

EL VEDANTA ADVAITA EN EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y
REPRESENTACIÓN

JESSICA CASTAÑO LOPERA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
MEDELLÍN
2013

EL VEDANTA ADVAITA EN EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y
REPRESENTACIÓN

JESSICA CASTAÑO LOPERA

Trabajo de grado para optar al título de licenciada en filosofía y letras.

Asesor

Iván Darío Carmona Aranzazu

Magister en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
MEDELLÍN
2013

DEDICATORIA

Al espíritu santo, la luz que habita en cada uno de nosotros: Como en la de mis padres,
hermanos, familia, amigos, mascotas, jardines, paisajes, ángeles, maestros.

AGRADECIMIENTOS

A todos aquellos maestros que se esconden detrás de diversas formas: a veces en los elementales (tierra, fuego, aire, agua), ocasionalmente en plantas y árboles, bosques o mares. Agradezco también a todas aquellas personas que, bajo diferentes papeles de la sociedad (familia, amigos, compañeros, etc) me han enseñado lo que significa ser hermanos en espíritu y compañeros en el camino al retorno de la unidad. Este trabajo es gracias a todas aquellas relaciones que me han revelado algo del misterio del universo, haciendo que el genio creador resurja, brote, arda, florezca, retoñe, sueñe...Esta vez, por medio de la escritura.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	13
PRÓLOGO	17
1. La representación	22
1.1. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente	22
1.2. Principio de Causalidad.....	23
La ley de causalidad en el mundo como representación	24
El tiempo	25
El espacio	28
La materia.....	35
2. La voluntad	40
2.1 La necesidad metafísica del hombre	41
2.2 La voluntad en la escuela vedanta advaita	43
2.3 La voluntad de vivir	46
2.4 Voluntad ciega	50
2.5 Reencarnación o palingenesia	52
2.6 Libre albedrío	56
3. La liberación	61
3.1 La eutanasia de la voluntad de vivir	62
Vías propuestas por Schopenhauer para la liberación	67
Primera vía	67
Segunda vía	68
Tercera vía: La noluntad	71
3.2 El dharma y la vocación del ser humano	73
3.3 La liberación final y el encuentro con «la cosa en sí»	76
Sat-Chit-Ananda	79
Sat	79
Chit	79

Ananda	80
CONCLUSIÓN GENERAL	81
BIBLIOGRAFÍA	84
ANEXOS	
I. Mitología hinduista	88
a. Sus primeros cimientos	88
b. Fuentes escritas de la mitología hindú	88
c. De dioses, avatares y sabios	90
Deidades védicas	90
Deidades Puránicas	91
El aspecto femenino de las deidades	92
Avatares	93
Algunos sabios	93
Valmiki	93
Vyasa	94
Dattatreya	94

GLOSARIO SÁNSCRITO

Abhayāsa-yoga: Práctica espiritual por medio de la concentración mental.

Acharya: Maestro védico. Sabio en filosofía védica.

Acyuta: Lo que no cambia.

Adhyātma: El Ser en el hombre.

Agni: Divinidad del fuego.

Ahamkāra: Ego. Individualidad del Yo

Ajah: Sin nacimiento.

Akāsha: Espacio etéreo y sutil.

Aksara: Lo indeterminado.

Anandamaya-kosha: La envoltura de los cuerpos físicos.

Anādi: Sin principio.

Antakarana: Órgano interno que contiene: la mente pensante (*manas*), la mente racional e intuitiva (*buddhi*), el ego (*ahamkara*) y la memoria (*chitta*).

Aparigraha: No desear.

Arati: Veneración a la divinidad acompañado por Luz.

Arupa: Más allá de la forma.

Asparsa-yoga: Vía de unión sin dualidad.

Asamshakti: Desapego.

Asrama: Las cuatro etapas de la vida de un hindú: vida de estudiante (*brahmacharya*), de amo de casa (*grihastha*), de asceta (*vanaprastha*) y de renunciante (*sannyasa*)

Atma-bodha: Conocimiento propio.

Atma-Vichara: Búsqueda interior.

Avidya: Ignorancia

Aham: Yo.

Ahimsa: No-violencia. Propuesta de vida planteada por Gandhi.

Advaita: No-dualidad.

Ananda: Bienaventuranza absoluta.

Atman: La esencia del ser. Alma.

Artha: Significado.

Asat: Lo irreal

Bhagavan: El Señor Bienaventurado.

Bhagavad-Gitā: «El Canto del Señor». Escrituras sobre las enseñanzas de Krishna.

Bhakti: Devoción a Dios.

Bhoda: Conocimiento.

Bhuta: Los Elementales de la naturaleza.

Brahma: Dios Creador hindú. Hace parte de la Trimurti: Brahma, Vishnú, Shiva.

Brahma-loka: Cielo.

Brahman: Realidad Absoluta.

Brahma-Sutras: Textos filosóficos hinduistas atribuidos a Vyāsa. Son considerados la base filosófica de la escuela lógica del *Vedanta*.

Buddhi: Inteligencia.

Brahmamuhurta: Período de tiempo entre las tres y las seis a.m. Altamente favorable para la meditación en Dios.

Chaitanya: Conciencia.

Cit: Conocimiento

Deva: Ángel. Divinidad.

Dharma: Ley moral, natural y Suprema, que mantiene la armonía del Universo.

Dhyāna: Meditación.

Duhkham: Sufrimiento.

Dukha-dosa: El mal en sí.

Duyanuka: El efecto.

Dvaita: Dualidad.

Ganesh: Dios hindú con cabeza de elefante y cuerpo de niño. Hijo de *Shiva* y *Parvati*. Es la divinidad que destruye los obstáculos.

Gitā: Poema. Canto.

Guna: Las tres cualidad de la naturaleza cósmica. *Sattva* (pureza), *rajas* (pasión) y *tamas* (oscuridad).

Gurú: Maestro espiritual.

Ishvara: Dios personal.

Jagat: El mundo manifestado

Jāgrat: Estado de vigilia.

Jiva: Alma individual.

Jivan-mukti: Estado de liberación dentro de un cuerpo material.

Jñana: Sabiduría.

Jñani: El Sabio.

Kaivalya: El Ser no dual.

Kāma: Deseos legítimos del hombre.

Karma: Acción. Ley de causa y efecto. Actos condicionados.

Kārya: Cuerpo físico.

Krishna: Octavo avatar de Visnú

Kundalini: Dentro de la tradición hinduista, es un tipo de energía en forma de serpiente, enroscada en la zona del perineo. Con trabajo espiritual, esta serpiente despierta y ayuda al yogui a controlar grandes niveles de energía.

Lila: El juego de Dios.

Lokavāsana: Tendencias mentales relacionadas con el mundo.

Mahabharata: Epopeya nacional hinduista formada por unos 200.000 versos. Escrita en el siglo IV a. C, y que contiene la historia de los Kuravas y los Pandavas.

Mahat: Espíritu Universal.

Manana: Reflexión.

Mandala: Círculo con representaciones divinas.

Mantra: Sonido sagrado. Repeticiones.

Manonasha: Extinción de la mente.

Māyā: Diosa de la ilusión cósmica.

Moksa: Liberación del *samsāra*.

Mudra: Gesto sagrado formado por las manos.

Mukti: Estado de liberación.

Mumukshutva: Deseo por liberarse.

Muni: Silencio interior.

Naga: Apego.

Naksarati: Lo imperecedero.

Nama: Interpretación que hace el pensamiento de la experiencia.

Nārāyana: Dios en el hombre.

Neti-Neti: «No es esto-No es esto».

Nidra: Sueño.

Nisthā: Firmeza en la verdad.

Nirvikalpa samādhi: Absorción de toda dualidad en la Realidad absoluta.

Nityah: Lo permanente.

Nyāsa: Renuncia a las obras que producen efecto.

Nyāya: Uno de los seis sistemas de la filosofía hindú. Conocida como la filosofía del realismo lógico.

Paramahansa: Persona que ha trascendido el yo.

Paramātmā: Ser trascendental.

Prajña: Conciencia pura.

Prakriti: Materia primordial.

Prāna: Aliento vital. Energía.

Rishis: Sabios reveladores de la verdad.

Samādhi: Éxtasis. Unión con Dios.

Samsara: Ciclo de nacimiento, vida, muerte y reencarnación. Rueda de la ilusión.

Sanyāsi: Monje renunciante.

Sat: Existencia. Lo real.

Satsanga: Asociación de personas espirituales.

Satya: Verdad.

Satya-loka: Cielo divino. Paraíso celestial.

Smiriti: Escrituras tradicionales que perpetúan las escrituras de revelación divina.

Srutī: Escrituras reveladas por las divinidades.

Susupti: Estado de Sueño profundo.

Swāmi: Título otorgado a las altas ordenes de monjes o maestros espirituales que demuestra respeto.

Tat: Indica lo Absoluto. Esto, Aquello.

Turiya: El cuarto estado de conciencia después del estado de vigilia, sueño con sueños y sueño profundo. Conciencia No-dual.

Turiyāṭita: El supremo estado del Ser más allá del cuarto estado de conciencia.

Upādhi: Envoltura que limita la experiencia del Ser. Es el atributo que oculta la Realidad Absoluta.

Upanisad: Textos de los *Vedas* que corresponden a la esencia filosófica y metafísica del *Vedanta*.

Vairāgya: Desapego.

Vaisesikas: Sistema filosófico hinduista seguidores de Karāda. Filósofos atomistas.

Vedānta: Sistema filosófico que supone la culminación de los *Vedas*.

Vedas: Antiguas escrituras sagradas del hinduismo que consta de cuatro grandes himnos: *Rig*, *Yagur*, *Sama* y *Atharva*. También los tratados sacerdotales (*Brāhmanas*), tratados sobre la naturaleza (*āraṇyakas*); y los tratados filosóficos (*Upanishads*).

Vidyā: Sabiduría.

Visva: Estado de vigilia.

Viveka: Discernimiento entre lo real y lo irreal.

Yoga: Unión. Estado de unidad de la conciencia.

RESUMEN

En el actual trabajo se atiende la necesidad del hombre por encontrar una salida o liberación hacia sus sufrimientos. Para esto, se retoma la filosofía expuesta en *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, y los pensamientos no dualistas de la escuela oriental del *vedanta advaita*. Desde la posibilidad de este diálogo entre escuelas orientales y occidentales, se manejan tres momentos: el primero es exponer la ilusión de un mundo efímero y condicionado por la ley de causalidad (espacio y tiempo). El segundo momento está en mostrar de qué manera la voluntad de vivir acarrea al hombre al dolor y el aburrimiento. De este punto, nace el deseo por la liberación, y éste es el tercer momento en el cual se exponen ciertas salidas al sufrimiento desde diferentes pensamientos.

Es un retorno a lo perenne, a las raíces de la sabiduría filosófica que sólo se posa en encontrar la felicidad o la eudaimonía, en donde se encuentran en comunión el pensamiento occidental junto con el oriental. Por eso, lo más subversivo para todos los tiempos, incluyendo obviamente, el tiempo actual, es desear la felicidad, como única forma posible de toda vida en el mundo.

PALABRAS CLAVES

No-dualidad; voluntad; representación; Schopenhauer; Shankara; *vedanta advaita*; liberación; *moksha*; eudaimonía; libre albedrío; causalidad; palingenesia; destino; *dharma*; Unidad; ilusión; realidad; sueño; literatura oriental.

INTRODUCCIÓN

Aquel incomparable libro agita el espíritu a las profundidades del alma. Desde cada oración se asoman profundos, originales y sublimes pensamientos, y todo es penetrado por un elevado, sagrado y serio espíritu. El aire indio y pensamientos originales de espíritus afines nos circundan. [...] En todo el mundo no hay estudio, excepto aquellos originales, tan beneficioso y elevado que el de Oupnekhat. Los Upanishads son la lectura más gratificante y enaltecida posible del mundo: son el consuelo de mi vida, como lo serán de mi muerte.

Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*

En el prólogo a la primera edición del libro *El Mundo como voluntad y Representación*, Schopenhauer empieza exponiendo sus cuatro requisitos para que los lectores podamos comprender, en completa unidad, todo su pensamiento orgánico. El primer requerimiento es leer por dos veces el libro. Ya sabemos todo lo que implica para nuestro entendimiento el ejercicio de la relectura. La segunda exigencia se encuentra en la lectura detallada de su tesis de grado: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: Un tratado filosófico*. Éste representa para el autor una introducción de toda su unidad de pensamiento dentro del cual podemos encontrar ciertos conceptos que él mismo va a referenciar en su obra principal, por lo cual, él va a suponer que lo tenemos fielmente comprendido. Hay una tercera exigencia y son los conocimientos previos acerca de la filosofía kantiana. Es muy importante el diálogo que Schopenhauer presenta con la obra kantiana y en especial, con los conceptos del fenómeno y la cosa en sí. Por último, y éste va a ser el centro de la actual propuesta, es la iniciación de la literatura védica en la sabiduría de los *Upanishad* y los *Vedas*.

Haciendo un breve contexto acerca de la literatura sánscrita, lo primero que se puede decir es que es una literatura nacida en Oriente. Sus primeros escritos aparecieron en el año 1500 a. de. C, es decir, representa toda una literatura milenaria. Los *Vedas*, por ejemplo, se escribieron después de la invasión aria del Indostán entre el periodo 1200 y 800 a. de. C. Los cuatro vedas son: *Rig Veda*, *Layur Veda*, *Sama Veda*, *Atharva Veda*. Junto a los escritos védicos se encuentra un gran poema épico conocido como *Mahabharata*. En esta epopeya se narra la *Maha* (gran) *Bharata* (guerra de los *bharatas*) en la que aparece, en especial, la historia de la guerra de *Kurukshetra* entre los *Kurus* y los *Pándavas*, junto con

las enseñanzas de *Krishna* hacia *Áryuna* (Bhagavad-Gita). Finalmente, en la literatura védica aparecen otros dos textos de gran influencia para todo el pensamiento religioso de Oriente. Uno es el *Ramayana* escrito hacia el siglo III a. de. C por un sabio hindú llamado Valmiki; el otro, son los *Puranas* en las que se cuentan la historia antigua como por ejemplo, la creación del universo, de la raza humana, la genealogía de los dioses, etc.

A partir de esta época védica se va a fundamentar la religión hinduista y van a empezar a surgir los primeros textos de filosofía védica como una reflexión de los vedas. Cada uno de estos primeros textos vedánticos representa diferentes estadios de su tradición sagrada. Así los *Upanishad*, palabra en sánscrito que significa «sentarse más bajo que otro para escuchar las enseñanzas», son enseñanzas de tipo filosófico a partir de la sabiduría védica y representa el estadio de la fe. El *Brahma Sutra* contiene el conocimiento lógico de las conclusiones de los *Upanishads*. Y finalmente, el *Bhagavad Gita* que representa el estadio de la disciplina a través del *yoga*.

Con este corto resumen de la literatura védica, llegamos al pensador que fundamenta por primera vez la doctrina del *Vedanta advaita*, Adi Shankara (s.VIII-IX). Para la cultura Oriental, Shankara es un filósofo con tanta influencia que incluso ha sido comparado con la importancia que representa Sócrates en la historia del pensamiento Occidental. Ésta doctrina es todo un sistema metafísico que va a afirmar el monismo y la no dualidad (*advaita*) de la Realidad absoluta (*Brahman*).

Aquel es *Brahman* condicionado, Indra, Prajapati, todos los dioses y los cinco elementos, la tierra, el aire, el espacio, el agua, el fuego. Están también aquellas criaturas junto con otras más pequeñas, y las semillas originarias, lo que nace de los huevos, de las matrices, de la mezcla de la tierra, como los caballos, las vacas, los humanos, los elefantes y todo lo viviente que se mueve o vuela o está inmóvil. La conciencia da existencia a todo eso, es su sustancia. Todo está impulsado por la conciencia. La conciencia fundamenta el universo entero, es su origen, su realidad. La conciencia es el Absoluto (Aitareya Upanisad III 3).

Desde este punto, empieza el diálogo que propongo entre el *Vedanta advaita* y la obra filosófica de Schopenhauer pues, aunque la tradición filosófica de Occidente ha mantenido una lectura de *El mundo como voluntad y representación* a la luz de la filosofía kantiana,

no hace falta decir la inmensa importancia que tiene la lectura del vedanta para llegar a una comprensión bastante cercana a la que Schopenhauer quería que llegáramos. Sin embargo, debido al velo de humo negro en que hemos estado ocultando la tradición de Oriente, nuestras percepciones de comprensión han estado limitadas y encerradas en fuertes muros de pensamientos. Schopenhauer fue un gran puente de conexión entre el pensamiento Occidental y el Oriental, y eso no lo podemos ocultar. Así que detenernos en la lectura Oriental en un diálogo con el pensamiento de Schopenhauer, es cultivar en nuevos campos otros horizontes de pensamientos; sin velos, muros o cualquier artimaña comprensiva que límite nuestro entendimiento.

Por ende, el presente trabajo va a seguir conservando el pensamiento orgánico de Schopenhauer que supone una conexión entre la construcción de todos los conceptos dentro de un único pensamiento que abarca las precisas reflexiones que llevan a fundamentar una concepción de mundo. Tal vez es por esta misma preocupación que el filósofo tenía de abarcar todo su pensamiento en una única obra, por lo cual puede llegar a ser considerado como un texto que puede ser leído en cualquier época histórica sin ser sumido a una filosofía de moda que se desvanece con el tiempo. Dice él mismo en el segundo prólogo del *Mundo como voluntad y representación*: «no a los contemporáneos, no a los compatriotas: a la humanidad dejo mi obra ahora terminada», «pues solo para ella, y no para la generación que pasa corriendo ocupada con su ilusión transitoria» (Schopenhauer 2004 37). Es por eso que, como el maestro oriental elige sabiamente a sus discípulos, así mismo, Schopenhauer busca lectores justos para su obra, tanto así que prefiere no ser leído a caer en ligeras y torpes manos.

En raíz a todo lo anterior, surgen las siguientes preguntas. ¿Cuáles son las principales preguntas que el *Vedanta advaita* responde?, ¿por qué Schopenhauer precisa la importancia del conocimiento de esta literatura para la total comprensión de su obra?, ¿es posible hablar de metafísica en esta doctrina oriental? ¿Qué relación guarda la filosofía *vedanta* con la búsqueda de la sabiduría griega? ¿Por qué retomar en nuestra época el estudio y la reflexión de textos que fueron escritos hace cinco mil años?

Para este objetivo, es importante aclarar que sólo tomaré como referencia fundamental el primero y segundo libro del *Mundo como voluntad y representación*. Se

presentarán en forma de tres capítulos incluyendo dos anexos que facilitarán ciertos contenidos del *vedanta* como lo son su mitología y un poco de vocabulario sánscrito. En el primer capítulo, se presenta el «Mundo como representación», y es de carácter fenomenológico. En el segundo capítulo, el «Mundo como voluntad», de carácter metafísico. Y el último capítulo, un poco más breve, es la propuesta para salir del «sufrimiento», como lo planteó Schopenhauer, y alcanzar la felicidad o «iluminación» como lo llaman los orientales.

PRÓLOGO: *Modus Vivendi et Philophandi*

Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit.-Illud admoneo, auditiones philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendam [Por lo demás, (la sabiduría) tiende hacia un estado de felicidad, conduce a él, abre el camino hacia él. Recuerdo que el oír y leer a los filósofos tiene como propósito la vida feliz]. Crisipo

Desde las raíces del pensamiento antiguo, la filosofía nunca estuvo dirigida hacia un conocimiento teórico, sino antes bien, se vivía en una auténtica filosofía que los interpelaba en cada ámbito de vida. Ser filósofo era una vocación de tiempo completo. Sus sistemas morales eran dirigidos hacia una vida bienaventurada. Entonces la virtud no era un simple concepto, sino el medio para alcanzar el único fin deseable en esta vida, la felicidad, también llamada en ese entonces Bien Supremo. Los problemas filosóficos se planteaban, discutían y resolvían, de manera inmanente, sin aplazamientos o divagaciones.

