sí mismo individual –como lo está el Dios Creador todopoderoso de la escuela Nyaya–. Y con el fin de distinguir este *Atman* Supremo del Dios Creador (*Ishvara*) personal se continúa diciendo:

“El yogui Paramahamsa reside en Eso que es su Sí Mismo.”

Brahman –el objeto de todas las enseñanzas de las Upanishad– no es otro que el propio Sí Mismo. El yogui alcanza a convencerse de esta Verdad, y descansa en paz y armonía. A continuación se describe la forma en la que el yogui alcanza el Conocimiento de *Brahman*:

“Yo solo soy Él –todo paz, inmutabilidad, felicidad y consciencia no dual–. Esa es mi gloria más elevada.”

El asceta alcanza la siguiente convicción: yo soy ese Ser Supremo, todo paz, libre de toda distracción como el enfado y similares; inmutable, al carecer de cualquier acción; por encima de toda distinción entre preferencia y aversión, entre la parte y el todo²¹⁴; una esencia uniforme de Existencia, Consciencia y Felicidad (*Sat, Chit, Ananda*). Este *Brahman* esencial es la verdadera “gloria”, la verdadera forma o naturaleza del yogui. Esto no tiene nada que ver con esa forma que está condicionada por el estado (la creencia) de ser “agente” y “sujeto de disfrute”, pues todo “hacer” y “sufrir” es ilusorio.

Aquí cabe hacerse la siguiente pregunta: si la felicidad es la naturaleza de *Brahman*, y si el Sí Mismo interior no es otra cosa que este *Brahman*, ¿cómo es que no sentimos esta felicidad natural en el estado presente?

A este respecto, los sabios han descrito con un ejemplo cómo se realiza esta felicidad y por qué no se realiza “ahora” – aun cuando el propio sí mismo no sea otra cosa que el *Brahman* Supremo:

“Aun cuando la mantequilla está presente en todos los miembros de la vaca, no le sirve a ésta de alimento. Pero cuando la mantequilla se elabora adecuadamente, se convierte entonces en la mejor de sus medicinas. Del mismo modo, el Señor más elevado y refulgente está presente en todos los seres, pero no les es útil hasta que ha sido Realizado de la forma adecuada con la fuerza de la devoción.”

Aquellos que el yogui *Paramahansa* conoció en su estadio anterior de vida en forma de maestro, de padre, de hermano, y demás; aquellos que siguen los rituales por tener fe en ellos,

²¹⁴ Se dice que *Brahman* carece de los tres tipos de diferencias que se distinguen en la metafísica hindú: extrínsecas (un árbol es distinto de una piedra), específicas (el roble es distinto del álamo), e intrínsecas: (dentro del mismo árbol la flor es distinta de la hoja). Todas estas diferencias están ausentes en *Brahman*.

¿deben acaso desconcertar al asceta si le acusan de heterodoxia por no llevar el mechón de pelo ni el cordón sagrado, por no ejecutar los himnos vespertinos ni los actos de adoración, y por cosas por el estilo? En estos casos el asceta debe buscar la satisfacción en la siguiente certeza:

“Eso es el mechón, Eso es el cordón; la adoración consiste en la destrucción de todo sentido de separatividad a partir del Conocimiento de la sola Unidad del Supremo Atman.”

La palabra “Eso” se refiere al Conocimiento de *Brahman* que se expone en las Upanishad²¹⁵ y que se puede alcanzar a través de ellas. Por sí mismo esto sirve como sustituto de todas las señales exteriores –como el mechón y el cordón sagrado– y de todas las formas exteriores de adoración. Ese Cielo que es resultado prometido de toda adoración y de todas las formas exteriores como el mechón, etc., no está más allá del alcance de *Brahman*, ya que toda felicidad objetiva no es más que una simple partícula de la Felicidad de *Brahman*:

“El resto de los seres solo viven por una partícula de esta felicidad.”