De esta manera, surgieron las escuelas de pensamiento que se regían bajo una filosofía en común y que modelaban su modo de vida. Por ejemplo, Pitágoras, al cual se le otorga haber sido el primer pensador en traer el término de filosofía, nunca escribió ni un sólo tratado, todo lo condensaba en discursos orales que incitaban al ejercicio espontáneo de la práctica de sus enseñanzas. El método pitagórico sólo tenía un objetivo: la liberación del alma por medio de la purificación. Otro ejemplo lo encontramos en los neoplatónicos, en especial con Plotino que tenía un modo de vivir conforme al espíritu, la parte más elevada de nosotros. Alrededor de este fin se regía su modo de vida y sólo así puede ser posible comprender sus rituales, creencias, comportamientos y pensamientos. No hay una separación tajante entre lo que pensaban y actuaban. El primero justificaba el segundo.

Así, la filosofía antigua funda escuelas de pensamiento. Al igual que los pitagóricos, encontramos la Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, el Jardín de los cínicos, entre otros. Pero, ¿Qué sucedió con esta intención de la filosofía de fundar escuelas?, ¿qué papel juega hoy en día la filosofía?

Antes que nada, es importante aclarar que cada época histórica trae consigo rasgos propios que la hacen fruto de su generación. Así, para los antiguos existía una tendencia muy marcada en la formación de comunidades, tanto filosóficas, en este caso, como

religiosas. Poco a poco, esa tendencia hacia la vida en comunidad se ha ido descartando por posibles cambios en los aspectos políticos, culturales y económicos. En nuestra época se busca la propiedad privada; el consumismo ha implantado raíces; en los partidos políticos se evidencian discordias; el desarrollo se mide por avance tecnológico; y la religión se ha convertido en un asunto para unos pocos creyentes.

Desde esta global mirada a nuestros tiempos, la filosofía persiste como un estudio académico que es sólo perceptible en libros, foros, universidades, etc. Thoreau decía: «En nuestros días hay profesores de filosofía, pero no filósofos» (20-21). Ésta ha sido la constante crítica que se le ha venido haciendo a la filosofía, ocuparse de su oficio y no de su praxis. Ante esto, es importante considerar que la práctica se encuentra en tomar una actividad filosófica y apropiarse de ésta, como una función ética, y a su vez, estética de la vida. Un pensamiento, un concepto, un argumento, debe estar dirigido principalmente a dar respuesta y forma del contenido cotidiano de la vida.

Si bien muchos pensadores y maestros han insistido en tener una actitud presente y activa frente al instante, ¿de qué sirve plasmar en un texto todo un tratado filosófico si no hay un compromiso de realización y aprendizaje en los aspectos de la vida? Si cada corriente de pensamiento que ha venido surgiendo a lo largo de la historia ha dado respuestas a diferentes problemas que la vida nos arroja, ¿de qué manera estas respuestas la podemos fijar en los contextos reales?

Estas respuestas deben ocasionar en nosotros un efecto, no tanto externo como si interno. Efecto de aquietar las inquietudes, por ejemplo. Apaciguar los sufrimientos que, muchas veces, son el resultado de nuestra ignorancia frente a la verdad. Y sobre todo, estas respuestas deben ser el estímulo que aumente la alegría de vivir.

Cuando el filósofo de nuestros tiempos mantiene una actitud de compromiso con su pensamiento filosófico y lo interpela con su propia construcción de vida, al mismo tiempo, va a estar ocupándose de las crisis o los problemas sociales que hoy en día surgen. Ese es el más sincero y real compromiso que un filósofo contemporáneo puede ejercer: llevar su doctrina filosófica como un océano de conocimiento que lo ayuda a navegar en los tormentos y las calmas de la vida.

Por otra parte, en el libro de Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, va a dedicar todo un capítulo a exponer varias escuelas filosóficas como modo de vida, desde Platón y la Academia, pasando por Aristóteles, las escuelas helenísticas hasta las escuelas de la época imperial. De todas estas, quisiera detenerme en el discurso filosófico y en la elección de vida de Plotino.

La filosofía de Plotino es la búsqueda al retorno del *nous* o del Intelecto con la unidad divina. Ésta unidad, también llamada Uno, presenta varias emanaciones. La primera es el Intelecto, entendida como *logos* en sentido platónico. Este *logos* es un puente muy próximo hacia el Uno. La siguiente emanación procede del intelecto y son su «Verbo y Acto» en el mundo sensible. Es conocida con el concepto de Alma, que por un lado conserva la pureza del Intelecto (*nous*), y por otro, aspira a los deseos del mundo sensible, creando una tensión entre dos dualidades, la divina y la material.

En este sentido, los medios para la purificación que retornan al Uno son: la práctica de las virtudes, que temple las pasiones; la música, con la cual el hombre se sublime a la armonía inteligible; el amor a la belleza, que es la imagen del Uno; y la filosofía, que guía al hombre hacia la fuente interna de la belleza.

Con esto, la experiencia estética para la doctrina plotiniana es un acercamiento a la experiencia mística. A través de la contemplación estética el alma alcanza a contemplar lo universal, camino para llevar a la unidad divina. La belleza se encuentra en la intimidad de sí mismo, escapándose del mundo sensible encuentra su «destino superior»; sublevándose de la oscuridad material hacia la luz que emana del Uno. Cuando un objeto se contempla con claridad, no hay un objeto contemplado y un sujeto que contempla, sino que uno mismo es el objeto contemplado y el contemplador en suma Unidad. Como dice Baudelaire en su poema «El *Heotontimorumenos*»: « ¡Yo soy la herida y el cuchillo!; ¡Yo soy la bofetada y la mejilla!; ¡Yo soy los miembros y la rueda!; ¡Y la víctima y el verdugo!» (Baudelaire 94).

Con todo lo anterior, la filosofía de Plotino es una auténtica propuesta de vida. Pues no sólo escribió tratados acerca del Uno, sino que experimentó él mismo la unión mística con la divinidad. Toda su filosofía es un reflejo de su pensamiento y de su razón. Pierre Hadot revive estas palabras de Porfirio, discípulo y principal biógrafo de Plotino: «No basta

adquirir conocimientos, sino que es necesario que estos últimos “se vuelvan parte de nuestra naturaleza”, “que crezcan con nosotros”, “No hay contemplación, dice Porfirio, más que cuando nuestros conocimientos se vuelven en nosotros vida y naturaleza» (Hadot 175).

En este punto en que llegamos a considerar la filosofía como modo de vida, se retoma una filosofía que se funda en la «Realidad eterna, espiritual»: la filosofía Perenne. Aldous Huxley amplía este tema en una obra que publica en 1945 llamada, *Filosofía Perenne*. Desde varios puntos, Huxley muestra cómo la filosofía perenne permea todas las cuestiones del hombre y de la vida, y llega a su Base que es alcanzar el Bien supremo. Así, dice Huxley: «los perennes filósofos se ocupan principalmente de salvación e iluminación [...]». (Huxley 88)

En los filósofos perennes encontramos un legítimo amor a la sabiduría, pues es por ésta misma que se hace posible encontrar su objeto y conocer la Verdad Eterna. Su único interés es vivir en la verdad para algún día alcanzar la sabiduría. Se enciende ese anhelo cuando nos acercamos al conocimiento de sí. Y retomando al aforismo del Oráculo de Delfos: «*gnóthi seautón* (Conócete a ti mismo)», y se encuentra la necesidad de empezar cualquier practica desde ésta sabia exigencia. Trayendo a colación las palabras de Eckhart: «El hombre tiene en sí muchas pieles que cubren las honduras de su corazón. El hombre sabe muchas cosas; pero no se conoce a sí mismo. Treinta o cuarenta pieles o cueros, como de buey o de oso, gruesas y duras, cubren el alma. Entra en tu propio terreno y aprende allí a conocerte a ti mismo». (Huxley 202)

Esta filosofía perenne la encontramos en lo que nos ocupa: el *Vedanta advaita*, filosofía que surge en la India y la cual es practicada por muchos devotos y laicos. La sabiduría de la India prevalece en una tradición milenaria, que a diferencia de Occidente, su mayor foco de atención está dirigido hacia la tradición oral que enseñan los maestros o también llamados *gurus*. Su mayor interés es la práctica de una ética que regule el modo de vida. Siguiendo con sus tradiciones, hasta hace muy poco, los textos sagrados sólo eran transmitidos en su idioma original que es el sánscrito clásico, pero gracias a la globalización, este conocimiento ha empezado a circular por muchas partes del mundo y las traducciones han venido apareciendo en muchos idiomas.

El *Vedanta advaita* no es un discurso abstracto sino una metafísica que atiende los principales rasgos de la filosofía perenne para llevarlos a la experiencia por medio de una vía que se comprende y llega a ser vivido por aquel que la recorra. De esta manera, la misma filosofía, sin tratarse de un manual de autoayuda, tiene una propuesta teórica que a su vez va llegando a una comprensión que experimenta la teoría para cumplir su objetivo. Es decir, el *Vedanta advaita* busca principalmente que probemos la comida y no leer simplemente un libro de recetas.

También se encuentra la otra propuesta de vivir de la filosofía, es decir, como profesores de filosofía, lo que Sócrates denominó sofistas y profesión que el mismo Schopenhauer crítico con acérrimas palabras por tratarse de un oficio peligroso a la hora de enseñar filosofía pues, guiados por intereses propios, encubren el único norte que tiene la filosofía y es la «verdad desnuda, carente de amigos», sin importar el alma mater o los principios académicos (Schopenhauer 2004 46). Sin querer desmeritar o comenzar un tratado acerca de si es lícito a los propósitos de la filosofía hacer de ésta una profesión para ganarse la vida, la propuesta planteada en este prólogo es la de retomar el pensamiento clásico de vivir conforme a una filosofía, sacarla de los libros y las academias para llevarla a la cotidianidad y a todo lo que compone la vida, reflexionar racionalmente, generar un pensamiento, actuar con actitudes propias; todo esto, guiado bajo una propuesta filosófica que lo conduzca hacia el fin de cualquier intención por encontrar la verdad, y es la felicidad.

CAPÍTULO PRIMERO

1. LA REPRESENTACIÓN

MARCO FILOSÓFICO: FENOMENOLOGÍA

1.1 La cuádruple raíz del principio de razón suficiente

Schopenhauer llamó principio de razón suficiente al fundamento que se apoya en buscar la causa o la razón de ser de todas las cosas. En su tesis doctoral de filosofía titulada, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, se hace un recuento de los dos conceptos que van a representar gran parte de todo su sistema de pensamiento y son: el principio de razón por un lado, y el de causalidad por otro. Han sido mucho los filósofos que, según Schopenhauer, han confundido ambos conceptos. Descartes, Spinoza y Schelling, llamaron a Dios la causa y razón de todas las cosas. Sin embargo, Wolff a inicios del siglo XVIII, fue el primer pensador en separar el principio de razón con el conocimiento de causa y efecto. En la misma línea, Lambert dijo: «Dios es el *principium essendi* de las verdades y las verdades *principia cognoscendi* de Dios» (Schopenhauer 1973 62); y Kiesewetter, poskantiano, dijo que el principio de razón suficiente pertenece a la Lógica y el principio de causalidad a la Metafísica, el primero es principio del pensamiento y el segundo de la experiencia (65).

Desde aquí parte *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, tesis que el mismo Schopenhauer propone como requisito para comprender su obra principal. Para éste, la razón suficiente se presenta cuádruple, es decir, hay cuatro objetos diferentes en donde se da el principio de razón suficiente, pero cada uno se expresa con la misma raíz. Es el mismo principio pero en diferentes formas.

La primera clase de objetos que conforman esta cuádruple raíz son las representaciones intuitivas, completas y empíricas. Intuitivas por no ser abstractas, completas al tener el contenido material del fenómeno y empíricas porque tiene su origen en los sentidos. Dentro de estas representaciones se deduce que el entendimiento es anterior a la percepción, sólo así es posible la intuición. Y el entendimiento no es otra cosa que el conocimiento de la ley de causalidad (134), es decir, de la relación del tiempo y espacio.

Las representaciones abstractas son la segunda clase de objetos en las que, al perderse la unidad de las representaciones intuitivas, aparecen los conceptos, el lenguaje y

la capacidad de abstracción. Después siguen las representaciones completas en las cuales se presenta el principio de razón suficiente del ser (*principiumrationis sufficientis essendi*), según la cual el tiempo y espacio se determinan mutuamente (204), la primera en la relación con la sucesión y la segunda con la situación.

La última clase de objetos que compone la cuádruple raíz, es el sujeto de la voluntad como objeto inmediato del sentido interior que solamente aparece en el tiempo.

Dentro de todo este engranaje para formular la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Schopenhauer puntualizó varios conceptos dentro del principio de razón y el de causalidad, como el del tiempo, la memoria, la intuición, el juicio, la necesidad, las verdades trascendentales y metalógicas, el entendimiento, etc. En lo que se va a puntualizar en el presente trabajo es en el principio de causalidad, concepto que abarca una realidad que el hombre, desde su experiencia externa, no puede escapar ni dejar de pensar.

1.2 Principio de causalidad:

Existe una realidad empírica que llamamos espacio-tiempo. El hombre, por medio del entendimiento, obtiene el conocimiento intuitivo de esta realidad. Entendimiento que está dotado por la capacidad de abstracción de pensar y discernir sobre sí mismo, a diferencia de los animales que viven siempre en el presente, el ser humano tiene la facultad de discernir entre el pasado, el presente y el futuro; y de pensarse entre las sucesiones del tiempo o las diferentes situaciones que cambian en el espacio.

Jorge Luis Borges en su ensayo «La penúltima versión de la realidad» mencionó las especulaciones ontológicas que Francisco Luis Bernárdez postuló sobre el libro *The manhood of Humanity* de Korzybki. En ella se relaciona el largor, la anchura y la profundidad; con las plantas, los animales y el hombre, respectivamente. Mientras la vida vegetativa tiene noción de tiempo, los animales lo tienen del espacio. Los primeros, en su quietud, acumulan la energía que les provee el agua y el sol; mientras que los animales, en su libre movimiento, «amontona espacio» (232). A diferencia de la planta y la bestia, el hombre acapara tiempo al tener noción de las tres dimensiones, el espacio, el tiempo y la profundidad.

Esta tercera dimensión del hombre, el de la profundidad, es el que lo capacita para discernir en el tiempo y ubicarse en un espacio determinado. La capacidad de abstracción en el tiempo y espacio es lo que Schopenhauer denominó como *principium individuationis*, que en el segundo capítulo será tratado con mayor profundidad.

Igualmente, dentro de esta misma propuesta, se compara al hombre con el mineral, el vegetal y el animal. Los minerales son la energía inerte del hombre que ha muerto, el hombre dormido son las plantas silenciosas y el hombre que sueña es el animal que lleva una estadía solamente presente, actual.

Por otra parte, la ley de causalidad que se expone desde la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, también está sujeta a una necesidad cuádruple. Esta necesidad es la condición de la inevitabilidad de las consecuencias, es decir, que en toda causa hay necesariamente un efecto.

En la primera tenemos a la lógica que le corresponde al principio de razón cognoscente y consiste en las conclusiones que se deducen después de haberse cumplido una premisa. Como ejemplo, tenemos las inferencias, los silogismos, las antinomias, etc. La segunda es la ley de causalidad en la física, ciencia que abarca las representaciones abstractas relacionadas con los conceptos y sus categorías y en la cual se afirma que al momento que se presente una causa es indispensable su efecto (233), como la ley de acción y reacción, de fuerzas o movimiento.

El siguiente es según el principio de razón de ser en relación con las matemáticas que enuncia axiomas geométricos precisos y cálculos irrefutables, en consistencia y universalmente válidos. La última le corresponde a la moral, al nivel del yo interior que es impulsado por motivaciones que lo obligan a decidir y actuar según su carácter particular. Aunque en este ámbito es difícil predecir sus efectos al estar sometido en la individualidad del ser, la determinación se presenta en el carácter y el autoconocimiento.

La ley de causalidad en el mundo como representación:

Cuando se dice que el mundo es mi representación, al mismo tiempo se afirma que el mundo sólo existe en relación con otro ser. Entonces aparecen los dos tipos de representaciones, las intuitivas y las abstractas. Los conceptos le pertenecen a las abstractas

y las posibilidades de la experiencia en el mundo físico, a las intuitivas. Además, agrega Schopenhauer: «la clase de representaciones abstractas se distingue de las demás porque en estas el principio de razón nunca exige más que una relación a otra representación de la misma clase, pero en las representaciones abstractas requiere en último término una relación a una representación de otra clase» (Schopenhauer 2004 89).

Entonces, aparece que el tiempo, el espacio y la materia son elementos *a priori* de la representación. Antes del objeto y el sujeto está la representación (68) y esto genera que el mundo real sólo pueda ser conocido del efecto a la causa por medio del entendimiento. El tercer elemento, es decir, la materia, constituye la realidad y surge en relación al tiempo y el espacio. Sólo cuando se determina un espacio y tiempo, se puede actuar y aparecer el mundo físico tal como lo conocemos. Y si al tiempo le corresponde la sucesión, al espacio la intuición, a la materia le corresponde la causalidad.

Es preciso, antes que nada, tomar a cada elemento por separado. Estudiarlos y reflexionarlos a la luz del pensamiento *vedántico* que nos dará pie para afirmar que «el mundo es mi representación».

El tiempo:

La pregunta por el tiempo ha sido uno de los pilares de cualquier sistema filosófico que quisiera responder por los misterios de la muerte, el pasado, el presente, el devenir, etc. Alguna vez Marco Aurelio, dentro de sus *Reflexiones* dijo: «el presente es de todos; morir es perder el presente, que es un lapso brevísimo. Nadie pierde el pasado ni el porvenir, pues a nadie pueden quitarle lo que no tiene». Este pensamiento es propio de lo que se denomina el eterno retorno o el tiempo circular, que pretende, sobre todas las cosas, pararse en un presente que toma como ilusorios el pasado y el futuro. Recordemos que para Schopenhauer, la voluntad se manifiesta en el presente como forma de toda vida posible.

Por este motivo, Plotino afirmaba que la edad de Cronos es la Plenitud. Plenitud en cuanto que todos los lugares le pertenece en el presente y en las cosas inmortales: intelecto, Dios, alma. Dice Plotino del tiempo: «en una sola eternidad las cosas son suyas: esa eternidad que el tiempo remeda al girar en torno del alma, siempre desertor de un pasado, siempre codicioso de un porvenir» (Borges, Historia de la eternidad, 420).

En cambio, para la concepción hindú, la historia del universo está dividida por cuatro ciclos o *yugas*. Cada *yuga* está precedido por una aurora y seguido por un crepúsculo. De esta manera se enlazan los cuatro ciclos, por un amanecer y un anochecer. La primera *yuga* se llama *Kritayuga* y dura 1.440.000 años humanos. Esta primera edad del mundo (la Edad dorada), está libre de infelicidad y miseria. La humanidad se libera de esta etapa por medio de la meditación. El segundo *yuga* es llamado *tretayuga* (Edad de plata) y tiene una duración de 1.080.000 años humanos. El modo de liberación en este *yuga* es por medio del sacrificio de los animales y demás rituales. El tercer *yuga* se llama *dvaparayuga* (Edad de bronce) con una duración de 720.000 años humanos, en donde la liberación espiritual se logra con la adoración de ídolos. El cuarto y actual *yuga* se llama *Kaliyuga* (Edad de Hierro), tiene una duración de 360.000 años humanos. Es una Era de contaminación material, hipocresía, lucha, violencia, lujuria, etc. El modo de liberación para el *Kaliyuga* es la caridad.

Ahora bien, la unión de estos cuatro ciclos se llama *mahayuga* (gran Era). Mil ciclos *mahayuga* corresponden a un *kalpa*, un *kalpa* es un día de la vida de *Brahma* y otro *kalpa* equivale a una noche en la vida de *Brahma* (Dios creador). Toda la vida de *Brahma* (o duración del universo) comprende aproximadamente 2.560.000 *mahayugas*. Cuando *Brahma* muere, en un instante, todo vuelve a nacer e inicia la historia con los cuatro *yugas*. Todo se vuelve a repetir cíclica e infinitamente. Así, un día de *Brahma* simboliza la evolución del mundo, pero después de mil veces los cuatro *yugas*, llega la decadencia con la noche.

Bajo esta concepción se percibe el desgaste de la Historia, la cual se inicia con una Edad Dorada resplandeciente y termina con las tinieblas y la oscuridad del crepúsculo. Es un retorno a la condena carnal del hombre. Así, para el hinduista el *samsara* (ciclo de muerte y renacimiento) es la condena que nos mantiene atados a este mundo dual de tiempos cíclicos. Con la liberación del *samsara*, el Espíritu se une con *Brahman* (divinidad impersonal), que permanece en el centro de este círculo y que no sufre la condena material de este universo.

En la literatura védica también se piensa en un altar de fuego que corresponde a un año. Alrededor del altar hay trescientas sesenta piedras de cerco que son las trescientas

sesenta noches del año, y trescientos sesenta ladrillos como los trescientos sesenta días del año. De la misma manera, este altar de fuego tiene cinco capas que son las cinco estaciones del año. Es así como se construye un año, por medio de noches, días y estaciones. El eterno retorno está en esa construcción del altar de fuego, cuando se juntan los trescientos sesenta ladrillos, las trescientas sesenta piedras y se dan las cinco estaciones. Terminada la construcción, el altar se derrumba para empezar con una nueva creación del tiempo. Dice Mircea Eliade: «Toda construcción es un comienzo absoluto, es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de historia» (Eliade 50). El Año Nuevo es una renovación del tiempo gastado y un nuevo comienzo que supone purificación.

Toda esta creencia acerca de un eterno retorno está fundada bajo la mirada de una Unidad Primordial. Entonces la visión del tiempo y de una historia cíclica, guarda relación con la doctrina espiritual hinduista del *karma*, la cual es la ley natural de causa y efecto. Por esto, el presente ha sido prescrito por nuestras acciones pasadas y, en este instante, estamos sembrando las semillas para el futuro. En la medida de la creencia sobre la reencarnación y el *karma*, seríamos dueños de la historia pasada y de la futura. Nosotros mismos somos responsables de los acontecimientos y padecimientos actuales. De esta forma, el hinduismo explica el sentido del sufrimiento y el valor que éste tiene para alcanzar la liberación.

De esta forma, el *karma* no sólo le da sentido al sufrimiento sino también a la historia. La ley de causa y efecto es una linealidad de los actos. Todo acontecimiento tuvo una causa y así mismo, la respuesta a tal acontecimiento va a generar otros más. Esto se representa mediante una línea de consecuencias directas a nuestros actos. Por eso, Jorge Luis Borges, tan embriagado por los pensamientos orientales, siempre estuvo mostrando su interés por los actos vinculados a un tiempo circular en donde la causalidad está dada. En «La Flor de Coleridge» dice: «no hay acto que no sea coronación de una infinita serie de causas y manantial de una infinita serie de efectos» (Borges 2008 21); y en una conferencia de «Siete Noches» (La divina comedia) afirmó: «El azar (salvo que no hay azar, salvo que lo que llamamos azar es nuestra ignorancia de la compleja maquinaria de la causalidad)» (Borges 2007 241).

Cada una de estas afirmaciones nos llevaría a un punto muy similar del tiempo, visto como representación de las dos fuerzas que arrastran al hombre a actuar y es la causa y el efecto (causalidad). Ya que evocar el presente es intuir las causas que nos han llevado a vivir el presente; y si el tiempo, como afirmó Platón, es una imagen móvil de la eternidad, aunque nos imaginemos en un futuro o nos recordemos en un pasado, sólo podemos sentirnos reales en tal eternidad que llamaremos presente o instante, y la cual permanece inmóvil o plena. Remitiéndonos a Schopenhauer en *El Principio de Razón Suficiente*, donde se afirma que el tiempo es lo que está entre dos ahora, así como entre dos puntos siempre hay una línea (Schopenhauer 158).

Entonces, bajo el lenguaje hinduista, esta ley de causalidad, también llamada *karma*, está en relación directa con lo que muchos pensadores occidentales han denominado el eterno retorno. Bajo esta relación se intuye una pregunta muy dirigida a la ética y es: si el tiempo circular está basado por acciones del pasado que determina mi futuro, ¿cuál es, entonces, mi experiencia de libertad? Para Mircea Eliade, el hombre que cree en el mito del eterno retorno, al no considerarse como un ser histórico, conserva su libertad de anular el tiempo transcurrido para vivir en una eternidad. Bajo esta misma medida, cuando un hinduista elige su propio camino que lo lleva hacia su iluminación, esta elección la lleva a cabo libremente y bajo su propia responsabilidad. Entre paréntesis: al ser un tema muy arduo, le compete a otro capítulo de la presente tesis tratarlo con mejor justicia y elaboración.

Espacio

«Para que pueda ser he de ser otro, salir de mi, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia»

Octavio Paz, Piedra y Sol

«Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante: Si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente»

Silesius, Peregrino Querubínico

«Seren y lúcido, contemplo el mundo y digo: Todo lo que veo, lo que digo, lo que gusto, huelo y palpo es creación de mi espíritu»

Nikos Kazantzaki, Ascesis

Y como si se quisiera evanescer la creación del mundo, los *advaitas* se plantean tres teorías generales. La primera, la teoría de la no-causalidad o *Ajata-vada*, afirma que la creación nunca ha ocurrido, ya que sólo para la mente de los que no han descubierto el conocimiento real (*ajñanis*) y siguen dormidos en un letargo, creen en los componentes de la teoría de la creación, como lo son el tiempo, el espacio y la causalidad. Al contrario de las mentes despiertas de toda ignorancia (*jñanis*) que poseen el conocimiento real y el discernimiento de creer en un Ser tal como es, inmóvil y eterno. Para este punto de inflexión se sostienen diciendo que el mundo no es real si es percibido por la mente como un conjunto de objetos distintos y es real cuando se experimenta directamente como una apariencia sobre el Ser (Maharshi 178). Así, para el hombre que percibe el mundo separado del Ser, la vida real no es diferente a la del mundo onírico. En esta primera teoría sólo existe una única realidad, que puede ser llamada Uno, Inmóvil, Eterna, etc.; y que nunca se ha originado cualquier nacimiento ni proyecciones o liberación, pues nada ha ocurrido; es como si todo siguiera existiendo en una matriz que nunca se ha separado de aquello que es Fuente primaria.

Ahora bien, entre la teoría número dos y la tres, existe una diferencia radical: mientras en la segunda el mundo aparece cuando es percibido, en la tercera, la más habitual, el mundo existía antes de que alguien lo percibiera (necesidad lógica que tiene el hombre de creer en un Dios creador y omnipotente).

El nombre de la segunda teoría es la *Drishti-srishti vada*. En ella se dice que el mundo sólo existe cuando es percibido, es decir, aparece simultáneamente con la aparición del pensamiento Yo y desaparece cuando ese pensamiento está ausente. El hombre entonces sería el creador y dueño de sus propias imágenes que lo hacen esclavo de sus mismos pensamientos al no conocer el mecanismo por el cual su propio pensamiento se proyecta.

Aquí la mente es la creadora del mundo fenoménico, que parece ser «real», pero sólo es un mundo imaginado por la mente que desaparece en su propio pensamiento. Así, en base a esta teoría, el paradigma del árbol que cae en medio del bosque tendría una respuesta: mientras no esté alguien que lo perciba, no genera sonido. Si no hay quien escuche la caída

de un árbol, no se percibe sonido alguno. Igualmente, Jack Kerouac en *Los Vagabundos del dharma* dice:

Tu mente crea la naranja al verla, oírla, tocarla, olerla, gustarla y pensar en ella, pero sin esa mente, como tú la llamas, la naranja no sería vista, ni oída, ni gustada ni tan siquiera mentalmente apreciada, porque de hecho ¡esa naranja depende de tu mente para existir! ¿No lo ves? Por sí misma es una no-cosa, en realidad es algo mental, sólo la ve tu mente. En otras palabras: está vacía y despierta (Kerouac 140-141).

Esta es una visión un tanto solipsista del mundo, pues pretende hacerlo cargo por una sola mente, un solo yo que imagina lo que ocurre según sus propios pensamientos. Como en los sueños nocturnos donde nuestra mente es la creadora de espacios, personas y situaciones, que al momento de despertarnos, todos los objetos se desvanecen. O cuando pensamos que nuestras sombras o proyecciones son reales, sin embargo ignoramos que la luz externa (sea solar o lunar) es la que nos crea la ilusión de crear algo que no está ahí. Por eso, en el *Ashtavakra Gita*, el rey Janaka dice: «Todo el universo no es nada más que una imaginación en el océano ilimitado de mi Ser, Profundamente sereno y sin forma. En este conocimiento yo estoy establecido» (Plazas 89).

La última teoría, es la *Srishti-drishti vada* o la creación gradual. Para esta teoría el mundo es una realidad objetiva y causal que se incluyen desde la primera explosión o Bing Bang hasta el Génesis. Para el *advaita*, esta teoría fue formulada sólo para satisfacer la curiosidad intelectual. A diferencia de la segunda teoría, el mundo existía antes de que alguien lo hubiera percibido. Esto presupone afirmar la creencia de un Dios creador del mundo y sus criaturas, del hombre como del animal, generando una visión separada y dualista de la realidad.

No hay duda que cada una de estas teorías ha alimentado la creación literaria y los pensamientos filosóficos. Sin embargo, entre estos tres puntos de vista, quisiera detenerme más pausadamente en la segunda teoría (*Drishti-srishti vada*), ya que al afirmar que el mundo aparece sólo cuando es percibido, evoca muchos pensadores occidentales que cuestionan el fenómeno con la percepción. Entonces recordamos a Berkeley: «Ser es ser percibido»; Schopenhauer y Descartes al afirmar: «El mundo es mi representación»; o a

Bernard Russell en *Análisis de la mente*, donde propone una hipótesis en la que se afirma que el mundo ha sido creado hace pocos minutos con una humanidad que «recuerda un pasado ilusorio».

Igual que en la filosofía, la literatura también ha bebido de la idea de un pasado ilusorio y de una creación onírica e irreal. A partir de esto Pessoa puede decir que: «el universo es el sueño de sí mismo». Con base en esto, Caeiro dejaría de existir cuando Pessoa (su creador), dejará de pensar en él. También tenemos al protagonista del cuento borgiano «Las ruinas circulares», en el que un hombre sueña y modela su propia criatura, pero al final se da cuenta, con «humillación» y «alivio», que él era otra apariencia que otro hombre soñaba. O en «La visita del último caballero enfermo» del escritor italiano Giovanni Papini, en donde su protagonista se sabía, desde un comienzo, como un sueño, una imagen literal de Shakespeare. Dice el caballero enfermo: «El sueño de este uno es tan intenso que me ha hecho visible incluso a los hombres que están despiertos. Pero el mundo de la vigilia no es el mío. Mi verdadera vida es la que discurre lentamente en el alma de mi durmiente creador» (Papini). Y por último, tenemos la novela filosófica del escritor estadounidense Mark Twain: «El forastero misterioso», publicada años después de la muerte de su autor. En esta historia se presenta la visita del diablo a la tierra. En su última visita, Satanás (hombre sabio) le habla al protagonista sobre la verdad de una vida después de la muerte diciéndole:

La vida es sólo una visión, un sueño...Nada existe; todo es un sueño...Nada existe, fuera del espacio vacío...y tú...Y tú no eres tú...Yo mismo no tengo realidad; no soy sino un sueño, tu sueño...Cosa verdaderamente extraña el que no lo hayas sospechado que tu universo y su contenido eran únicamente sueños, visiones, ficciones...Porque, como todos los sueños, éstos eran franca e históricamente disparatados; por ejemplo, el de un Dios que pudiendo crear con la misma facilidad hijos buenos que malos, prefiriese crearlos malos...Todo es un sueño, un sueño grotesco y disparatado (Twain 1266-1267).

En esta medida, han sido muchos los personajes literarios que sólo existen en la medida en que su creador los soñó, pensó o imaginó.

Dentro de este orden, llegamos a una idea que ha sido muy persistente en la historia de la literatura y es percibir la vida como un sueño. Esto implica crear ficciones y pensar en la ilusión como la realidad.

La escuela *advaita*, basándose en buscar tal realidad oculta en la ilusión, supone siete estados de conciencia: el estado germinal de la vigilia (*Bija-jagrat*), el estado de vigilia (*Jagrat*), la vigilia firmemente establecida (*Maha-jagrat*), el sueño diurno o los castillos en el aire (*Jagrat-svapna*), sueño (*Svapna*), la reflexión sobre el sueño tras despertar (*Svapna-jagrat*) y el sueño sin sueño (*Sushupti*). Todos estos siete estados los reduce a tres, en el que cada uno presenta otro estado. Así tenemos: primero el de vigilia (incluyen los primeros tres), segundo el de sueño con sueño (incluyen los siguientes tres estados) y finalmente, el sueño profundo o sueño sin sueño. Existe un cuarto estado que, a diferencia de los anteriores, la conciencia no está en la ignorancia sino que trasciende la ilusión y experimenta lo real. Este último se llama *Turiya* (supraconsciencia).

Y si un discípulo *advaita* le preguntase a su maestro, ¿Cuál es la diferencia entre el sueño y los estados de vigilia? El maestro le respondería que la diferencia entre estados que son todos mentales, ilusorios y pasajeros es mínima, pero perceptible para la mente humana y es la siguiente: mientras los sueños son una corta ilusión, el estado de vigilia es una ilusión prolongada e interminable. (Sri Ramanasramam, 43) O en palabras del propio Schopenhauer en el *Mundo como voluntad y representación*:

La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro. La lectura conexa es la vida real. Pero cuando las horas de lectura (el día) han llegado a su fin y comienza el tiempo de descanso, con frecuencia hojearnos ociosos y abrimos una página aquí o allá, sin orden ni concierto: a veces es una hoja ya leída, otras veces una aún desconocida, pero siempre del mismo libro (Schopenhauer 2004 66)

Por otra parte, aunque todos estos estados sean tan ilusorios como un sueño, el *atman* (alma) siempre permanece imperturbable a cualquier cambio, acción, percepción, movimiento o experiencia. Esto se explica a través de la imagen del cine. La pantalla sería nuestro *atman*, siempre está presente, como un testigo, a pesar que las escenas y los espectadores sean distintos. En la pantalla van y vienen imágenes: tormentas, muertos, dramas, inundaciones, incendios, etc; pero la pantalla permanece intacta, no se ahoga ni se

quiebra ni se incendia. De eso se trata el principio de imperturbabilidad del alma, ésta es su naturaleza. En el *Bhagavad Gita* nos dice a propósito: «Las armas no le hieren, el fuego no le quema, el agua no le moja, el viento no le seca», «Por ser invulnerable, porque no se quema, ni se moja ni se seca, el Ser es eterno, omnipresente, permanente, inmutable y única» (*edición Consuelo Matín*, El sendero del discernimiento, 23-24) Y Shankara al afirmar: «Los sueños no pueden mancillar el *Atman*» (Shankara 28)

Cuando nos encontramos en el sueño no dudamos de su realidad, por ejemplo cuando soñamos con un fallecido. Esto nos puede generar sentimientos de miedo, alegría o tristeza, pero siempre estamos seguros que no es una ilusión, sólo hasta que nos despertamos de aquel sueño lo dejamos de percibir como real. Según el *Brihadaranyaka Upanishad*, cuando un hombre está dormido, el alma permanece en el éter que se encuentra en el corazón junto con el aliento, el habla, los oídos y el ojo. Cuando este hombre sueña, sus mundos son otros, puede llegar a ser un gran rey o un pobre siervo, pero nunca ha dejado de ser aquel soñador que cerró sus ojos, soñó y empezó a identificarse con otros «personajes» diferentes a él.

Sin embargo, desde un punto de vista, el estado del ensueño supera al estado de la vigilia en el sentido que con los sueños tomamos conciencia de la irrealidad del mundo. El despertar es el signo que diferencia el sueño largo (vigilia), del sueño con sueño. Nosotros creemos existir en el sueño, incluso sin la conciencia de nuestro cuerpo. Cuando soñamos, el *antahkarana* (el órgano interno), es empujado por las percepciones recibidas en la vigilia. El soñador actúa tanto como sujeto como objeto con la energía extraída del *atman*. En tanto al estado de sueño profundo, la conciencia se encuentra pura de todo objeto y de toda dualidad, es el estado más próximo a *Brahman* (Realidad no dual). Cesan todas las percepciones y la mente permanece como una semilla, sin estado causal. Para este sujeto nada existe, pues no hay pensamiento ni sujeto ni objeto. En el *Ashtavakra Gita* se dice a propósito:

El que duerme ignora todo lo que le rodea, ignora su cuerpo e ignora su yo, pero está disfrutando plenamente del fenómeno del sueño. Este prefiere el dormir al estado de vigilia que le conecta con el cuerpo, con el mundo que le rodea y con el yo. El sueño es la petición natural de la conciencia de desembarazarse de la falsa

identidad y regresar al Ser. Así el sabio vive en el ser, dentro de sí mismo plácidamente aun cuando esté en el mundo (Ashtavkra Gita 137).

Por otra parte, en los sueños no hay contacto real con el mundo externo y los objetos soñados son irreales. Pero esto no sucede sólo en el sueño, esto sucede en los tres estados (vigilia, sueño con sueño y sueño profundo). Los objetos percibidos en la vigilia son igual de irreales que en el sueño, sólo se diferencia en la participación que hace el concepto de yo (*ahamkāra*) en cada estado. El yo o el *ego* (traducido en latín), se identifica de diferentes maneras con el cuerpo en cada uno de estos tres estados. Con el cuerpo tosco (vigilia) goza de los placeres y tiene el sentido espacio-temporal; con el cuerpo sutil (sueño), siente sensaciones de temor, alegría o angustia, según sean las imágenes que proyecta. Y con el cuerpo causal (sueño con sueño), el yo se sumerge en el estado de descanso profundo donde no hay proyección de pensamientos o imágenes ni intuición del tiempo o espacio. Este último lo experimentamos cuando caemos desmayados, privados, inconscientes, dormimos sin soñar, etc.

Es así como nuestro universo que creíamos tan real, se desvanece como el juego de *maya*, un mundo creado por nuestra propia mente como el soñador crea sus propios escenarios. Siempre estamos objetivando hasta nuestros propios ojos cuando lo ponemos frente a un espejo. Ante esto dice un maestro *advaita*: «Nadie niega su propia existencia como nadie niega sus propios ojos, aunque uno no puede verlos» (Maharshi 20). Sin embargo, aunque se haya perdido el conocimiento del sí mismo por las envolturas en que el *ego* encierra nuestra real naturaleza, ese sí mismo no puede ser objetivado. Aunque es el *ego* el actor que disfruta o sufre en cualquiera de los tres estados, el *Atman* permanece inalterado.