A este respecto, en la *Brahma Upanishad* del *Atharvaveda* se dice lo siguiente:

“Habiendo tonsurado su cabeza junto con el mechón, el Iluminado deberá renunciar al cordón sagrado exterior, y vestir como tal aquello que es el *Brahman* Supremo e inmutable. Es un cordón en tanto que ata, que mantiene unido; y este cordón es sin duda la más elevada de las esencias. Aquel brahmana que ha comprendido qué es este cordón, ha penetrado en el secreto interior de la totalidad de los Vedas. Es el cordón del que penden la totalidad de los fenómenos, al igual que lo hacen muchas joyas atravesadas por un hilo. Este es

²¹⁵ Recordemos el *Mahavakya* “Tú eres Eso” (*Tat tvam asi*).

el cordón que debe portar el asceta que comprende el *yoga* (Unión) y ha visto la Luz. El hombre de conocimiento, estando firmemente asentado en el *yoga* más elevado, deberá desprenderse del cordón objetivo que porta. Aquel que porta en su interior el cordón sagrado en forma de Conocimiento es el verdadero conocedor del cordón en este mundo y el que verdaderamente lo porta. Una vez encontrado ese lugar, nada le contamina, nada le hace impuro; así es el poder de ese cordón de Conocimiento que vive en el interior. Esos son los verdaderos conocedores del cordón sagrado, los verdaderos portadores de la insignia sagrada, los que poseen el Conocimiento del mechón de pelo en la cabeza, los que poseen el Conocimiento que da soporte a su fe, el Conocimiento que les otorga el cordón que autoriza a llevar a cabo sacrificios. El Conocimiento es de hecho el propósito más elevado de su vida, pues el Conocimiento es todo pureza y santidad. Aquel que no posee otro mechón de pelo más que la llama del Conocimiento que sale de él al igual que la llama inflamada de una hoguera, es el verdadero conocedor que porta el mechón que es necesario sobre su cabeza; no aquellos que lucen el pelo siguiendo alguna forma prescrita o estética. Los brahmanas y otros autorizados a llevar a cabo determinados ritos religiosos prescritos en los Vedas solo deberán llevar este cordón, pues esa es la señal verdadera de haber obtenido el derecho a ejecutar dichos ritos. Ese es el que los conocedores de *Brahman* dicen que es el brahmana completo que porta el mechón y el cordón del Conocimiento, y sólo del Conocimiento. Este cordón sacrificial es el lugar más elevado, el escalón supremo. El hombre de conocimiento deberá portar este cordón; él es el verdadero adorador. Esto es lo que afirman los sabios.”

Así pues, queda claro que el asceta posee en sí tanto “el mechón” como el “cordón”, e igualmente los distintos actos de adoración en las tres divisiones del día. El Conocimiento del que se habla en los *Shastras* relativo a la unidad entre *Paramatman* y el *Jivatman* que está presente como sujeto egóico de todos los actos conscientes –Conocimiento que se suscita asimilando el significado del Gran Aforismo– echa abajo por completo ese sentido de separatividad que nace de la ilusión. La recompensa característica de esta demolición así obtenida es la imposibilidad de que dicha ilusión pueda surgir de nuevo. Esta convicción directa sobre la Unidad de “los dos” –*Jivatman* y *Paramatman*– surge en el momento en el que, por así decirlo, “los dos se fusionan el uno en el otro”; y en esto consiste la verdadera “adoración vespertina” que asignan los Vedas al instante en el que el día y la noche se juntan. Siendo así, los devotos cegados por la fe nunca serán capaces de mover al asceta de ninguna manera.

De este modo se responde a la pregunta “¿cuál es el camino?” en el verso que comienza diciendo “Él debería renunciar a esposa, hijos, etc.”

A la pregunta “¿cuál es su estado?” se responde con las palabras “...lo que entonces es necesario... etc.”, y esto se amplía posteriormente con las palabras “Él está constantemente libre de... etc.”

A continuación, el texto procede a resumir y terminar el asunto de este modo:

“Habiendo renunciado a todo deseo está centrado en la Unidad más elevada.”

La cólera, la avaricia y similares surgen del deseo. Una vez que se renuncia al deseo desaparecen todas estas faltas de la mente. Con esta idea, la escuela Vajasaneya de los Vedas afirma:

“Se ha dicho que este *purusha* es todo deseo.”

La mente del yogui, liberada del deseo, descansa ininterrumpidamente en la Unidad.

Anticipando el hecho de que un *yogui* sin bastón pudiera no ser reconocido como *Paramahamsa* por los que han tomado los votos del “buscador” (*Vividisa Sannyasi*) que aún están convencidos de que se debe portar el bastón conforme a las prescripciones escriturarias, la Upanishad dice a continuación lo siguiente:

“Al que porta el verdadero bastón del Conocimiento se le llama ‘portador de un solo bastón’ (ekadandin). El que porta el bastón de madera está atado a la esperanza y al deseo; está vacío de todo Conocimiento verdadero. Aquel que carece de virtudes, de templanza, de Conocimiento, de renuncia, de auto-control y similares acaba en el más terrible de los infiernos llamado Raurava. Aquel que solo vive de dádivas es el pecador que viola el voto del verdadero sannyasin.”

Esta diferencia muestra claramente quién es el verdadero *Paramahamsa*. El “bastón único” que porta el *Paramahamsa* es doble: el bastón del Conocimiento y el bastón de madera. Análogamente el triple bastón del *tridentino* simboliza el habla, la mente y el cuerpo.²¹⁶ Manu nos habla del bastón del habla y demás diciendo lo siguiente:

“La contención del habla, la contención de la mente, la contención de las acciones; aquel que porta estas tres cosas firmemente en su intelecto es el verdadero tridentino. Habiéndose controlado a sí mismo con estas tres cosas en sus relaciones con todos los seres, y habiendo controlado todo deseo y emoción desmedida, encuentra la mayor de las felicidades posibles. Un hombre se hace libre dirigiendo estos tres controles ha-

²¹⁶ *Danda* o bastón significa “soberanía”, “poder”, “control”. Lo que se simboliza con el tridente es el objetivo del *Vividisa sannyasin*: el control completo sobre el habla, sobre la mente y sobre las acciones.

cia todos los seres, después de haber sometido por completo el deseo y la cólera.”

Daksha describe así cuál es su naturaleza:

“Se llama tridentino a aquel que posee el triple control; a aquel que tiene un control constante sobre su habla, mente y acción.”

“A fin de controlar el habla debe guardar silencio; para controlar las acciones debe practicar la indiferencia; y para controlar su mente se prescribe la contención del aliento vital (*pranayama*).”

Hay otra *Smriti* que afirma que para lograr el control sobre las acciones uno debe practicar la frugalidad.

Este triple control característico del tridentino ha de ser cumplido también por el *yogui Paramahamsa*. En este sentido, Pitamaha dice que:

“Según las Escrituras, el estadio de un *yogui Paramahamsa* es el cuarto. Él está en posesión del auto-control y de las observancias religiosas; él es el *tridentino*, la encarnación de Vishnu.”

Por consiguiente, así como a la práctica del silencio etc. se considera “un bastón” (control) por ser causa del control del habla, del mismo modo, el Conocimiento —que es la causa del control de la ignorancia y de sus efectos— es igualmente considerado un “bastón”. Al *Paramahamsa* que porta este “bastón” del Conocimiento es al único que se le considera verdadero *Ekadandin*; el que porta un solo bastón. Puede que alguna vez este “bastón” espiritual huya de la mente por un momento como consecuencia de alguna distracción. De ahí que en ocasiones se afirme que el *Paramahamsa* lleva el bastón físico consigo; la finalidad no es sino mantener vivo el recuerdo y evitar estos trucos de la memoria.