En las escuelas orientales existe un concepto para este juego que la conciencia hace con los tres estados en el que el «yo» se identifica de diferentes maneras haciéndonos pensar que cada uno de ellos es real. *Lilah* es el actor que interpreta la obra de teatro pero también es el que crea el escenario y las situaciones. Es la gran danza cósmica del dios

Shiva, también llamada *tandava*¹, que con su energía vigorosa, crea, preserva y destruye el universo.

El *lilah* o juego de la divinidad cósmica, se representa como la ignorancia que tenemos superpuesta ante lo real. Esta ignorancia es la *maya*, la cual crea la ilusión de sentirnos separados de la realidad e identificarnos con las proyecciones o sombras de nuestros sueños. Por eso creemos que el sueño es real, porque el *jiva* (el individuo), el *Ishvara* (Dios personal) y el *jagat* (el universo o mundo fenoménico), nos ocultan el sustrato no-dual, eterno y real de *Brahman* (Sri Ramanasramam 58)

En los comentarios de Raphael, maestro en la tradición metafísica del *vedanta*, a la obra de Shankara, *Vivekacudamani*, se refiere a la *maya* como un principio metafísico que resuelve «el eterno problema filosófico del sujeto-objeto»; y en el cual se vincula «el fenómeno al nómeno, lo relativo a lo absoluto, lo visible a lo invisible» (Shankara 60) haciendo posible lo imposible (*aghatana ghatana patiyasi*).

Materia:

*Lo que es noche profunda para todos los seres, es vigilia para aquel que es dueño de sí mismo;
cuando es tiempo de vigilia para todos los seres, es noche profunda para el Sabio, cuyo ojo
interior está abierto.*

Bhagavad Gita

En la tradición *vedanta advaita*, la materia, sutil (sueño), tosca (cuerpo físico) y causal (mente-pensamiento) se presenta bajo tres propiedades o fuerzas llamadas *gunas*. El *ego* o concepto de yo es el actor que experimenta cada una de estas propiedades según el estado en el cual se presente. Estas fuerzas son: *Rajas* o el poder de proyección y fuerza creativa de la acción. Es la tendencia mundana del hombre y la mayor causante de la atadura hacia este mundo material. Son vibraciones de agitación y desequilibrio. La segunda fuerza es

¹ Las artes dramáticas en India forman una estructura muy importante que combina el arte con lo sacro. En la mitología hindú, se dice que fue el mismo dios *Shiva* que dotó a *Bharata Muni*, antiguo musicólogo hindú, a escribir el *Natya Sastra*. Éste es un antiguo tratado de las artes dramáticas como la danza, el teatro y la música. Igualmente, se dice que influenció la tradición *Kutiyattan*. El teatro sanscrito es toda una escuela de devoción en la que los estudiantes deben seguir la tradición tal como la enseñaron los maestros, como si se tratará de una práctica religiosa. En la india, con el arte, se rinde culto y veneración a los dioses.

Tamas, que nubla la visión de la realidad y su comprensión, es la causa de las repetidas reencarnaciones. Son vibraciones de confusión y pereza. La última fuerza es el *Sattva*, que es el más puro y profundo anhelo por alcanzar la liberación y trata desenmascarar lo irreal. Son vibraciones de bondad, pureza y armonía.

Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, menciona estas tres propiedades de la naturaleza como principio activo de la manifestación de la voluntad (378). El primero que nombra es el *raja-guna* como un poderoso querer presente, tanto en las grandes epopeyas, como en las relaciones cotidianas en las que se revelan grandes pasiones. La segunda que nombra es la *sattva-guna*, que puede ser representada en la vida del genio y que consiste en el conocimiento puro, capacidad en la captación de ideas y anhelo para liberarse de la servidumbre de la voluntad. La última es la *tama-guna* y la describe como el letargo máximo de la voluntad y de todo conocimiento ligado a ella misma tales como el aburrimiento y el anhelo vacío.

Se dice que la unión de estas tres fuerzas (*sattva*, *tamas* y *rajas*), crea propiedades mentales: la ausencia de orgullo, «*yama* (no violencia, no falsedad, no apropiación), *niyama* (pureza, contento, estudio), fe, devoción, anhelo ardiente de liberación, tendencias divinas y una profunda aversión por lo no-real» (Shankara 58).

En un ejemplo acerca de las tres propiedades de la materia en relación con el estado mental, se muestra un lago que representa la mente. Al fondo de ese lago se encuentra un tesoro que representa el *atman*. Nuestro deseo interno siempre tiende a encontrar y disfrutar de ese tesoro que promete la felicidad. Sin embargo, no siempre se puede ver el tesoro. Muchas veces el lago está sucio o con impurezas. Esta primera capa de suciedad del lago es el *tamas guna*, que representa la inercia mental como la depresión o la autoagresión. El segundo obstáculo para ver el tesoro son las basuras que cubren la superficie del lago. Estas representan la actividad mental que nos distrae, como la ansiedad y el pesamiento. Después de remover el sucio y calmar la agitación del lago (estado *sattvico*), se hace posible observar, por la pureza del lago (mente), su fondo y así el tesoro que guarda².

² En la gran obra del *Bhagavad Gita*, Krishna le habla a *Arjuna* desde los tres *gunas*. En los primeros capítulos (1-5) Krishna le da razones mundanas para que *Arjuna* cumpla su misión y luche en la guerra. Este primer paso es la cualidad *tamasica* del hombre de desear bienes materiales (honra, prestigio, fuerza, coraje, etc). Después de que *Arjuna* se somete al conocimiento que le está propinando Krishna, suceden los siguientes

Ahora bien, aparte de estas tres fuerzas que están presentes tanto en el estado de vigilia, sueño con sueño y sueño profundo, en la materia también se dan los atributos sobreimpuestos (*uppadis*) que nublan al *atman* o esencia del ser. Estas envolturas se identifican con nuestro cuerpo (*Kārya*) y las funciones en los distintos períodos de la vida (estudiante, trabajador, hogareño, etc), sufriendo o gozando de las experiencias que suceden en los tres estados (vigilia, sueño con sueños y sueño profundo). Entonces, la envoltura de la dicha se manifiesta más en el estado de sueño profundo pues en los otros dos estados se manifiesta con parcialidad cuando percibimos estímulos agradables al *ego* (*ahamkāra*). Esta sobreimposición del *atman* nubla el Ser Supremo y el conocimiento de sí mismo. Un ejemplo es cuando la jarra de barro se considera distinta a la tierra, que es el material de donde procede.

Así, superposición (*adhyaropa*) es confundir lo real con la ilusión. El hombre piensa objetivamente el mundo y se imagina que el fenómeno percibido es la realidad última. Pero cuando comprende la naturaleza real se despierta de la ilusión y ya deja de ver esa serpiente, que tanto lo atemoriza en la oscuridad, cuando prende la luz y ve que es sólo un pedazo de cuerda inerte.

Sin embargo, se dice que la superposición es una tendencia latente³ del hombre y que ésta, a su vez, puede ser disuelta. Lo primero es reconocer la relación que se da entre la causa y el efecto. Es decir, observar que la vasija es igual a la arcilla, la tela al hilo, la gota de agua al oceano. Disolver el efecto (vasija) en la causa (barro) es descubrir que no hay ninguna separación entre la raíz y el tronco. De esta manera, no vemos el fenómeno sólo como una representación sino que lo comprendemos desde su esencia hasta su apariencia. Ante esto tenemos el siguiente ejemplo que aparece en el libro *La esencia del vedanta*,

El agua no puede manifestarse por sí misma, y se manifiesta bajo la forma de espuma, burbujas u olas; asimismo, el fuego no puede hacer nada por sí mismo pero

capítulos (7-12) en el que las razones ya no son mundanas, sino internas. Como del buen karma, las glorias divinas y el poder del yoga. Estos capítulos corresponden a las cualidades *rayasicas*. Los últimos capítulos (13-18), pertenece a la cualidad *sattvica* del hombre que anhela establecerse en lo real y comprende que es actuar sin actuar.

³ Las tendencias latentes se presentan en el hombre bajo tres modalidades. La primera son las conectadas con el mundo (“este es mi país, mi raza, mi linaje”). La segunda son las relacionadas con el cuerpo (“soy gordo, viejo, mujer, guapo”). Las terceras son las tendencias latentes relacionadas con los placeres (“esto me agrada, quiero conseguirlo”, “esto me desagrada, lo evito”). (Sri Ramanasramam, 133)

se exhibe en las chispas; así mismo, la arcilla no puede presentarse como tal sino se presenta bajo la forma de un jarrón; asimismo, el poder no se manifiesta en el testigo, sino que presenta al testigo bajo la forma del ego (Sri Ramanasramam 37)

Este testigo que cubre el yo (*ego*) y superpone al *atman*, lo hace bajo la forma de un cuerpo material. Este puede ser a su vez, tosco o sutil. El cuerpo tosco está compuesto por médula, huesos, grasa, carne, sangre, piel, piernas, caderas, brazos, tórax, hombros y cabeza (Shankara, 46). Este cuerpo (*kārya*) está sometido a las leyes del cambio y movimiento, tiene secreciones y excreciones, nace y muere.

Ahora, el cuerpo sutil está compuesto por cinco órganos de la acción (palabra, etc), los cinco de la cognición (oído, etc), los cinco elementos sutiles (agua, tierra, fuego, aire, eter) y los organos internos (la mente y el intelecto).

Así, el cuerpo material es un compuesto de elementos sujetos al cambio y a las leyes de tiempo y espacio. La evidencia de lo precedero lo evidenciamos en él mismo. Nacemos y tenemos un cuerpo específico pero, al cabo de los años, crecemos y desarrollamos tanto nuestro cuerpo tosco como el sutil. La regeneración celular es muestra que al cabo de un corto lapso de tiempo nuestro cuerpo, que creíamos real, no es más que un pasado ilusorio. Estudios demuestran que las células y tejidos de nuestro órgano más extenso (la piel) sólo demoran un par de semanas para regenerarse; y los huesos, que es el órgano más duro y resistente, dura alrededor de un año. Esto quiere decir que en un año nuestro cuerpo, que hoy en día nos viste, va a ser otro totalmente distinto. Nuestras células y microorganismos van a ser reemplazados por otros. Por esto mismo Schopenhauer afirma: «por los cambios del cuerpo suponemos que es un objeto inmediato» (Schopenhauer 2004 68).

Sin embargo, cuando se afirma que el mundo es mi representación, no se quiere negar la existencia de la materia, simplemente se quiere afirmar que el fenómeno depende de mi percepción. Ya lo decía W. Jones, filólogo inglés:

El dogma fundamental de la escuela *vedanta* no consiste en negar la existencia de la materia, es decir, de la solidez, de la impenetrabilidad y de la extensión (lo cual sería insensato) sino en rectificar la creencia vulgar en este punto y en afirmar que la materia no existe independientemente de la percepción, puesto que existencia y perceptibilidad son términos conmutables (Schopenhauer 2004 52).

De esta manera, el sentido filosófico del mundo como mi representación está en poner en relación, todo lo conocido con el sujeto que lo experimenta. El sol no existe si no hay un ojo que lo observa, igualmente la tierra sin una mano que la toque. La representación es la relación de un objeto con otro ser.

Así, la materia se deriva del espacio por la permanencia (sustancia) y por la causalidad (accidente). El sujeto está fuera del tiempo y el espacio, conoce pero nunca es conocido. Y el objeto está bajo las leyes de la multiplicidad en el tiempo y el espacio.

Quisiera concluir el presente capítulo retomando las palabras de un maestro de la tradición *advaita*. El maestro oriental no está interesado en darle vueltas y vueltas a un asunto, él sólo quiere que su alumno reciba la luz de su conocimiento y trascienda la etapa de la duda y la oscuridad de la ignorancia. Por eso, ante la pregunta de ¿qué pasa con nuestra identidad en un mundo soñado, ilusorio, efímero, e irreal? ¿A dónde debemos llegar? El maestro te dirá: «oh tú, carente de sentido, deja de pensar en ti como un compuesto de carne, piel, grasa, huesos, etc., retoma tu identidad con el *Brahman* incondicionado, el Sí universal, y realiza la paz suprema» (Shankara 81).

CAPÍTULO SEGUNDO

2. LA VOLUNTAD

MARCO FILOSÓFICO: METAFÍSICA

La voluntad, en la obra de Schopenhauer, es un concepto transversal que conecta con el concepto de representación para al final concluir diciendo que el mundo es mi representación, pero al mismo tiempo, es mi voluntad. Con esto, ¿qué significa la voluntad en relación con la representación?

Desde una mirada kantiana, el fenómeno es la representación mientras que el *noúmeno* o la cosa en sí es la voluntad. El primero bajo un marco fenomenológico y el segundo se presenta como la expresión metafísica del fenómeno como tal. Sin embargo, es gracias a la voluntad de vivir que el mundo aparece como fenómeno o representación. Ante esto dice Schopenhauer: «pues no se presenta la voluntad de vivir como consecuencia del mundo, sino el mundo como consecuencia de la voluntad de vivir» (Schopenhauer 2003 405).

Al ser la voluntad un elemento metafísico se entiende que el hombre esté condicionado por sus deseos, pasiones, miedos, sufrimientos, desolaciones, necesidades, etc., que coloca en un plano existencial a la vida misma que lucha por extenderse en el tiempo y el espacio. Esta voluntad se manifiesta como un impulso, alegría o ánimo de vivir (Schopenhauer 2003 404) que lo evidenciamos no sólo en las pasiones del hombre, sino en la voluntad ciega de los animales y las plantas.

Por esto, y para ampliar un poco el tema que nos concierne, es imprescindible preguntarnos sobre una posible necesidad metafísica del hombre la cual, en estos tiempos posmodernos, ha sido guardada en un cajón y sacada de sólo cuando se va a retomar el pensamiento de la filosofía antigua. Hoy en día, la metafísica ha sido reemplazada por un «ser-ahí» (*Dasein*) que parte sólo del fenómeno como única experiencia posible del hombre.

2.1 La necesidad metafísica del hombre

En los complementos al primer libro de su obra *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer escribe un tratado sobre la necesidad metafísica en el hombre (animal *metaphysicum*) e inicia afirmando: «con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta el punto que ni la notan» (Schopenhauer 2003 198).

Y además, es por el sufrimiento y las pasiones que el hombre hace un alto en el camino y se cuestiona sobre el fin de su existencia y sobre aquel principio de razón que se oculta detrás de los fenómenos y que los hace posibles. Así, a lo largo de la historia, el hombre ha buscado por muchos caminos y ha utilizado diferentes métodos para desvelar la verdad que la da significado a su vida, consumida entre el dolor y el deseo.

Para Schopenhauer, estos caminos se resumen en dos principales vías: la religión y la filosofía. Es decir, unos buscan los conocimientos metafísicos por las prácticas y creencias religiosas, y los otros por el pensamiento filosófico. Sin embargo, en la primera vía, surge un problema que puede ser su piedra angular, puesto que la religión es un sistema que busca simpatizantes como acarreado ovejas para acomodarlas en un sólo corral; mientras que la filosofía se dirige únicamente al pensamiento y a la convicción. Es decir, en la religión, siendo del pueblo, no hay un sujeto que piense por sí mismo y se cuestione la existencia, sino que se deja guiar por otros presupuestos que muchas veces son distintos a lo que se busca en la metafísica. Y esto es un peligro, como lo afirma Schopenhauer: «la verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo» (Schopenhauer 2003 205).

Por otro lado, en la segunda vía, es decir la filosófica, el individuo discierne internamente y por sus propias convicciones desde unos conocimientos intuitivos y deductivos. Sin embargo, la voluntad no puede ser comparada con una cuestión del intelecto. Ante esto, Schopenhauer pone en comparación ambos conceptos: voluntad e intelecto.

El intelecto es algo físico, propio del fenómeno y temporal. Mientras que la voluntad es de carácter metafísico, eterno e incansable. Schopenhauer lo representa de la siguiente manera. Se toma como ejemplo los dos polos de una planta: la raíz y la corola. La

raíz tiende hacia la parte más oscura y fría de la tierra; y la corola se extiende hacia la luz y el calor. La raíz representa la voluntad, la cual es perenne, primaria y esencial para la vida de la corola, la cual representa el intelecto, que es sólo lo ostensible, un brote de la raíz que puede marchitarse sin que ésta sufra cambios o perturbaciones. El yo (*ego*) es el punto en que ambos se encuentra, el rizoma, el cual pertenece a los dos y lo limitan (241).

Así que la metafísica, en cuanto necesidad, también aparece como capacidad del hombre para discernir entre lo eterno e imperturbable, con lo aparente y efímero. El cuerpo, como manifestación fenomenológica, está hecho de un material que al cabo de los años se degenera, cambia y al final, se desecha. Sin embargo, por muy viejo que nos hagamos y aunque pueda pasar mucho tiempo o estar en un lugar diferente, hay algo que permanece fuera del tiempo y el espacio. No puede ser cuantificado ni hallado en la memoria fútil de nuestro pasado. Lo que permanece intacto se expresa tanto en el enfermo como en el sano, en el loco como en el sabio, en el niño como en el anciano.

No se deja en el mundo de dualidades aquella realidad cuya sustancia es la no-dualidad, exenta de cambios y perturbaciones que limitan nuestra existencia. La voluntad es, en términos de Schopenhauer, aquella entidad metafísica que pone en manifiesto el mundo fenomenológico y posibilita la existencia de todo ser vivo, desde un mineral hasta el propio hombre. Dice al respecto: «nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él»; «es este el que produce aquel otro; no duerme cuando duerme aquel, y cuando este desaparece en la muerte, permanece intacto»; «la voluntad misma permanece sola y por sí: pues sólo ella es inmutable e indestructible, no envejece, no es física sino metafísica, no pertenece al fenómeno sino que es lo que se manifiesta en él» (Schopenhauer 2003 279).

Y con lo anterior, nos remitimos a una sentencia pronunciada por Krishna en el *Bhagavad Gita* que dice: «Se dice que el alma es invisible, inconcebible, inmutable e inalterable. Sabiendo esto, no debes afligirte por el cuerpo» (*Versión Prabhupada*, Capítulo 2, 25).

2.2 La voluntad en la escuela *vedanta advaita*

«En la raíz la sabiduría divina es toda *Brahma*, en el tallo es toda ilusión, en la flor es todo mundo, y en el fruto toda salvación»

Tantra Tattva

Para la escuela *vedanta advaita*, todo aquello que Schopenhauer relaciona con el cuerpo y la materia: el límite, la forma, lo efímero, lo cambiante, lo físico, lo temporal, etc.; hace parte de una ilusión que convierte al fenómeno o a la representación en una visión irreal. Mientras tanto, aquella cosa en sí que se conceptualiza en voluntad y que pertenece a una manifestación inmutable, indestructible, metafísica, imperturbable, etc.; es lo que los *advaitas* llamaron *Brahman*. Y Platón la denominó como «lo bueno», aquella esencia siempre existente y que no está sujeta a los extravíos del tiempo y la corrupción.

Según la tesis principal de Shankara, antiguo filósofo *advaita*, *Brahman* o el Absoluto es la realidad, el universo fenoménico es una ilusión, y finalmente, el alma de cada ser vivo (hombre, animal, planta, mineral) no es diferente de aquella realidad absoluta llamada *Brahman*.

Igualmente, en el *Chandogya Upanishads* dice: «aquello que es la verdad, aquello que es el Ser. Aquello eres tú». Esto muestra una identidad del hombre más allá de la simple representación que aparece de la percepción. Un ejemplo de esto aparece en el libro *La esencia del vedanta*, donde se habla de sustrato y de modalidad. El sustrato es la esencia real que habita en todos los cuerpos y las modalidades es aquella extensión que conecta la esencia (*Brahman*) con el alma.

Bajo esta concepción, el fuego es el sustrato y sus chispas la modalidad. De la misma manera es la arcilla con el jarrón, el agua con las burbujas, el huevo con sus crías, etc. Esta es la misma teoría que representa Plotino con la idea del Uno, el alma y el espíritu. Es la gran hoguera de fuego que se enciende. Su luz representa el espíritu y las chispas que brotan del fuego son las almas que siempre están hechas de la misma sustancia del fuego que es su misma fuente real.

Entonces, cuando la gota de rocío cae en ese océano resplandeciente, sólo quiere indicar que el alma que habita en la materia y la impulsa a vivir y a moverse, se ha unido

con su fuente primitiva, aquella entidad metafísica que está más allá de los conceptos, las formas, el tiempo y el espacio.

El discernimiento hace parte de este proceso de unión del alma (modalidad) junto con el Uno o *Brahman* (sustrato). Cuando se quiere distinguir entre lo real con lo irreal, hay una reveladora frase que aparece escrita en los textos sagrados de la india y esta dice: «*Tat Twan As*» es decir, «Tu Eres Aquel»⁴.

Sin embargo, existen cinco engaños que la mente hace al intelecto y la cual oculta la verdadera esencia, dificultando el discernimiento entre lo real con lo irreal. El primer engaño es pensar que el mundo es real. El segundo es decir que yo soy un cuerpo y no hay nada más que eso. El siguiente es creer que soy yo el que realiza los actos y experimenta los fenómenos, cuando ya se ha dicho que el ser es como la pantalla de cine que no sufre alteraciones cuando se presentan incendios o cambios de escenario. El cuarto engaño, que puede ser la mayor ilusión del hombre, es la separación del yo con el otro. Como si un granito de arena de la playa se sintiera diferente y separado de otro granito que se encuentra en diferente espacio. El quinto engaño dice que la pura Conciencia (Dios o Absoluto) no soy «yo» sino que es Shiva (o Jesús, Krishna, o cualquier maestro religioso) (Sri Ramanasramam 219).

Así que cuando se afirma: «Tu Eres Aquel», se está desvelando que hay una conexión entre el fenómeno o las representaciones con la cosa en sí o la voluntad. Mientras el «Tu» se esconde en un margen limitante y en un mundo de formas, «Aquel» es la realidad suprema. Sin embargo, ambos son la misma entidad metafísica que constituye lo real y eterno de la existencia misma. En el *Vivekacudamani*, Shankara lo dice con las siguientes palabras: «Lo que, siendo uno, es causa de los muchos; lo que excluye cualquier otra causa, pero es en si mismo sin causa; lo que no conoce referencia a la causa-efecto; lo independiente es Brahman, y Tú eres Aquél; contempla esto dentro de ti» (Samkara, 119).

Igualmente, en el *Vivekacudamani*, Shankara va a representar la falta de discernimiento con la siguiente imagen: se toma como ejemplo la nubes del cielo que,

⁴ Esta frase hace parte de un conjunto de cuatro grandes revelaciones de los vedas conocidas como Mahavakya. Estas son: La conciencia es Brahman (*prajñanam Brahman*); Yo soy Brahman (*aham Brahmasmi*); Tú Eres Aquel (*tat tvam asi*); Este Atman es Brahman (*ayamatman Brahman*).

aunque son originadas por los rayos del sol, ocultan al propio sol. De esta manera, el concepto de yo (*ego*), proyección del alma, oculta la propia alma. Así, creemos que lo que realmente somos está sujeto al cambio, los placeres, el tiempo y el espacio; que es una entidad fenomenológica que simplemente aparece y muere. Sin embargo, aunque las nubes se ubiquen por todo el cielo y oculte el sol, se sabe que el sol nunca se ha movido y sigue estando allí. Se retoma de nuevo la imagen de la pantalla de cine (alma) con la idea de creer que el «yo» es el que disfruta o padece de los cambios que ocurren en las películas de cine (concepto de yo o *ego*).

En este sentido, el concepto de lo real está interpelado con el concepto de ilusión. Aquello que no es real es ilusión; igualmente lo afirma Miguel de Unamuno en su texto *Del sentimiento trágico de la vida*: «Lo que no es eterno tampoco es real» (40). Y ¿Qué es real? Siguiendo con las concepciones anteriores, lo real es aquello que no está sujeto ni tiempo ni el espacio ni los cambios del cuerpo o las perturbaciones de los fenómenos. Lo que es real es eterno, imperturbable, no conlleva las amenazas de las dualidades (sufrimiento-alegría, frío-calor, deseo-aburrición, hastío-hambre, despierto-dormido, día-noche, *yíng-yang*). ¿Qué fenómeno externo podría prometernos un estado pleno de felicidad, sin que nada a nuestro alrededor y circunstancias lo perturben? O ¿Qué objeto físico de este mundo no contiene una forma que lo identifique? Desde los lejanos árboles de la frontera, las nubes en el cielo o las arenas de las playas, están sujetas al cambio de las formas y los nombres, igual que al tiempo y el espacio, tan efímeros, tan irreales, tan ilusorios.

En *Los vagabundos del dharma*, Jack Kerouac dice: «¡Qué horror si el mundo hubiera sido real, porque si fuera real, sería inmortal!» (Kerouac 131). Y a continuación, Shankara dice: «el alma es realmente el Ser Supremo. Y cualquier cosa que es diferente a Aquello es irreal».

Ahora bien, si llegamos a confrontar el concepto de voluntad (Schopenhauer) con el de *Brahman* (*Vedanta advaita*), se encuentran notables diferencias que sería importante resaltar. En la tradición *advaita*, el *Brahman* hace referencia a una energía que se encuentra en todos los seres del universo y que es la misma sustancia de Dios o el Absoluto.

Sustancia infinita, eterna e imperturbable que se opone a las ilusiones del fenómeno, tan cambiantes y efímeras que son sólo engaños de la mente.

Por otro lado, mientras el *Brahman* apunta a una entidad Absoluta (como un Fuego con las chispas) la voluntad de Schopenhauer es igualmente una entidad metafísica con las mismas propiedades pero que indica más un impulso de vivir que debería negarse para salir del sufrimiento. Es decir, cuando se representa nuestro *atman* (alma) como una pantalla de cine, mientras la pantalla se siente totalmente imperturbable y separada de lo que pueda ocurrir en el cine; la voluntad (Schopenhauer) sería ese deseo metafísico que impulsa la escena, los actores y los objetos, a moverse y actuar, sea cual sea la condición: drama, tragedia, comedia, etc.

Sin embargo, y para resumir lo anteriormente dicho, dejaré en palabras del mismo Schopenhauer lo que le atribuye a la voluntad:

Si hubiéramos de dar al espectador una explicación sobre su esencia interior que fuera también válida para la reflexión y se resumiera en una palabra, la mejor manera de hacerla sería utilizar aquella fórmula sánscrita que aparece tan a menudo en los libros sagrados de los hindúes y se denomina *Mahavakya*, es decir, la gran palabra: "*Tat twam asi*", es decir: "Este ser vivo eres tú". (Schopenhauer 2003 275).

Y bajo las mismas influencias y con acérrima pasión, Miguel de Unamuno lo menciona diciendo: «“¡Eso eres Tú!”, me dicen con los Upanishads. Y yo les digo: “Sí, yo soy eso, cuando eso es yo y todo es mío y mía la totalidad de las cosas. Y, como mía, la quiero y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mío”» (De Unamuno 46).

2.3 La voluntad de vivir

«El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el “dejad toda esperanza” y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz»

Miguel de Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida

*« ¿Por qué debo buscarlo? Soy el mismo, soy como él.
Su esencia habla a través de mí.
¡Me he estado buscando!»*

Rumi

La voluntad de vivir es un carácter que se encuentra impreso en todos los cuerpos y fenómenos representados en el mundo. Esto se debe a que es la misma esencia manifiesta en diferentes formas.

Desde una visión oriental, se cree que la divinidad (*Brahman*) se manifiesta en diferentes grados. Se dice que en este plano material y causal (suponiendo otros mundos más sutiles y místicos) el mayor grado que un hombre puede alcanzar, de una escala numérica, es el número dieciséis. Un hombre común tiene un nivel de luz máximo de cuatro. Los sabios o maestros espirituales de nueve. Y los avatares (encarnaciones de Dios en la Tierra) de dieciséis. Las plantas, los animales, los minerales y los elementales, poseen un rasgo de manifestación divina menores de cuatro.

Jostein Gaarder en *El mundo de Sofía*, hace una bella alegoría sobre la teoría del Uno plotiniano que puede ser significativa para el actual tema. Se representa una hoguera de la cual saltan chispas de fuego por todas las direcciones. Entre más lejos se esté de la hoguera, se va notar más la ausencia de luz (oscuridad). La hoguera es Dios o el Uno, que es lo único existente en este mundo pues la oscuridad es sólo una ausencia de luz, nada más. Lo que está más cerca de la hoguera son las ideas eternas. Las chispas son el alma del ser humano, del animal, la flor, la piedra, los árboles, etc. (Gaarder 166). Así, entre más lejos nos encontremos de la hoguera, va a ver una mayor ausencia de luz (piedras, elementales).

Esta manifestación Schopenhauer la visualiza como una plena luz que tiene graduales gradaciones que iluminan hasta la penumbra u oscuridad. Y también, en términos numéricos, denomina la resonancia del hombre con respecto a los otros seres de la siguiente manera: los animales y el reino vegetal como la quinta y la tercera descendentes del hombre, y el reino inorgánico como la octava inferior (Schopenhauer 2003 208). Dice Schopenhauer:

Así como una linterna mágica muestra muchas y variadas imágenes pero es una sola la llama que presta a todas su visibilidad, en todos los múltiples fenómenos que llenan el mundo unos junto a otros o se desbancan entre sí en forma de acontecimientos es la voluntad única lo que se manifiesta, aquello cuya visibilidad u

objetividad son todos esos fenómenos y que permanece inmóvil en medio de todo aquel cambio: solo ella es la cosa en sí: todo objeto es manifestación, fenómeno, hablando en lenguaje kantiano (207).

Sin embargo, aunque se presenten grados más altos o bajos de la voluntad, la voluntad de vivir se manifiesta en todos como un afán ciego o una *agitación sombría* de existir y representarse en un mundo fenoménico. Aunque la naturaleza inorgánica presente en menor grado de manifestación, sus fuerzas originarias (físicas y química) se nos presentan en múltiples fenómenos que reflejan una necesidad de fluir, impulsar, moverse, etc.

Ese reflejo es el de la esencia íntima de cada objeto, cuerpo orgánico o inorgánico. Schopenhauer trata este reflejo también en diferentes grados de objetivación o visibilidad (181). Cuando el de la piedra es menor al de la planta, el del animal es mayor a ella. Esto evidencia el afán del hombre y del animal por acumular, tiempo y espacio en el primero, y sólo espacio en el segundo. Mientras que las plantas y los minerales reflejan sólo *un eco más ligero* de su esencia o voluntad.

Y con todo esto, ¿Cómo se manifiesta esa voluntad de vivir, desde el grado más inferior hasta el más superior?

Schopenhauer dice que la voluntad de vivir es el tono fundamental o expresión verdadera del ser como esencia íntima, y que toda mirada hacia el mundo atestigua que todo se afana y tiende a la existencia (395). Pero desvelando el simple fenómeno como algo análogo en todos los seres, nos damos cuenta que se puede acceder a la cosa en sí como única unidad dentro de la multiplicidad en que se representan los fenómenos. Dice Schopenhauer:

[...]la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente sólo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor

que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama voluntad. (Schopenhauer 162).

Todos estos fenómenos que se perciben en la naturaleza, tanto inorgánica como orgánica, muestra una íntima relación que se conceptualiza en la voluntad de vivir como esencia íntima del fenómeno, la cual conecta cada una de estas diversidades, formas, cuerpos, etc. Es decir, no importa como percibimos el mundo de las formas (los distintos cuerpos de un animal o el germen de una planta o la raza de un humano, etc.) sino comprender que la esencia interna de cada uno de ellos se expresa de la misma manera y con la misma finalidad, esta es: voluntad de vivir. Y es por esta misma esencia que el mundo se representa bajo esas condiciones y bajo esa forma en específico.

Pero la manifestación de la voluntad en el hombre es de un grado más complejo. El hombre, sujeto del conocimiento, se identifica con su cuerpo y aparece el *individuo*. Este cuerpo puede manifestarse como una representación en la *intuición del entendimiento*, como un objeto sometido a las leyes del fenómeno o como lo *inmediatamente conocido* por el acto de voluntad. Sin embargo, la voluntad y el acto corporal son la misma cosa representadas en formas diferentes. De allí que Schopenhauer diga que todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, convertida en representación (152-153).

Así, la voluntad en el hombre, fuente de todos los fenómenos, puede ser vista de dos maneras: cuando es contraria a la voluntad se identifica como dolor o sufrimiento, pero cuando es acorde a ella, se reconoce como placer o bienestar. Esto es relativo sólo en cuanto al fenómeno que deseamos se nos represente. Sin embargo, la voluntad, como entidad metafísica, no se ve perturbada por estas dualidades. El que siente el sufrimiento o el bienestar es desde la percepción de cada persona y sus circunstancias. Por eso hay personas que sufren con la muerte de un animal, mientras que hay otras que siente placer al ver el sufrimiento de tal ser vivo.

Sin embargo, hay algo en común en estas percepciones individualizadas y es el esfuerzo y los deseos humanos. Su cumplimiento siempre va a ser el fin último de toda acción o querer. Pero cuando este deseo o esfuerzo llega a su cumplimiento, fácilmente se olvida y se vuelve caduco (Schopenhauer 2003 219) como ilusiones desvanecidas. Pero cuando tan sólo un pedazo de este querer o deseo se mantenga vivo, su satisfacción no va a

descansar hasta obtener su cumplimiento. Dice Schopenhauer que cuando la satisfacción de tal deseo es lenta, se llama sufrimiento, pero cuando es rápido y conciso se llama felicidad (219).

Con lo anterior, vemos que hay un afán ciego del hombre por cumplir sus deseos y encontrar esa efímera felicidad que se consigue al satisfacerlos. El hombre siempre busca alejarse del sufrimiento, bajo cualquier medio, y poner por encima cualquier esfuerzo que le produzca placer o bienestar. Esa voluntad, muchas veces ciega, no sólo se encuentra en el hombre, también se representa en el animal, e incluso, en la vida vegetal e inorgánica.

2.4 Voluntad ciega

«Nanda porque le da lástima de Chridama: estos pájaros se arrullan sólo para hacer el amor, esas abejas, libélulas y coleópteros vibran de un lado para otro empujados por el hambre; en la hierba suena secretamente la lucha por la vida repetida mil veces; y esas lianas que coronan con tanta ternura los árboles, quieren estrangularlos para extraerles el aliento y la savia y de ese modo hacerse ellas gruesas y resistente. Tal es el verdadero conocimiento de las esencias».

Thomas Mann, Las cabezas trocadas.

Desde una pequeña semilla, una planta se eleva por las alturas y florece, germina frutos y expande sus semillas. Esto sucede cíclicamente y sin descanso. Vemos plantas en los muros de concreto, árboles en los peores suelos, ríos que vuelven a recorrer donde ya todo estaba seco, animales en el más crudo desierto (teniendo en cuenta las circunstancias precisas que aparece en el camello, como animal del desierto, con sus celdas acuáticas en el estómago). Bajo la misma voluntad, el castor, la hormiga y la abeja, construyen nidos y aposentos sin conocer muy bien su finalidad; las arañas construyen trampas para presas que todavía no conoce; los insectos depositan sus huevos en donde mejor le conviene a sus crías; el ave construye el nido justo a la medida de sus huevos que va a criar (215). Dicha voluntad, dice Schopenhauer, es una voluntad ciega.

Esta voluntad ciega actúa en nosotros como los estímulos o movimientos involuntarios (las funciones orgánicas de nuestro cuerpo, el latir del corazón, el fluido de la sangre). Esta es la misma voluntad que hace que nuestro corazón palpite, sin pedir descanso, desde el vientre hasta nuestra muerte. Cada segundo, y sin reflexionar las causas

o los efectos, nuestro mecanismo orgánico está actuando, proporcionándonos vida entre respiración y latidos.

En este orden, esta misma voluntad ciega actúa en todo momento bajo diferentes fenómenos. Desde la supervivencia, la astucia, las trampas, los estímulos, los motivos, hasta el deseo de ser lo que no somos o superarnos instintivamente. Un ejemplo lo describe Schopenhauer diciendo que si fuéramos árboles, desearíamos ser los más fecundos; o cualquier otro ser tanto orgánico como inorgánico (piedras) desearía el mejor lugar y las mejores cualidades que se pueda tener (180). El apetito de la voluntad por elevarse o sublevarse, depende del estado que más se acerque a nuestros deseos internos.

De la misma manera, entre las plantas, los animales y el hombre, la voluntad ciega también actúa dependiendo del grado de objetividad. Como los animales sólo tienen representaciones intuitivas, no tienen la capacidad de abstraer conceptos o reflexiones. Por lo cual sus actos, guiados por la voluntad ciega, aunque parezcan racionales, sólo son intuiciones sin ninguna motivación abstracta. Pero la voluntad ciega, guiada por la luz del conocimiento, es propia del hombre que tiene la capacidad de reflexionar por medio de conceptos y puede decidir, racionalmente, que acción llevar a cabo.

Por esta razón, Schopenhauer dice que «el animal es tanto más ingenuo que el hombre cuanto la planta que el animal. En el animal vemos la voluntad de vivir, por así decirlo, más desnuda que en el hombre, en el que está revestida de tanto conocimiento» (211). Así, la luz del conocimiento abstracto, hace que el verdadero ser no salga a luz esporádicamente sino que se vale del disimulo para esconder sus más íntimos y claros deseos y pasiones. Por otro lado, se encuentra la planta, que sin ningún objetivo, sólo su *afán de existencia*, hace que aparezca desnuda toda su voluntad de vivir: «Pues esta revela todo su ser a primera vista y con una perfecta inocencia, a la que no perjudica el hecho de exhibir en su cima los genitales, que en todos los animales han recibido el lugar más oculto» (211).

Este simple hecho diferencia la voluntad del hombre de la del animal y la planta. Mientras que en la primera está acompañada de la razón y el conocimiento abstracto, en la segunda se encuentra acompañada de una inocencia del querer, simple y llanamente.

De esta manera, vemos como la voluntad, sea ciega o motivada, está manifiesta en todos los fenómenos y formas pero bajo diferentes grados de objetividad. Como las gotas del mar son unas grandes y otras más débiles, dependiendo de la intensidad en que la fuerza agite al mar. Sin embargo, cuando ya se ha degustado de todo el mar resplandeciente, ¿quién querrá conformarse con una simple gota? La voluntad, como esencia íntima de cada ser, siempre tenderá a unirse con su fuente como unidad, más que como rayo de sol que sólo permanece en las formas y las dualidades. El rayo de sol también quiere retornar al sol mismo y no quedarse en una simple proyección. Como dice Silecius: «En mar se convierte cada gota cuando llega al mar, y así el alma se convierte en Dios cuando hasta Dios sube».

2.5 La reencarnación o la palingenesia

«Aunque soy uno, me convertiré en muchos»

Aforismo védico

«Tus muertos no reposan en la tierra. Se han transformado en pájaros, en árboles, en aire. Tú estás sentado a su sombra, te alimentas de tu carne, te hinchas de su aliento. Se han convertido en las ideas y las pasiones que determinan tu voluntad y tus actos»

Nikos Kazantzaki, Ascesis.