Aquel que no conoce la Verdad esencial de los Vedas y se engaña a sí mismo creyendo que ha alcanzado el objetivo de la existencia por el simple cambio de vestiduras que impone la toma de los votos de *sannyasa*, y que a continuación deambula con un bastón de madera en la mano, acaba viéndose en el más terrible de los infiernos –en Raurava– pues su mente continúa oprimida por una variedad de males. La razón de ello es obvia. Cuando las gentes ven a alguien vestido con el atuendo de *Parmahamsa*, le invitan a comer a casa. Este individuo, al estar deseoso de satisfacer su paladar, no distingue lo que debe tomar de lo que no debe tomar, y de este modo acumula pecados por culpa de su propia ignorancia. Afirmaciones como “la falta que se comete al comer alimentos prohibidos no afecta al *Sannyasi*”, o “deberá pedir limosna a las cuatro castas”, solo se refieren al que es un verdadero hombre de conocimiento. El que estamos considerando ahora es un ignorante y merece por ello el infierno. Debido a esta distinción, Manu prescribe cuál es la regla que deben seguir respecto a las limosnas los renunciantes (*Sannyasi*) que aún son ignorantes:

“El asceta nunca debe asegurarse las limosnas por medio de la predicción de portentos y la interpretación de profecías, o haciendo pronósticos según la astrología, la quiromancia, o la medicina; ni siquiera exponiendo el código moral y las Escrituras.”

“Deberá pedir limosna una vez al día y nunca consentir en conseguir más. Pues aquel que está apegado a demasiadas limosnas se apegará también a los objetos de goce.”

Pero respecto a aquel *Sannyasi* que es un verdadero hombre de conocimiento se dice:

”El *paramahamsa* podrá comer una o dos veces al día –según prefiera– y siempre deberá mantener por todos los medios el flujo del Conocimiento en su interior.”

Siendo así, vemos que hay una diferencia evidente entre el “bastón espiritual” y el “bastón de madera”, y que el primero es superior al segundo. A partir de aquí, se colige claramente que solo el que porta el “bastón espiritual” es el verdadero *Paramahamsa*. Así pues, que el Conocedor porte solamente este bastón espiritual, y no se le dé ninguna importancia especial al bastón de madera... pero entonces surge la pregunta sobre cómo deben ser el resto de comportamientos del *Paramahamsa*. Para aclararlo, el texto prosigue diciendo:

“Con las regiones celestes como atuendo; estando por encima de todo saludo; por encima de toda ceremonia dedicada a los antepasados; más allá de la alabanza o la ofensa; contentándose con lo que venga por azar. Ni pidiendo, ni rechazando; sin fórmulas sagradas (mantra), sin meditación, sin devoción, sin objetos, sin vacío, sin separación, sin unión; sin “yo”, sin “tu”, sin “todo”; incluso sin un lugar de descanso. Nunca deberá tocar el oro ni cosas similares. Nunca deberá mirar al mundo.”

Las “regiones celestes” son para él su atuendo. El texto de la *Smriti* que dice: “... deberá vestirse con un trozo de tela que cubra la región entre el ombligo y las rodillas, y con una segunda pieza como atuendo superior deberá mendigar de casa en casa...”, se refiere al que no es *yogui*. Teniendo presente esta diferencia es por lo que se ha dicho anteriormente que él no es el verdadero *Sannyasin*.

Ocurre lo mismo con lo que se ha dicho en otra *Smriti*: “... deberá saludar a un monje de rango superior de su propia orden, pero nunca a otros...” Esto va dirigido a los que no son ascetas. El *Paramahamsa* no tiene que hacer ningún saludo obligatoriamente, y es a él a quien se dirigen las palabras “él está más allá del saludo”.

Respecto a estar por encima de “toda ceremonia dedicada a los antepasados”, se refiere a la ausencia de toda obligación para el *Paramahamsa* en cuanto a realizar ofrendas y oblacones a

los antepasados en lugares sagrados, y que se llevan a cabo por un exceso de fe ignorante.