Aquella misma voluntad que se manifiesta como «cosa en sí» de cada uno de los fenómenos representados en el mundo, es una esencia que permanece inmutable, incluso después de la muerte del cuerpo físico. Aquella esencia se reencarna según las tendencias latentes que lo envuelven. Entonces, después de haber estado en un cuerpo humano, lo siguiente puede ser una vaca o un perro o inclusive un árbol en el bosque. La voluntad está fuera de todo límite espacio temporal en que la mente cree permanecer.

Inclusive Schopenhauer recrea una historia ocurrida en el año de 1840 cuando la semilla de un trigo, descubierta en una tumba en Tebas treinta siglos antes, fue cultivada y, asombrosamente, la semilla creció cinco pies. De este mismo hecho sucedió con una planta de guisantes depositado en un sarcófago egipcio 2.844 años antes (190). Esta especie de suspensión de la vida, también posible para los animales (la hibernación), es una prueba de que la voluntad no distingue tiempo ni espacio, ella misma se manifiesta como un impulso de vida que reencarna sin importar la forma.

Dentro de las escuelas orientales, esta tendencia de desear la existencia manifiesta en mantener despierta la voluntad de vivir, se llama reencarnación. La reencarnación hace parte de los tres procesos necesario para el *samsara*: nacimiento, muerte y, por último, la reencarnación.

Según las acciones que hemos realizado en esta vida presente, se determinará las condiciones de la siguiente vida. Generalmente, este proceso se reconoce como *karma*, que es la ley de causa y efecto. El *karma* se manifiesta como consecuencias de cada una de nuestras acciones, pensamientos o palabras. Esto determina el modo de actuar y el comportamiento del hombre.

De esta manera, se reconoce que los sucesos y condiciones que actualmente cada ser vivo está viviendo, son sólo las consecuencias de sus actos pasados, incluyendo sus vidas pasadas. Por esta misma idea, Schopenhauer declara que somos suicidas en el sentido en que nosotros mismos hemos puesto fecha, hora y condición, a nuestra propia muerte. Según esta doctrina, toda nuestra vida está determinada bajo nuestras mismas responsabilidades, abriendo paso a un posible determinismo, tema que concluirá el actual capítulo.

A lo largo de toda la historia de la literatura, el tema de la transmigración ha sido de gran interés para muchos escritores. En esta oportunidad, quisiera nombrar al escritor inglés, muy conectado con el pensamiento indio, Rudyard Kipling y su célebre relato: «El cuento más hermoso del mundo».

El cuento más hermoso del mundo lo protagoniza un joven empleado de banco de veinte años de edad llamado Charlie Mear. A pesar del gusto de Charlie por la lectura y la escritura, sus facultades de escribir, literariamente todas sus imaginaciones fantásticas, eran muy pocas. Por eso, con el afán de escribir «El cuento más hermoso del mundo», intercambiaba sus ideas y pensamientos a cambio de que el narrador le redactará, de forma literaria, sus ideas. Charlie, que no estaba plagado de libros, empezó a contarle sus historias con tanta precisión como si las hubiera vivido en carne propia. Historias sobre barcos y piratas. Fue tal la exactitud que nuestro narrador empezó a sospechar acerca de que Charlie estaba recordando, sin ser consciente, sus vidas pasadas, tan claramente, que se había convertido en el argumento de su cuento.

Ignoraba enteramente el conocimiento que me había vendido por cinco libras; y perseveraría en esa ignorancia, porque los empleados de banco no comprenden la metempsicosis, y una buena educación comercial no incluye el conocimiento del griego. Me suministraría - aquí bailé, entre los mudos dioses egipcios, y me reí en sus caras mutiladas -materiales que darían certidumbre a mi cuento (Kipling 7).

El final de este cuento lo irrumpe la memoria. Pues en el momento en que Charlie conoce una mujer de la cual se enamora, todos sus recuerdos de vidas pasadas se olvidan y el cuento más hermoso del mundo no tendría un final, sino que todo vuelve a su comienzo:

Charlie hablaba y hablaba; yo, separado de él por millares de años, consideraba los principios de las cosas. Ahora comprendí por qué los Señores de la Vida y la Muerte cierran tan cuidadosamente las puertas detrás de nosotros. Es para que no recordemos nuestros primeros amores. Si no fuera así, el mundo quedaría despoblado en menos de un siglo (Kipling 24).

Esta es la explicación fantástica de Kipling del olvido de la transmigración de las almas: los Señores de la vida y de la Muerte nos engendran el olvido para que el amor fructifique en nosotros y sostenga al mundo en compensación.

Claro que Kipling no ha sido el único en trabajar este concepto en la literatura. Mucho antes de él, nos encontramos con *El canto de Taliesin* a mediados del siglo XIV y perteneciente a la mitología galesa, que dice así:

He tenido muchas formas antes de adoptar esta agradable. He sido una espada, de forma estrecha; Creo, porque es aparente, que He sido una lágrima en el cielo, He sido una titilante estrella, He sido una palabra en una carta, He sido en mis orígenes un libro, He sido un rayo de luz reluciente. Un año y medio, He sido un estable puente. Sobre los flujos de la compasión, He sido un atajo, he sido un águila (Taliesin).

Y en este otro poema, Taliesin se reconoce como el famoso mago Merlín: «Soy el primero de los bardos ante Elphin, y mi patria es el país de las estrellas del verano. En su día me llamaba Merlín. Y hoy me llamo Taliesin» (Taliesin).

Taliesin, antiguo poeta galés, nació en el año 534 y murió en el 599 d.C. Con sus poemas se refirió a sus vidas pasadas como un canto a la existencia en sí. Cada memoria

revive los valores del hombre en su momento histórico. Lo importante para el poeta no es recordar sus vidas pasadas sino afirmar la vida en sí. Alabar el presente y construirse hasta lo que es ahora. Taliesin es Taliesin, nada más. Pero para llegar a serlo, tuvo que ser la espada, una cuerda de un arpa, haber sido llamado Merlín y pasar nueve meses en el vientre de la bruja Cerridwen.

En otros casos anteriores, encontramos a filósofos antiguos como Pitágoras quien dijo haber reconocido el escudo con el que combatió en la guerra de Troya; o el griego Empédocles de Agrigento del siglo V a. C que dijo bellamente: «Yo he sido ya, anteriormente, muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y pez habitante del mar». Muchos antiguos griegos como Empédocles, Platón, Plotino, los pitagóricos, aseguraban la teoría de la metempsicosis y creían que sólo se salía de este círculo de reencarnaciones con prácticas de purificación que cada doctrina filosófica planteaba.

En la modernidad también aparecen varios importantes escritores que retoman el tema de haber sido otros hombres. Rubén Darío, de mediados del siglo XIX, escribe un poema titulado «Metempsicosis» que comienza así: «Yo fui un soldado que durmió en el lecho de Cleopatra la Reina». Y más adelante, J.L. Borges en «Le regret d'Héraclite», dirá: «Yo que tantos hombres he sido, no he sido nunca aquel en cuyo amor desfallecía Matilde Urbach» (Borges, 270).

Sin embargo, en los *Complementos del Mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer propone designar la palingenesia como un término más apropiado que la metempsicosis. Palingenesia es una palabra griega que significa «nacer de nuevo», en este orden, según la doctrina de Schopenhauer, cuando se muere y se renace, el ser que siempre permanece no guarda dentro de sí ningún recuerdo de una existencia anterior, «porque el intelecto, el único con capacidad de recordad, es la parte mortal o la forma, mientras que la voluntad es lo eterno, la sustancia» (556). La voluntad es la sustancia que reencarna siempre, bajo diferentes formas, pero se manifiesta como «nueva», como si su experiencia en el mundo se tratará de la primera vez de existencia.

Por eso, no podemos ni recordar el momento justo de nuestro nacimiento, no lo sabemos, aunque fuimos el testigo principal, no recordamos nuestro propio nacimiento, tan solo nos muestran fotos o nos lo han contado (como también nos narran los cuentos). De

esta forma se hace imposible recordar el paso entre el «no-ser» al «ser» (nacer) y del «ser» al «no-ser» (morir).

2.6 Libre albedrío

«Una bola que empuja a otra, un perro de caza que corre necesaria y voluntariamente tras un ciervo, ese ciervo que franquea una inmensa franja con no menos necesidad y voluntad: todo esto no está más invenciblemente determinado que lo que lo estamos todos nosotros respecto de todo lo que hacemos» «El destino conduce al que quiere y arrastra al que no quiere»

Voltaire

La cuarta antinomia de Kant dice que la posibilidad de un acontecimiento depende de otro acontecimiento, que a su vez es contingente. Igualmente, en los actos voluntarios existe una auto-legislación en donde uno mismo se impone sus propias condiciones que determina su voluntad. Ambos preceptos son una especie de libertad dentro de la causalidad que más adelante se ampliará.

Es decir, aunque existe una predeterminación de nuestros actos conducidos por anteriores actos, puede existir una especie de libertad, llamado libre albedrío, que dota al hombre de la capacidad de discernir y que lo puede elevar hacia el fin del sufrimiento y las continuas reencarnaciones del *samsara*.

Aunque en términos conceptuales sería incompatible hablar de un libre albedrío dentro de un determinismo, ya que siempre se ha pensado que uno limita al otro, es decir, si es verdad que nuestros actos ya están predeterminados, ¿dónde queda nuestra capacidad de elegir entre hacer algo o no? Sin embargo, aunque se justifique una realidad prefijada y determinista, el sujeto no sólo tiene libertad de elegir, sino que es responsabilidad y deber suyo, hacerlo de manera ética. Entiéndase ético como un cuidado de sí y para el bien común.

Ante esta cuestión es importante empezar limitando ciertos conceptos que pueden aclarar un poco la problemática. Y esto porque para el mundo coloquial es común mezclar y digerir todo en una misma sopa; así, el destino es igual a la divina providencia o al determinismo. Igualmente se toma el libre albedrío como libertad.

Por ejemplo, si nos referimos a la Divina providencia, se nos viene a la mente las creencias católicas acerca de las circunstancias y posibilidades que Dios dispone para que

el hombre elija entre el bien y el mal. Dentro de estos parámetros, se supone una voluntad divina y una facultad de discernimiento, cultivada por las virtudes religiosas para elegir sabiamente entre lo bueno y lo malo.

La libertad puede ser entendida como ausencia de obstáculos físicos externos, tanto en los movimientos corporales como en las acciones que realizamos. O la libertad política, es decir, la participación a los poderes públicos, como en el liberalismo con el cumplimiento de los derechos y el desarrollo de la libre personalidad del hombre. De allí se manejan los términos de libre expresión, libertad sexual, religiosa, de pensamiento, etc.; que tratan más de un asunto socio-político en general.

En este orden, también se supone una libertad de tipo moral. Hay motivaciones internas, algunas pertenecientes a estructuras morales, que muchas veces eligen que acción llevar a cabo⁵. Este tipo de libertad se entiende más como libre albedrío, ya que nuestras decisiones están próximas a una voluntad propia. Por este aspecto, el hombre se hace responsable de sus acciones, y por lo tanto, de su propia libertad.

Sin embargo, al hablar de libertad junto a responsabilidad, se contraponen al principio de causalidad y el determinismo. ¿De qué manera se podrían relacionar la libertad junto al determinismo?

Primero que todo, es necesario ampliar lo que se entiende por principio de causalidad. Éste ha sido un tema tratado por muchos autores, desde Aristóteles hasta el propio Kant. En Schopenhauer, por ejemplo, la causa y efecto es una relación necesaria y una de las formas del principio de razón suficiente, de la cual tenemos conocimiento *a priori* (Schopenhauer, 72-73). Para Kant, el mundo es una serie de acontecimientos unidos por el nexo de causa-efecto. El principio de causalidad es volitivo y pertenece a la facultad de desear en donde la representación entra en relación de causalidad con un objeto.

Y dentro de esta necesidad⁶, se habla de acontecimientos contingentes que hacen que la causa sea necesaria pero el efecto contingente. Esto garantiza las posibilidades de

⁵ Muchas veces se tratan de pasiones, intuiciones, razones intelectuales, sentimientos, etc.; que no están en el ámbito de la moral.

⁶ Para Shankara, en el *Vivekacudamani* afirma, «Solo *a posteriori*, a través de la experiencia, descubre para asombro suyo que no es libre sino que está sometido a la necesidad; que, pese a todos sus propósitos y

experiencia de un hombre. Es decir, aunque todo acontecer tiene sólo una causa, esa misma causa no prevé los mismos efectos. Si en un tiempo y espacio específicos, la causa «A» originó el efecto «B»; en otro espacio-tiempo y circunstancias, la misma causa «A» puede originar el efecto «C». Esto ya supone cierta variedad.

Pero esto no sólo se trata de circunstancias espacio-temporales, sino que en buena parte, la contingencia para que el efecto sea diferente, está asociado con una experiencia interna que la denominamos voluntad. Los actos causales están sometidos a las determinaciones de la voluntad interna de cada individuo. Esta voluntad es la que, según Schopenhauer, representa el mundo fenoménico y regula nuestros actos. En *El mundo como voluntad y representación*, él también afirma que el destino y el poder del entendimiento es conocer el principio de causalidad, y sólo cuando éste pasa del efecto a la causa, el mundo intuitivo aparece extendido en el espacio (Schopenhauer, 60).

De esta manera, en el principio de causalidad, que también lo podemos denominar determinación, aunque nuestros actos estén predeterminados (inclusive nuestros propios pensamientos, ya que ellos simplemente aparecen en nuestra mente, muchas veces deseados, otras veces indeseado), la contingencia del efecto y el estar sometido a una voluntad libre e individual, hace que pueda existir una posibilidad de libre albedrío.

La voluntad del hombre impulsa una causa que se puede desplegar en efectos deseados o no deseados. No es que sean involuntarios los efectos deseados, simplemente está en relación causal. La causa siempre es libre y necesaria. No es necesariamente el plan de Dios, sino que son consecuencias del pasado, que en algún espacio y tiempo, se eligió para asumir lo que estamos viviendo. Desprenderse de este hecho, sería negar las leyes naturales y física en las que nos movemos. La excepción es que el hombre no se mueve sólo por instintos sino que en él se expresan las pasiones y la razón, guiados por su propio sentido volitivo.

Y aunque es cuestión del entendimiento y la intuición llegar hasta las causas primeras o al menos deducirlas para sentir su autosuficiencia y su capacidad de haber

reflexiones, su obrar no cambia y desde el comienzo al fin de su vida ha de mantener el carácter que él mismo desaprueba y, por así decirlo, tiene que representar hasta el final el papel que ha asumido» (166)

elegido lo que se vive en el presente; el momento actual en que se expresa el libre albedrío, sin buscar su causa en un pasado, está en decidir de qué manera asumo el efecto que, según un determinismo prefijado, estoy padeciendo. Esta actitud, ante unos sucesos inevitables, es en donde se puede construir una ética determinista.

Elegir de qué manera sentirnos internamente y cómo vamos a asumir nuestra responsabilidad, es libre albedrío. Puedo elegir sentirme triste, con rabia, miedo, rencor y otros tipos de emociones negativas que pueden ir originando vicios o hábitos malos que acarrearán a conductas inadecuadas y conflictivas hacia sí mismo y hacia los otros. Ante el mismo efecto, una persona, que ya ha cultivado hábitos sanos y positivos, puede reaccionar y sentirse en paz, con armonía hacia los otros, asumiendo que todo lo que le ocurre fue predispuesto por una causa específica que él mismo detono.

Reaccionar con ecuanimidad ante las circunstancias es asumir el destino y las determinaciones causales sin pensar que son cosas de la fatalidad, castigo o desgracia. Como afirmaba Voltaire, dejarnos conducir por el destino sin ser arrastrados por éste. La ecuanimidad sería, según esta propuesta de determinismo ético, la actitud básica que se requiere para asumir los efectos causales. En términos griegos, este mismo concepto se equipara a la *ataraxia* o falta de turbación, tanto en los deseos, los miedos, los placeres y el destino.

Tanto en la *ataraxia* como en la ecuanimidad se alcanza la libertad, en la medida en que escogemos tal actitud, encontrando el punto medio y el equilibrio interno. Esto llevaría, a alcanzar el punto máximo de cualquier propuesta ética, y lo que la filosofía antigua siempre aspiró: a la felicidad. Así, lo que Spinoza llama determinismo, lo asocia como un llamado a la tranquilidad del alma.

Para concluir el actual capítulo se dirá que la voluntad ha sido un concepto relevante para la historia del pensamiento. Schopenhauer quiso limitar este concepto y ponerlo en el centro de cualquier cuestión. Entonces, lo que para Bergson fue el impulso de vivir (*élan vital*), la fuerza vital (*the life force*) en Shaw, para Schopenhauer es la voluntad.

Aquella voluntad, que al contrario de los vitalistas, se pretende negar antes de imponer, es una esencia común en todos los fenómenos, es lo universal, «la cosa en sí» kantiana, la *quiddidad* de los escolásticos. A diferencia de concebirla como fuerza, que

proviene de un simple fenómeno, el concepto de voluntad no tiene su origen en el fenómeno, sino que nace desde el interior como esencia misma que posibilita la representación del mundo tal como se nos aparece.

De ahí que podamos afirmar que el mundo es mi representación y al mismo tiempo mi voluntad. Todo nuestro mundo existe en cuanto lo percibimos desde nuestra esencia interior o voluntad.

CAPÍTULO TERCERO

3. LA LIBERACIÓN

MARCO FILOSÓFICO: ÉTICO

Dentro de la tradición hinduista, los fines de la vida se resumen en cuatro momentos u objetivos (*Purushartha*): el primer fin se conoce con el término *Artha* que en sánscrito significa cosa, objeto o sustancia. Consiste en las posesiones materiales que cualquier ser humano considera como necesidades básicas para sostener una familia, una casa o cualquier deseo material. La naturaleza humana ha hecho necesario vestirse con finas prendas, adornarse con joyas, tener obras de arte, un alojamiento cómodo, y sobre todo, satisfacer su paladar (Zimmer 33). Hoy en día, la vida del ocio es llenado con un abanico de entretenimiento que incluye aparatos electrónicos que se han vuelto indispensables en cualquier estilo de vida a nivel mundial. Tenemos los televisores, teléfonos celulares, computadores, medios de transportes, libros, música, cine, etc.

El segundo fin le corresponde a los deseos carnales, conocido como *Kama*. Dentro de la literatura, se reconocen dos obras: el *Kamasutra*, que funciona como una psicología del amor y forma de expresar las emociones en posturas sexuales; y el *Nāṭya-śāstra*, el cual es un antiguo tratado de las artes dramáticas, en la que se incluye, el teatro, la danza, los movimientos, el canto, las posturas, las pantomimas, etc. Así, mientras que en la primera obra se trata el placer sexual, en el segundo, el placer en el arte.

Ahora bien, después de comprender el comportamiento efímero de los bienes materiales y de superar los deseos carnales, el hombre asciende hasta los últimos dos fines en los que se compromete con la búsqueda de una felicidad que se base en la eternidad y la plenitud. Con esto se encuentra con el tercer fin: el *dharma*. El *dharma* consiste en cumplir con los deberes religiosos o prescritos. Entre paréntesis: debido a la importancia que abarca el tema del *dharma* para la actual propuesta, se ampliará más adelante de forma más profunda.

El último fin le corresponde a la *moksha*, es decir, el último deseo que se engendra con más fuerzas en el hombre, el deseo de la liberación; es decir, la liberación de la

existencial carnal, del cese de las actividades terrenales, del encuentro con la felicidad y la beatitud.