La referencia a las “alabanzas y ofensas” que se hizo anteriormente fue para evitar cualquier irritación derivada de las alabanzas u ofensas que procedan de otros, pero aquí se hace para indicar que el *Paramahamsa* no alaba ni ofende a nadie.

La frase “contentándose con lo que venga por azar” indica que no está atado por ningún propósito particular. Estar satisfecho con cualquier cosa que venga por azar significa ausencia de insistencia. En la vida ordinaria, el *yogui Paramahamsa* no debe insistir obstinadamente en nada, ni en ninguna parte.

Respecto a la obligatoriedad de la adoración a los dioses que establece la *Smriti* que dice: “... mendigar, repetir la fórmula sagrada, pureza, baño, meditación, adoración de los dioses; estas cosas han de llevarse a cabo siempre, como si fuesen órdenes dadas por un soberano...”, se trata de cuestiones dirigidas a aquel que aún no es un asceta²¹⁷. En relación con esto, se ha dicho “no pedir, etc.”. La diferencia entre meditación y adoración, radica en que la primera consiste en recordar una vez, y la segunda en recordar siempre. Como el asceta no tiene ningún tipo de interrelación con lo temporal en forma de alabanzas, ofensas y cosas similares, o como no tiene deberes espirituales como la adoración y similares, tampoco tiene ninguna preocupación respecto a discusiones metafísicas sobre del sentido de las palabras de los textos. Por ejemplo, en el asceta *Paramahamsa* no se dan pensamientos del tipo: “Esa forma de consciencia que es el Testigo de todo es el sentido implícito del término ‘Tú’ en el gran aforismo ‘Tú eres Eso’”. El significado

²¹⁷ No perdamos de vista que este que “aún no es un asceta” es todo aquel que aun cuando haya alcanzado el estadio más elevado del renunciante *Vividisa Paramahamsa*, es decir, aquel que incluso habiendo alcanzado el máximo desapego y el Conocimiento de *Brahman*, aún no ha tomado los votos de *Vidvat samnyasa* y por tanto no está enfocado en la eliminación de los *Vasanas* y la detención de la actividad mental con el fin de asentarse firme y permanentemente en *Brahman*.

explícito o aparente del término es esa forma de consciencia que está atrapada en el cuerpo. Sin embargo, éste no es el significado implícito. Según su significado explícito o aparente el término se refiere a otra cosa que a “Eso” que se menciona en la frase. El sentido del “yo” y “lo mío” que está conectado con todos los actos de cualquier individuo forma parte de ese significado explícito asociado con el cuerpo, y es distinto del significado implícito. Cuando la misma idea está referida al cuerpo de cualquier otro, ocasiona el sentido del “tú” y “lo tuyo”. El significado implícito y el explícito del término ‘Tu’ consiste en ambos casos en la Consciencia; todo lo demás, es decir el mundo no consciente, hace referencia a ‘todo’...” Pensamientos como estos y similares jamás pasan por la mente del asceta, pues su mente ha alcanzado la Paz en *Brahman*.

De aquí que se diga que “carezca incluso de lugar de descanso”, pues si consiguiera tener cualquier lugar como residencia permanente –como un monasterio o un sitio similar– se apegaría al sentido de “lo mío” y de “lo tuyo”, y su mente sentiría la fuerza de la distracción en los momentos en los que este objeto “mío” o “tuyo” padeciese o prosperase. Teniendo todo esto a la vista, el Acharya Gaudapada dice lo siguiente:

“El *Sannyasin* iluminado está por encima de la adoración y del saludo; está más allá de la ofrendas a los antepasados; su sitio no es ni fijo ni móvil; siempre está satisfecho con cualquier cosa que traiga el destino.”