Sin embargo, antes de llegar a este fin último, en la vida del hombre tuvieron que pasar por la superación de cada uno de estos cuatro fines (*Purushartha*). Los dos primeros, se pueden representar con la idea de Schopenhauer acerca de la negación o afirmación de la voluntad de vivir como punto de partida para encontrar un escape a este mundo de sufrimiento y dolor. Con el *dharma* se llega ya a las formas concretas para llegar a la liberación o *moksha*. Ya en el último fin se encuentra con una realidad que supera cualquier deseo o voluntad de vivir y es la felicidad legítima, aquella que no depende de representaciones externas, carnales, etc; sino que llega desde una experiencia interna. Algo que los hinduistas denominan como única esencia de nuestro *atman* y es: *Sat-Chit-Ananda*, es decir, cuando tenemos la experiencia con el infinito que permanece inmóvil e inalterado en nuestro interior, reconocemos que nuestra verdadera identidad es existencia, conocimiento y bienaventuranza absoluta.

3.1 La eutanasia de la voluntad de vivir

En el cuarto capítulo de su obra, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer va a centrar sus pensamientos hacia la salida del sufrimiento que ataca constantemente al mundo.

Según la tradición budista, el hombre se encuentra sentado encima de un clavo que constantemente lo tortura y le recuerda lo doloroso que es la vida. Desde que nos levantamos por las mañanas, sentimos necesidades de toda clase, muchas de ellas llegan a no ser satisfechas o las que lo llegan a ser, no agota su deseo, antes bien, lo aumenta. Como cuando le echamos gasolina (deseos cumplidos) a una fogata (nuestra propia mente), entre más gasolina, más grande será el fuego. Por eso, Schopenhauer va a declarar que la vida es un negocio que no cubre gastos. Es decir, nacemos y estamos a la deriva en un mundo que nos muestra dolor y ausencia de satisfacciones. Nos mantenemos al borde del hastío y el aburrimiento, las necesidades y los deseos.

Ante esto, se expone la felicidad como el funámbulo que atraviesa la cuerda floja: al borde del abismo, camina buscando un equilibrio para no caer. Así mismo, el hombre

recorre los caminos de la vida buscando una felicidad en la cual pueda sostener todas sus calamidades. Pero aparecen dos abismos. El primero es el dolor que se siente cuando un deseo no llega a cumplirse o ser satisfecho. El segundo es el aburrimiento o tedio que se siente cuando hemos alcanzado un propósito y nos damos cuenta que sólo fue una felicidad pasajera que infundió más deseos y necesidades.

Dice Schopenhauer al respecto:

[...]Tendrá que darse cuenta de que toda satisfacción es solo aparente, de que lo conseguido nunca rinde lo que lo deseado prometía, a saber: un apaciguamiento final del furioso afán de la voluntad, sino que con la satisfacción el deseo no hace más que cambiar de forma y ahora le atormenta con otra distinta; hasta que al final, cuando se han agotado todas, el afán de la voluntad permanece aún sin motivo conocido, manifestándose con un infernal tormento como sentimiento del espantoso tedio y vacío: todo eso, experimentado en pequeña medida dentro de los grados usuales del querer, provoca un ánimo sombrío también en un grado usual (Schopenhauer 425).

Esto se representa bajo la imagen de una carrera de dolor sin nunca acabar, como el hámster corriendo en una rueda, el reloj al cual se le da cuerda imparablemente, el perro que desea morderse su propia cola, las obsesiones humanas (por la comida, el sexo, el dinero, etc.) que nunca llegan a ser abastecidas.

Así que, ante ambos tipos de abismos (el sufrimiento y el aburrimiento) Schopenhauer los toma como temas de la literatura en la comedia y la tragedia, pues en cualquier poema épico se contrasta la batalla que aspira a la felicidad y a la gloria. Sin embargo, después de mil odiseas, el héroe alcanza su objetivo, sea este trágico o feliz, inmediatamente cae el telón y acaba con la obra. La caída del telón no puede suponer una felicidad o miseria eterna. Simplemente es la representación de un objetivo que fue llevado a cabo por medio de muchas vicisitudes.

La tragedia y la comedia se representan en la vida, tanto de forma general como específica. La comedia se encuentra en el carácter trivial y cotidiano del día: como los miedos de la semana, el azar de las situaciones contingentes, las relaciones infructíferas, las dificultades del día, etc., nos muestran escenas de comedias, como las adversidades del

lazarillo de Tormes o el carácter malhumorado de Catalina Minola («La fierecilla domada», Shakespeare) que ocasiona disturbios y confrontaciones con los pretendientes; etc. Por el contrario, la tragedia se encuentra en el carácter universal de la vida. Cuando cualquier ser humano se detiene y observa su pasado, recuerda sus fracasos, sueños sin cumplir, deseos que sucumben, errores que detonan arrepentimiento, etc., son el perfil de una existencia trágica. Concluye Schopenhauer: «nuestra vida tiene que contener todos los dolores de la tragedia y sin embargo ni siquiera podemos mantener la dignidad de los personajes trágicos sino que en el amplio detalle de la vida hemos de ser irremediabilmente ridículos caracteres cómicos» (381).

Entonces, después de sentirnos en una vida cuya imagen es de sufrimiento y tedio, traemos a colación las cuatro nobles verdades de Sakyamuni (Buda Gautama): toda existencia es dolor (tristezas, lamentos, desesperación, etc.); el origen del sufrimiento son los apegos (anhelos sin saciarse, aferramientos a los objetos sensibles, etc.); el sufrimiento puede ser extinguido (la renuncia, el desapego); y finalmente, el cese del sufrimiento consta del cumplimiento del Óctuple camino noble (visión correcta, pensamiento correcto, hablar correcto, actuar correcto, medio de vida correcto, esfuerzo correcto, conciencia correcta, meditación correcta). Y ante esto, está la posibilidad de eliminar el sufrimiento de la vida que pone en relación la teoría del *Lankavatara Sutra* que dice que todo en el mundo es sólo mente y espíritu (*Cittamātra*), así mismo, si el dolor hace parte de la vida, su eliminación también es posible, pues todo ha sido creado por la misma mente.

Sabiendo esto, aparece un nuevo propósito de la filosofía como el deseo innato y perenne del hombre por amar su liberación y encontrar la felicidad. Sólo para esto vale la pena adjudicarse en una vida sabia. ¿Para qué vale la pena conceptualizar los fenómenos si seguimos cegados ante el velo de *Maya* sin poder acceder al interior de la «cosa en sí»? Por eso, Schopenhauer considera que el verdadero modo filosófico de considerar al mundo es aquel que nos conduce a la esencia interna que va más allá del mero fenómeno y el que no pregunta por el por qué, sino por el qué del mundo (330), su realidad en la «cosa en sí». Se pasa del por qué al para qué. ¿Para qué la causalidad nos ubica en un espacio y en un tiempo determinado? ¿Para qué tenemos que sufrir y permanecer atados a una vida de dolor? ¿Para qué la voluntad de vivir? ¿Para qué la filosofía? ¿Para qué la existencia? Etc.

Cuando la voluntad muestra que su objetivación en la vida humana es *un afán sin objetivo ni fin*, se considera que la ausencia de felicidad duradera se encuentra en los efímeros fenómenos que representan la voluntad. Dentro del principio de razón suficiente, todos nuestros fenómenos se encuentran dentro de un espacio y tiempo, que a su vez son efímeros y sin un objetivo claro. Por ejemplo, Schopenhauer representa a la voluntad como un Proteo de múltiples formas (386) que siempre desea extinguir su propia sed y al no conseguir plena satisfacción, va adoptando diferentes formas según varíen los motivos y los deseos.

Ante esta insatisfacción, aburrimiento y existencia vacía, el hombre ha tenido la capacidad, y a veces, la necesidad, de crear un mundo imaginario en donde descansa su esperanza de encontrar un mundo en donde la vida está libre de aflicciones y dolor. Así encontramos en todas las mitologías imágenes de demonios, santos, dioses, a los cuales se les hace sus respectivos sacrificios, oraciones, adornos, peregrinaciones (378-381), buscando protección y ayuda. Se llega incluso a interpretar los acontecimientos de cada vida según sea su relación con aquellos seres celestiales. Una vida llena de tormentos y calamidades se relaciona a una ausencia de protección divina, pero en cambio, una vida llena de falsos encantos, es la ilusión de creer que sus plegarias han sido escuchadas y que todo ha sido «por la gracia de Dios».

Por eso, encontramos todo tipo de paraíso, según sea la creencia de la persona. Se dice que los paraísos hindúes, incluso los budistas, son lugares de descanso pasajero que pertenece a la misma rueda de transmigración. Según sea el *karma* se podrá permanecer en este tipo de paraíso a la espera de su próxima reencarnación. Así, tenemos el Edén para los cristianos como un paraíso terrenal, y el Cielo como un paraíso eterno de salvación; *Goloka* y *Vrindavan* para los krishnas; *Ziruma* como lugar donde descansan los dioses, para ciertos indígenas; *Vaikuntha* como morada espiritual del dios Vishnú; *Suargá* como lugar de descanso junto con los dioses antes de continuar su siguiente reencarnación; o las malocas para las creencias indígenas, etc. Igualmente, dentro de la dualidad, se tiene la creencia de un infierno donde las penas se pagan y el espíritu se purifica por sus malas acciones o pecados. Tenemos el tártaro para los griegos, el *sheol* para los judíos, el purgatorio para el catolicismo y el *patala* para los hinduistas.

Sin embargo, en su novela *Los vagabundos del dharma*, el escritor estadounidense Jack Kerouac, va a exponer la posibilidad de ver la Tierra como una experiencia celestial o infernal, entonces dice: «Aquí, esto, es Eso. El mundo, tal cual es, es el Cielo, y ando buscando un Cielo fuera de lo que hay, y sólo este mundo mezquino es el Cielo. ¡Ah, si supiera comprender! ¡Si consiguiera olvidarme de mí mismo y encaminar mis meditaciones a la liberación, al despertar y a la bendición de todas las criaturas vivas, me daría cuenta de que lo que hay en todas partes es éxtasis!» (137). Igualmente, cabe la posibilidad opuesta, y ante esto expresa Schopenhauer: «Para millones y millones de seres humanos el verdadero infierno es la tierra» (Wikipedia).

En resumen, la vida humana tal como la conocemos, dista entre dos dolores: el nacer y el morir. Duele el parto y el primer gesto del neonato es llorar. La muerte también es un proceso doloroso, no sólo para el «muerto» sino para sus seres queridos. Entre una vida que comienza con llanto y termina con dolor, como sería posible afirmar que es el mejor de los mundos posibles. En esta misma línea lo expresa Baltasar Gracián: « ¿Cuál puede ser la vida que comienza entre los gritos de la madre que la da y los llantos del hijo que la recibe?».

Y ante esta dualidad, el hombre espera el momento final, el cual ha llamado muerte, para conocer cuál será su destino del más allá. La muerte, dice Schopenhauer, es el «*résumé* de la vida, la suma final que expresa de una sola vez toda la enseñanza que la vida nos fue dando aislada y parcialmente, a saber: que toda el ansia de la que la vida es fenómeno era vana, fútil y contradictoria consigo misma, y salir de ella es una redención» (Schopenhauer 2003 695). Por eso, él mismo va a proponer una eutanasia de la voluntad que extinga el deseo o la pasión que impulsa a la vida o la existencia.

Pero, si el más allá promete paraísos donde el alma descansa y el cuerpo no es un obstáculo, ¿por qué no pensar en la idea del suicidio como una forma de eutanasia de la voluntad de vivir?

Para Ernesto Sabato, el suicidio seduce por su facilidad de aniquilación; para Albert Camus es el verdadero problema filosófico; para Goethe es una máxima debilidad del hombre que prefiere la vía fácil de morir antes de soportar una vida llena de amarguras. Cualquiera sea el caso, para Schopenhauer, el suicidio es un fenómeno que no trata de

negar la voluntad, como se suele pensar, sino que al contrario, los que han llevado a cabo el suicidio, han afirmado la voluntad de vivir, pues no aborrecen los placeres de la vida, sino sólo su sufrimiento. «El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta» (461)

Por eso, cae en ignorancia aquel que cree que con la muerte todo llegará a su fin. La muerte sólo hace parte de un cambio que no permanece, sino que prepara al alma para seguir con su proxima reencarnación, como una rueda que gira. Se asemeja a aquel que llora y se lamenta por qué ha llegado la noche y se ha ido el sol, sin embargo, es una vana apariencia, pues el Sol sigue ardiendo y no se ha ido a ningún lugar (Schopenhauer 337), sólo que se va cumpliendo un proceso de cambio entre el día y la noche. Sin embargo, para muchas personas que soportan los duros tramos que tiene la vida, la llegada de la noche como representación de la muerte, puede llegar a ser una experiencia de liberación o de descanso. Y en cambio, para aquellos aduladores de la mentira, no basta que llegue la noche puesto que sólo adoran los manjares de la vida y huyen y niegan todos los dolores y los sufrimiento que trae la vida.

Por eso, y al no ser la muerte o el suicidio la manera adecuada para liberarse del sufrimiento y el ciclo de reencarnaciones, Schopenhauer postula tres vías en las que se presenta una negación o eutanasia de la voluntad.

Vías propuestas por Schopenhauer para la liberación:

La primera vía consiste en la contemplación estética en la cual la voluntad se aquieta por un instante. Es un alivio momentáneo que nace de la contemplación desinteresada que suscita el arte. En el capítulo tercero del *Mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer expone cómo desde el arte el individuo llega al estado en el que el sujeto y el objeto son uno y encuentran su identidad por la pureza de la contemplación desinteresada.

La belleza puede ser encontrada en la escultura, la arquitectura, la música, la poesía, la pintura, etc; como un placer en el que sentimos casi un «orgasmo» cuando nuestro intelecto llega al clímax en donde se descubre una forma de lo real. Dice Thomas Mann en el cuento *Las cabezas trocadas*: «Los hombres tienen el privilegio y la aptitud de servirse

de lo real para contemplar la verdad, y el lenguaje ha acuñado la palabra poesía para este privilegio y aptitud» (25).

Esta misma belleza es la misma que Borges dice encontrar constantemente como la felicidad, en la que lo hace sentir al menos por un instante, en el paraíso (Borges, «Los conjurados», 545). Este placer estético es un sentimiento sublime que puede llegar a sentir cualquier hombre, así no sea éste un sabio o genio⁷. Por eso, la belleza se encuentra en todos los lados, desde lo orgánico hasta lo inorgánico o lo amorfo, pues cuando se llega a la Idea o «la cosa en sí», todo se muestra en su estado perenne e independiente de los velos del fenómeno.

La segunda vía hacia la liberación, es el desencantarse de la vida, tal cual como la conocemos. Esta vía la han llevado muchos santos que eligen un modo de vida ascética que los conducirá directamente a la experiencia mística de unión con Dios, sea cual sea su creencia. De estos conocemos al poeta árabe Rumi; al maestro Eckhart y su mística *renana*; San Juan de la Cruz y su noche oscura; Santa Teresa de Jesús y sus pies descalzos; Hipatia de Alejandría y los neoplatinianos; San Francisco de Asís y su voto de pobreza; las comunidades esenias del siglo II antes de la era común; los monjes budistas en las cuevas; los ermitaños y el bosque; Zoroastro y el mazdeísmo; los *sadhus* y la meditación; los anacoretas y el desierto; los *Therapeutae* y la vida contemplativa; entre otros muchos más.

En cada uno de estos santos o ascéticos, encontramos una serena tranquilidad que supera los deseos de la voluntad de identificarse con el mundo de la representación. Ellos eligen una vida de renuncia y devoción como una santa indiferencia hacia los placeres que la vida le puede ofrecer. Sin embargo, antes de llegar a esa tranquilidad, los hombres santos han tenido que sumergirse en un mar de luchas y tentaciones que tienen que enfrentarse con aquella fuerza interna que encuentran al negar la voluntad y elegir siempre el camino hacia la santificación, así sea desde el sacrificio.

⁷ Para este tema, Schopenhauer va a diferenciar entre ser un filósofo a llegar a ser un santo. Mientras el santo se acredita por su actuación que nace desde un conocimiento intuitivo y no abstracto, el filósofo solo revisa tal conocimiento abstracto, en forma de conceptos, para satisfacer su intelecto. De esto dice, «Por eso no le es más necesario al santo ser filósofo que al filósofo ser santo: como tampoco es necesario que un hombre absolutamente bello sea un gran escultor o que un gran escultor sea un hombre bello». (445)

Nikos Kazantzakis en la introducción a su obra *La última tentación*, afirma que la tentación más fuerte que cualquier hombre puede llegar a tener es la de ser un hombre común y añade que esta tentación la pudo haber tenido el propio Jesús, pero que la venció cuando decidió morir en la cruz. Tener riquezas, vivienda, familia, hijos, pareja, amigos, bienes materiales, etc., puede llegar a tentar a cualquier ascético, ermitaño o monje, sin embargo, el valor está en enfrentarlo y elegir una y otra vez, la vía que lo conduce directamente a la purificación y la liberación. Negar estos placeres y deseos, es negar la voluntad. Como la flor de loto que florece en medio del pantano y al mismo tiempo lo purifica, así mismo, el alma de un santo puede liberarse en medio de las tentaciones y la oscuridad.

Por otro lado, la virtud que más se puede resaltar en esta imagen del santo que, desencantado de la vida, abandona los placeres mundanos, es la compasión. Y al contrario, el mayor defecto o vicio que impide al hombre llegar hacia la vía de la santificación es el propio egoísmo. Schopenhauer dice que en las relaciones sociales se da la combinación de ambas, y afirma: «El egoísmo es el *ερος*, la compasión es la *αγαπε*» (437); es decir, en las relaciones cotidianas, como la amistad, se evidencia una mezcla entre un amor puro y compasivo, pero a su vez, un interés de encontrar en el otro una empatía consigo mismo.

Estos grados de interés en las relaciones humanas son vistos en cualquiera que sea esta. Aunque estén ocultas en varios tipos de máscaras, podemos reconocer que entre la amistad puede haber tanto un interés económico, como de aquellos en el que simplemente se necesite de alguien que lo acompañe, guíe, aconseje, etc. En las relaciones de pareja, es en donde más vamos a identificar los diferentes intereses: interés de bienes materiales, compañía, sentimientos, sexualidad, apegos, etc. Y por último, se dice que el amor de una madre a su hijo es el más próximo al amor divino, sin embargo, cuando una mujer decide concebir un hijo, muchas veces se guía por sentimientos interesados: preservar la genética o el apellido, asegurar su compañía ante la soledad de la vejez, conocer sus genes físicos en el otro, etc. Esto genera un sentimiento sobreprotector que impide u obstaculiza a la madre tener un sentimiento puro y desinteresado con su hijo.

En cambio, la compasión, como sentimiento sublime del hombre, es aquel que extiende su amor hacia el otro, sea cual sea su relación, sin verse afectado por el interés

propio. Todo sufrimiento le afecta, tanto así que prefiere sacrificarse para salvar al otro. No busca su propio placer, sino que hace todo lo que esté a su alcance para disminuir el sufrimiento ajeno. Dice Schopenhauer respecto al sentimiento compasivo del santo: «aunque el conocimiento del destino humano en general no alegre su ánimo, el saber que su esencia se encuentra en todo lo viviente le da una cierta ecuanimidad y hasta un ánimo jovial» (Schopenhauer 2004 435).

Ciertamente, Meister Eckhart decía que en el momento en que el hombre ve todo en todos, éste está más allá del mero entendimiento. Y Schopenhauer al afirmar que cuando «el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí» nuestro interés se extiende a todo ser viviente, «y así el corazón se ensancha» (435). Aquel ha traspasado inclusive, en términos de Schopenhauer, el *principium individuationis*, que es el mismo egoísmo de las personas que se sienten separadas dentro del tiempo y el espacio, y aún identificándose con el velo de *Maya*.