Al igual que no debe atarse a ningún lugar, el asceta tampoco debe tener ningún utensilio de plata, oro, o ningún otro tipo de metal; ni para pedir limosna, ni para usarlo en actos de adoración. Yama dice lo mismo de este modo:

“El asceta no deberá tener ningún utensilio, ni de oro ni de hierro; deberá mantenerse alejado de ellos.”

Manu también lo dice:

“Sus recipientes no deberán tener fugas y no deberán estar hechos de metal. Estos recipientes se podrán limpiar con agua, al igual que los recipientes utilizados en el sacrificio del soma. Podrán estar hechos de madera de calabaza silvestre, de barro o de bambú. Estos son los únicos recipientes permitidos al asceta según Manu –el hijo de Prajapati–.”

Baudhayana también lo dice de este modo:

“Deberá alimentarse de hojas recogidas con sus propias manos. Nunca utilizará hojas de un baniano, de una higuera sagrada, o de un karanja.”

“Nunca deberá comer –ni siquiera en momentos de angustia– en un cazo hecho de aleación metálica, ni de oro, plata, cobre, barro cocido, latón o plomo. Los que comen en esas vasijas comen mugre.”

Del mismo modo, no deberá aceptar discípulos. Manu dice:

“Deberá ir completamente solo, con la mente enfocada en el objetivo a conseguir. Cuando el poder espiritual encuentra solo uno al que apegarse, nunca lo abandona, nunca disminuye.”

Medhatithi dice también lo siguiente:

“Residir en un sitio, añorar vasijas, guardar para el futuro, aceptar discípulos, dormir durante el día, y las conversaciones banales; estas seis cosas son las causas de esclavitud para un asceta. Se llama ‘residir’ a permanecer más de un día en un pueblo, y más de cinco en una ciudad en cualquier otro tiempo que no sea la estación lluviosa. El mendicante y aquellos que –como el *bramachari*, etc.– subsisten a base de limosnas, no deberán tener ni siquiera una vasija más de las prescritas, hecha de calabaza o de otras cosas tal y como se ha indicado antes. A esto se le llama ‘añorar vasijas’.

Aceptar un segundo bastón y otras cosas que no sean aquellas que ya se tienen, con el propósito de utilizarlas en el futuro. A esto es a lo que se refiere ‘guardar para el futuro’. Aceptar discípulos, no por compasión, sino por la motivación egoísta de obtener servicios personales, adoración y fama. Esto es lo que se debe entender por ‘aceptación de discípulos’. Al Conocimiento se le llama ‘día’ porque ilumina, y a la ignorancia se le llama ‘noche’. A la negligencia en la práctica del Conocimiento es a lo que se le llama ‘dormir durante el día’. Todas las conversaciones excepto las relativas al Sí Mismo, conversaciones tales como las que tienen que ver con la mendicidad, la adoración de los dioses, la bendición, las cuestiones acerca del camino, etc.. A esto es a lo que se llama ‘conversaciones banales’.”

No solo no deberá llevar gentes con él como discípulos, sino que ni siquiera deberá mirarlas, pues ello crea una esclavitud. Más adelante el texto indica que el asceta no se deberá preocupar por otras cosas que prohíbe la *Smriti*. Éstas las indica Medhatithi de este modo:

“El asceta no deberá tomar estas seis cosas: propiedades mobiliarias, propiedades inmobiliarias, semillas, metales, venenos, ni armas. Deberá mantenerse a distancia de la alquimia, de la gramática, de la astrología, del comercio y similares, –todo ello como si de la esposa de otro se tratara–.”

De este modo se describen todas esas cosas espirituales o temporales que se cruzan en el camino del asceta. A continuación, el texto señala por medio de preguntas y respuestas el mayor de los obstáculos en este camino, e insiste en que se debe evitar.

Si se pregunta: ¿hay algún obstáculo fuerte en el camino?, la respuesta es sí, los hay. Si el asceta mira el oro con deseo se convierte en el asesino de Brahman; si toca el oro con deseo se

convierte en un paulkasa; si toma el oro con deseo se convierte en el asesino de su Sí Mismo. Por consiguiente, el mendicante no deberá mirar, tocar o coger oro con deseo.”

La palabra sánscrita para “obstáculo fuerte” (*abadha*) se compone de un prefijo (*a*) junto a la palabra “obstáculo” (*ba-dha*). Este prefijo añade a la palabra “obstáculo” el sentido de “fuerte”, y ello de acuerdo con la regla de Panini que dice: “la partícula ‘a’ limita o expande el significado”. Un obstáculo que abarca una gran extensión, es por supuesto un “obstáculo fuerte”. Una vez que se ha dicho que hay un “gran obstáculo”, se pone el oro como tal. Si se mira el oro con “interés”, es decir, con el sentimiento de codicia acompañado de un gran deseo, entonces se dice que el mendicante se convierte en “el asesino de *Brahman*”. Al tener la mente concentrada en el oro, se esfuerza continuamente por obtenerlo y preservarlo; y no solo esto, sino que al establecer la realidad de semejante basura se posiciona en contra de la enseñanza vedántica que declara que todas las cosas son pura ilusión. De este modo se consuela a sí mismo con la realidad de su objeto deseado (el oro). Es como si el mendicante matara o destruyera ese *Brahman* cuya verdad prueba y proclaman los *Shastras*. Por eso se dice que es un “asesino de *Brahman*”. La *Smriti* dice lo mismo de este modo:

“Aquel que dice que no hay *Brahman*, aquel que se enfrenta a un conocedor de *Brahman*, y aquel que predica la diferencia entre el sí mismo individual y el Sí Mismo Universal; los tres son asesinos de *Brahman*.”

Si el mendicante toca el oro con interés, comete un pecado y se convierte en un *paulkasa* —un semi-*mleccha*²¹⁸—. El pecado se expone de este modo en la *Smriti*:

“La caída del mendicante es certera para aquel que ha perpetrado estas dos cosas: la caída deliberada del semen y la acumulación de riquezas.”

²¹⁸ *Mleccha*: sin casta, bárbaro, ignorante del sanscrito, extranjero (no ario).

El oro no ha de cogerse con ansias. Si así lo hiciese, entonces el mendicante es como si se convirtiera en el asesino de la Inteligencia Pura que es el Testigo desapegado del cuerpo, los sentidos y demás; pues por la negación del estado de desapego de su propio Sí Mismo, se convence de ser “él” el que goza del oro y de otras riquezas similares. Esta falsa ilusión es la raíz de todo pecado. Dice la *Smṛiti*:

“¿Qué pecado le queda por cometer al ladrón, al individuo que se auto-engaña, que entiende el Sí Mismo de forma contraria a lo que es por naturaleza?”

Además, la *Sruti* dice que el asesino del Sí Mismo va a parar a mundos que carecen de la más mínima felicidad, pero en los que sin embargo abundan muchos tipos de penurias y sufrimientos:

“Aquellos que destruyen el Sí Mismo van tras la muerte a la esfera llamada *asurya* (sin el sol) que está completamente envuelta por la más densa oscuridad.”²¹⁹

La palabra “y” en la frase “y no deberá mirarlo” implica que tampoco deberá escuchar hablar acerca del oro. La frase “no deberá tocar” implica que tampoco deberá hablar del oro. La frase “y no debería coger oro” implica que no deberá comerciar con oro.

En resumen, la substancia del texto acerca del oro es esta: todo lo que tiene que ver con el oro –sea escuchar hablar acerca de él, hablar acerca de sus cualidades, o comerciar con él– conduce a la caída si se hace con ansias e interés; ocurre lo mismo que al mirarlo, tocarlo o cogerlo. Ver, tocar o coger oro con ansias es dañino, por tanto el asceta debe evitarlo. La *Sruti* describe del siguiente modo cual es resultado de la renuncia al oro:

²¹⁹ Ver: ANÓNIMO. Isa Upanishad, 3. En: “*Upanishad: con los comentarios Advaita de Shankara*”. Trad. Consuelo Martín. Madrid: Trotta, 2001.

“En aquel que reside solo en el Sí Mismo, todos los deseos que existen en su mente desaparecen, no es perturbado por el dolor, y está libre del deseo ansioso de placer. Al renunciar a todo apego —en todo lugar, en lo bueno y en lo malo— carece de aversiones y de afecciones, cesa toda actividad de los sentidos, y está centrado en el Sí Mismo.”

Los hijos, la esposa, la casa, las propiedades y cosas similares son objetos de deseo que dependen del “oro” (de las riquezas), por tanto, una vez que se renuncia al oro, los deseos de todo tipo se apartan de la mente y ya no permanecen allí.

Puede que el dolor o el placer provenientes del *karma* anterior surjan incluso después de haber cesado el deseo, pero de ser así no ocasionan tristeza o deseo. Esto se ha explicado ampliamente al tratar el tema de *Sthitaprajña*. Una vez que se han ignorado de este modo los sufrimientos y placeres de este mundo, se eliminan por inferencia incluso los deseos hacia la felicidad espiritual de los Cielos; de modo que es correcto afirmar que una vez uno se ha hecho indiferente al placer temporal, se hace también indiferente respecto a lo que le pueda esperar más allá de la vida. Es así como se está desapegado respecto de todas las cosas, buenas y malas, favorables y desfavorables, y en todas partes, es decir, en éste y en los otros mundos. Esto también implica la ausencia de aversión, pues un hombre de Conocimiento así no odia ni siquiera al peor de sus enemigos, ni quiere a nadie que le haga el bien. La persona que está de este modo por encima del amor y del odio, permanece por siempre en *Atman* y tiene suspendida toda actividad de los sentidos. Una vez logrado esto, nunca se interrumpe la contemplación supraconsciente (*Asamprajñata Samadhi*).

La pregunta relativa a: “¿cuál es su estado?...” ya ha sido respondida tanto de forma sintética como detallada. Aquí se ha elucidado una vez más, pero esta vez en relación a la prohibición del “oro”.

Y ahora la *Śruti* concluye el tema de la “renuncia del conocedor” (*Vidvat Sannyasa*) así:

“De este modo él se llena de satisfacción por la plena liberación de todas sus obligaciones tomando consciencia de que ‘yo soy Brahman, la fuente permanente de toda felicidad trascendente, la fuente única de toda luz’.”

Experimentando siempre este *Brahman* —del cual se ha dicho en el Vedanta (en las Upanishad) que es Absoluta Felicidad y Consciencia Una, el Sí Mismo Supremo— como “yo soy ese *Brahman*”, es como el *yogui Paramahansa* llega a Realizarse. La *Smṛiti* también dice lo siguiente:

“El *yogui* que está satisfecho con el néctar del Conocimiento y por ello ha cumplido sus tareas, no tiene nada más que hacer; si tiene algo que hacer entonces es que no es un conocedor de la Realidad.”

¡Que el Señor Supremo Vidyatirtha nos confiera la emancipación final —el propósito absoluto de la existencia— despejando la oscuridad de la ignorancia con el Conocimiento de *Jivanmukti*, la Liberación en vida!

Así termina el quinto capítulo de *Jivanmukta Viveka* de su Santidad Vidyaranya, titulado: La indagación en la Renuncia del conocedor (*Vidvat sannyasa*).

Aquí termina *Jivanmukti Viveka* escrito por Su Santidad Vidyaranya.

INDICE

Introducción	11
Capítulo 1.- Sobre la evidencia escrituraria acerca de Jivanmukti	29
Capítulo 2.- Sobre la destrucción de los “deseos latentes” o Vasanas	93
Capítulo 3.- Sobre la disolución de la mente	179
Capítulo 4.- El propósito de Jivanmukti	253
Capítulo 5.- La renuncia del conocedor (Vidvat Sannyasa)	281