Pregunta Schopenhauer: «¿Cómo teniendo tal conocimiento habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza?» (441) El hombre ascético que posee este conocimiento, aquietta todo deseo y querer, no sólo apartándose de los placeres y las tentaciones de la vida, sino también, sintiendo aversión ante los mismos. Este es un estado de serenidad, ecuanimidad estoica y renuncia voluntaria. En cambio, para aquel que aún se encuentra atrapado bajo el velo de la ilusión, puede llegar a sentir pequeños vislumbres de compasión y ganas de anular toda voluntad y despertar, pero en el momento en que se les representa un fenómeno que llega a seducirle, se dejan engañar dándole más impulso a la rueda del *samsara* sin lograr la liberación. Muchos se han engañado al pensar que sólo siguen el Reino de los Cielos, cuando en realidad lo que buscan son sus añadiduras.

Cierro la pregunta de Schopenhauer con otra que ilustra tal consideración: para aquel que se ahoga dentro de un mar, sin tener nadie a su alrededor que lo pudiera socorrer, ¿En qué placer estará pensando en ese momento? Tal vez piense en ¿comer?, ¿dormir?, ¿rezar?, ¿comprar?, ¿escribir?, etc. Todos sabemos que en nada de esto. En lo único que se desea, y a lo cual toda nuestra sinergia confluente, es a respirar. Esta misma aspiración, propósito o deseo, es la que siente el santo cuando ha abandonado la vida mundana. Ya no

hay nada que lo ate a este mundo, su principal pensamiento está dirigido a la liberación, al despertar. O el místico, cuando ya ha experimentado la inmensidad de todo el océano, ya no se conforma por ser sólo una pequeña gota de este. Su única aspiración es la de ser uno con el océano.

La noluntad:

«...lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada»

Schopenhauer, El mundo como voluntad y representación.

«El más veloz animal que os lleva a la perfección es el sufrimiento»

Maestro Eckhart

La noluntad es la tercera vía de liberación que Schopenhauer propone y consiste en transformar el querer por el no querer.

Para muchos, como para Schopenhauer, el sufrimiento es una forma de purificación al extraviar al hombre de la voluntad de vivir llevándolo a la santificación. Por eso, el símbolo de la religión cristiana es la cruz. Para el Islamismo la santificación se inicia desde los mártires. Y muchos religiosos de oriente practican el ayuno y muchas otras formas de mortificación para desencantarse de los placeres de la vida, llevando su cuerpo al límite, demostrando una realidad más sutil y elevada.

Las austeridades son antiguas formas llevadas a cabo por los religiosos que ansian una experiencia mística que acelere su unión con Dios. Se conocen de muchas personas que han practicado la inedia (no comer) como forma de entrar a otro estado de conciencia. Monjes que han llevado más de setenta años sin comer ni beber (Prahlad Jani); o una religiosa cristiana que duró cuarenta años en ayuno (Teresa Neumann); o Jasmuheen que afirma vivir solamente del *prana*. En India, se conocen devotos que llevan doce años sin sentarse ni acostarse, siempre permanecen de pie (*Khareshwari*); o yoguis reconocidos por durar más de diez minutos dentro del fuego sin ser quemados (Rambhau Swami).

Con estas austeridades se demuestra la irrealidad del cuerpo en comparación con la eterna fuerza del espíritu. Sin embargo, Shankara va a resaltar que las austeridades del cuerpo no son las únicas. También se practica cuando se cumple con los deberes obligatorios, la práctica diaria de devoción, el culto y el control sobre sí mismo (Sankaracharya 2). En el *Bhagavad Gita* se exponen tres formas de austeridades: la austeridad del cuerpo, que consiste en la devoción a los dioses, a los maestros espirituales, la castidad, rectitud y bondad; la austeridad en el habla que consiste en pronunciar palabras no violentas ni dañinas, y el estudio de las escrituras; y por último, la austeridad en la mente que consiste en la serenidad interior, el silencio, retiro de la mente y pureza del corazón (*edición Consuelo Martín, Las tres clases de fe, 14-16*).

Así, cuando se rechaza o se niega la voluntad del mayor deseo que un hombre puede tener es el más alto fenómeno que puede suponer la propia voluntad de vivir. Para Schopenhauer, la sexualidad, como símbolo de la afirmación de vivir, es ese deseo que al ser negado y suprimido, se acelera el proceso hacia la santificación. Cuando el más alto fenómeno de la voluntad desaparece, también lo hace su reflejo más débil. «Con la completa supresión del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería por sí mismo en la nada; porque no hay objeto sin sujeto» (Schopenhauer 442); es decir, con la castidad, una torrente de deseos que animan a la voluntad de vivir, también se aplacan y se aquieta el dolor. Con un fuerte soplo, la llama de una vela puede apagarse instantáneamente, desapareciendo hasta su reflejo más débil.

La completa renuncia a la vida material y mundana, es como el que ayuna del mundo por qué ya no se conforma con lo que éste le ofrece sino que ya sólo su atención está dirigida hacia la liberación. Por eso, el que está enfocado en negar la voluntad de vivir para encontrar «la cosa en sí» que lo llevará a una experiencia de lo real, ya no se ve afectado por cualquier afrenta o injuria que reciba de alguna «maldad ajena», sino que recibe ese «sufrimiento» como oportunidad para «darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona» (Schopenhauer 443).

Aquel que pasa del querer al no querer, ya ha cortado los mil hilos que lo mantienen atado al mundo bajo miles de formas (Schopenhauer 452). Ya sólo ve al mundo como un

espejismo. Rasga el velo y permanece inalterable e inpeturbable como la pantalla del cine ante las escenas de una película que rueda y gira. De la misma manera, como un soñador despierta en una especie de sueño lúcido en el que es consciente que todas esas imágenes y situaciones de terror, angustia o felicidad, son tan sólo proyecciones ilusorias de su mente dormida. De esa manera las controla y siente paz y tranquilidad, sea cual sea la escena que aparezca en su pantalla onírica.

Finalmente, quisiera cerrar el tema de la eutanasia de la voluntad con la propuesta que el mismo Schopenhauer, aunque no sea el ejemplo a seguir de la noluntad, en su obra muestra la manera de liberarse del dolor de un mundo para aquellos que ya estén dispuestos a hacerlo:

[...] amar al prójimo negando completamente todo amor propio; el amor en general, no limitado al género humano sino extendido a todo lo viviente; hacer el bien hasta desprenderse de lo ganado con el sudor de la propia frente; paciencia ilimitada frente a todo el que nos ofende; pagar el mal, por grave que sea, con bien y con amor; soportar voluntaria y alegremente cualquier afrenta; abstenerse de toda alimentación animal; castidad perfecta y renuncia a todo placer para aquel que aspire a la verdadera santidad; desechar toda propiedad, abandonar casa y parientes, vivir en total soledad dedicados a meditar en silencio, con una penitencia voluntaria y un terrible y lento tormento de sí mismo, hasta llegar a la total mortificación de la voluntad; esta llega finalmente hasta la muerte voluntaria por hambre, tirándose a los cocodrilos, precipitándose desde la cima sagrada en el Himalaya, siendo enterrado vivo o también lanzándose bajo las ruedas del enorme carro que pasea las imágenes de los dioses entre el canto, el júbilo y la danza de las bayaderas (450).

3.2 El *dharma* y la vocación del ser humano

Cuando Arjuna presenciaba el bando contrario en la guerra de *Kurukshetra*, sintió miedo y quiso huir de la situación al ver que sus oponentes eran miembros de su misma familia: reconoció tíos, amigos, nietos, suegros, maestros, abuelos, sobrinos, hijos, hermanos, etc; todos miembros, en alguna vida, de su familia. Así que sintió gran piedad y le confiesa a Krishna, que sus miembros y fuerzas se habían debilitado, por lo cual prefería irse a una

cueva, alejarse del mundo, pues ya sus intereses no eran ni la victoria ni los placeres ni el reino (*edición Consuelo Martín*, El desánimo de Arjuna en la Batalla, 26-47).

Sin embargo, Krishna, que en este contexto representa al ser divino que guía al hombre en medio de la confusión, le recuerda la función que Arjuna, al ser príncipe guerrero (de la casta de los *chattrías* o clase militar), debe cumplir. Arjuna, sumergido en la desesperación de no saber de qué manera actuar, se entrega a Krishna como el paciente enfermo se entrega al médico para que le salve de cualquier dolor. Sólo en ese momento de rendición, Arjuna recibe toda la sabiduría que el *Bhagavad Gita* expone a través de Krishna.

Así, Krishna no lo impulsa a la no acción y al miedo, sino que le recuerda su deber como príncipe de la casta de los guerreros y sobre la inmortalidad del alma, ya que en un mundo ilusorio, la muerte no es real. Dice Krishna: «Quien piensa que el Ser mata o que el Ser es asesinado está equivocado, pues el ser Uno ni mata ni muere» (Bhagavad Gita, Cap. II, 19). Esta misma imagen del guerrero que cumple su deber la expresa Nikos Kazantzakis en *Ascesis* cuando dice: «Si eres soldado, has de serlo sin piedad; tu deber no exige misericordia. Mata, pues, sin piedad. Dios, en el cuerpo de tu enemigo, te llama: “Mata este cuerpo que me estorba; mávalo, quiero pasar”» (Kazantzakis, «Ascesis», 1020).

Lo que se denomina deber es para el hinduista el *dharma*. *Dharma* es el deber prescrito que debe llevarse a cabo como escalón para el proceso de iluminación. Es lo mismo que hizo actuar a Arjuna en la guerra o a Judas traicionar a su maestro. Es decir, Arjuna debía matar y Judas vender a su maestro para mantener el orden. Igualmente, el *dharma* funciona como un *principium individuationis*, ya que es diferente para cada uno. Diferente al animal que cumple una función por especie y por no tener la posibilidad de equi-vocarse. Los animales no renuncian a su deber prescrito, sino que lo llevan dentro de sí como su naturaleza esencial. Igualmente con el reino vegetal; la naturaleza de la semilla es dar fruto, la de una rosa florecer; la naturaleza de las aves es volar; la del fuego arder y quemar.

Bellamente ya lo expresaba Angelus Silesius: «La rosa es sin porqué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista» (Silesius, 41).

Ahora bien, cuando los místicos de Oriente hablan acerca de hacer su *dharma*, se refieren a realizar sin apegos su vocación para el bien del mundo, declarando que a través del servicio desinteresado (*Karma Yoga*), se sostiene la armonía natural que preexiste en el Universo y en cada partícula que contiene a la divinidad. Hay un ejemplo que ilustra la realización del *dharma* como servicio sin interés personal: el cuerpo está compuesto por cantidades de miembros, órganos y células que regulan el buen funcionamiento de éste mismo. En este caso, las células, por ejemplo, no transporta oxígeno o proteínas sólo por intereses personales, sino que lo hacen por sumo orden natural para el bien del cuerpo entero, sin importar la hora o el esfuerzo que les requiera. Desde este punto de vista, ¿Cuál es el *dharma* del hombre?

En el verso catorce del capítulo tercero del *Bhagavad Gita*, Krishna le dice a Arjuna: «Todas las criaturas vienen del alimento, el alimento de la lluvia, la lluvia viene por el sacrificio y el sacrificio se origina en la acción» (*edición Consuelo Martín*, El sendero de las obras, 14). Para que los seres vivos existan, necesitan del sacrificio (sacro-oficio) ofrecido al Fuego que llega al Sol donde proviene la lluvia, y de la lluvia los alimentos. El sacrificio se refiere, entonces, al sacro-oficio, es decir, a las acciones que realizamos ofrecidas a la divinidad en forma humilde, sin apegos ni intereses personales.

De esta manera, el *dharma* del hombre es toda acción que no afecte el mantenimiento natural del mundo y sus seres. Son todas aquellas acciones que testifica la unidad divina manifiesta en el Mundo en forma mineral, vegetal, animal y humana.

Entre los distintos poetas místicos, se resalta el aporte de los místicos cristianos que plasmaron en la escritura poética sus más íntimas experiencias. Para éstos poetas, el poema es el servicio al mundo, pues «servir al mundo es servir a Dios», el servir es su vocación.

Sin embargo, hay quienes piensan que su vocación en este mundo es conseguir una familia, obtener una casa, viajar por el mundo, crear una empresa, etc., pero para aquel que comprenda su verdadera vocación se dará cuenta que el principal propósito de la vida humana es su realización con Dios, y dice un verso de Nikos Kazantzakis recordando aquellas memorables palabra bíblicas de Mateo 6:26:

Mirad las aves del cielo. No siembran, no siegan, y el Padre las alimenta. Mirad las flores de la tierra. No hilan, no tejen y, sin embargo, ¿qué rey se ha vestido nunca con semejante magnificencia? No os preocupéis por vuestro cuerpo, por lo que va a comer, por lo que va a beber, por los vestidos con que ha de cubrirse. Fue polvo y en polvo se convertirá. Pensad en vuestra alma, que es inmortal, y en el reino de los cielos (218).

En todo momento, en el *Bhagavad Gita* nos está recordando acerca de la función esencial que cumple el *dharma*, aquí algunas sentencias que se destacan: «Cuando se cumple el acto obligatorio como un deber, abandonando el apego a la obra y a su fruto, entonces, Arjuna, esa renuncia pertenece a la armonía y pureza de *sattva*» (edición Consuelo Martín, *Renuncia y liberación*, 9); «Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos. Nunca consideres que eres la causa de los frutos de tu acción ni caigas en la inacción» (edición Consuelo Martín, *El sendero del discernimiento*, 47).

3.3 La liberación final y el encuentro con «la cosa en sí»

«¡Hombre! Todo te ama; todo se apura en torno a ti:
Todo corre hacia ti para llegar a Dios»
Silesius, Peregrino querúbico

«Alegría, alegría. Yo ignoraba que el mundo y yo somos uno, que todos somos más que un ejército, que las anémonas y las estrellas luchas a derecha e izquierda de mí sin conocerme; yo me vuelvo hacia ellas y les hago una señal»
Nikos, Ascesis

Con el anhelo de experimentar el verdadero ser que se oculta detrás de los fenómenos, se inicia el proceso de liberación del sufrimiento que se destila de este mundo dualista de hastío y dolor.

En el *Bhagavad Gita*, siempre se está invocando a la renuncia de los intereses que generan un acto como un primer paso hacia esa liberación. El apego a las condiciones materiales es un obstáculo que es necesario remover. Se afirma que:

En aquel que está pendiente de los objetos sensoriales aparece el apego. Del apego nace el deseo y del deseo (frustrado) la ira. A partir de la ira se produce el error, del

error el fallo de la memoria y de ahí la pérdida de la capacidad de comprensión. Y cuando ésta falta el ser humano se pierde (*edición Consuelo Martín*, El sendero del discernimiento, 62-63)

Sin embargo, desde diferentes tradiciones se han querido postular diferentes vías para lograr liberarse de ese charco material que nos encadena. Desde la escuela del *Vedanta advaita* se pueden utilizar tres herramientas para salir de las redes de *Maya*: la primera es el *nirveda*, o la indiferencia hacia los objetos del mundo que a veces nos parece atractivo; la segunda es el *samatha*, es decir, la ecuanimidad entre las dualidades (agradable y desagradable); y la última, es el *yukthi*, o la lógica razonable, que permite discernir entre lo real de la ilusión (*Versión de Javier Plazas*, Ashtavakra Gita, 94). Todas estas anteriores herramientas, permiten aquietar la mente para poder encontrar el Gozo supremo que habita en nuestro interior.

También se dice que para aquietar la mente es necesario tener un intenso deseo de liberación, que junto con la compañía de un maestro espiritual o *gurú*, y estar siempre escuchando las sagradas escrituras que recuerdan la naturaleza inmortal y eterna, cualquier aspecto de ignorancia y confusión, quedan eliminados en la mente del discípulo. Respecto a esto se afirma en el *Bhagavad Gita*:

La humildad, sencillez, bondad, paciencia, sinceridad, ayuda al maestro, pureza, perseverancia, dominio de cuerpo y mente. Desapego hacia los objetos sensoriales, falta de egoísmo, ser consciente del mal del nacimiento, la muerte, la decrepitud, la enfermedad y las miserias. Desapego, desidentificación con hijos, esposa (o esposo), hogar, etc. Y equilibrio mental constante tanto ante lo deseable como ante lo indeseable. Inalterable amor y devoción con la mente centrada en mí. Inclinación a frecuentar lugares libres y solitarios y desagrado hacia aquellos donde se agolpan las gentes. Firmeza, estabilidad en la verdad del Ser y contemplación de la meta de conocer la Realidad última, ésta es la verdadera sabiduría y todo lo demás es ignorancia. (*Edición Consuelo Martín*, Discernimiento entre la naturaleza y el espíritu, 7-11).

Y por esto, para aquel que ha logrado la liberación y se mantiene en perfecta felicidad y quietud mental, los deseos se extinguen, ya no hay nostalgia del pasado o preocupación del

presente, ni siquiera puede existir una identificación con los dolores del presente; es como vivir en un estado de verbos impersonales, como lo recrea Jorge Luis Borges en el lenguaje de Tlön («Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius») donde no hay un sujeto personal que realice o le afecte el verbo en sí: cuando llueve o amanece o escampa, etc. Estos verbos acontecen sin un «yo» que los lleve a cabo; del mismo modo, cuando un sabio está establecido en el ser, no hay una identificación con el cuerpo, es decir, puede sufrir un grave dolor, pero no lo manifiesta diciendo «me duele» sino «duele», como tampoco se dice «me llueve», sino «llueve».

Por otra parte, en *La esencia del vedanta*, representan esta situación con la metáfora del soñador que ha despertado y reconoce que mientras soñaba por extraños lugares, con multitudes de personas, en diferentes situaciones, era sólo producto de un estado tan efímero como son los sueños; sin embargo, después de todo, siempre ha permanecido en su cama. Y dice: «del mismo modo el jiva, al emerger como Brahman, se cuestiona cómo al ser sólo Brahman pudo deambular como un ser desamparado imaginando un mundo, un dios e individuos, y se pregunta a sí mismo qué fue de todas aquellas fantasías» (149).

También está la imagen de dos amigos que duermen el uno al lado del otro. Uno de ellos empieza a soñar que pasea con su amigo, lo que indicaría que ambos se encuentran activos, a pesar de que uno permanece en reposo. Esto representa la mente de aquel que ya ha despertado del sueño de *Maya*. Aquel que ya no ve velos ni mascarar ni fenómenos; está solo en el ser que es la infinitud y está más allá de los conceptos y abstracciones. Así, la mente del sabio permanece inactiva aunque muchos creen que está activo sólo por ignorancia al estar atrapados en el mundo de la forma.

Con todo esto, se llega a la comprensión que hay un estado por encima del sueño, sueño con sueño y vigilia, en la que se da una supraconciencia y se reconoce en la escuela *Advaita* como *turiya*. *Turiya* es el estado no dual en donde no hay identificación con los meros fenómenos, sino que el Ser reposa en la perfección de la verdad y la dicha. Se puede decir que este estado es al que llegan los sabios que logran liberarse.

Hay muchos que creen que sólo existe una liberación y es la del alma con el cuerpo a la hora de la muerte. Sin embargo, la liberación que se manifiesta en la escuela *advaita* o en la mayoría de las escuelas orientales, tratan de una liberación dentro de la misma etapa

de vida. Liberarse es aquietar la mente para destruir toda forma que limita al individuo y lo mantiene atado a un mundo de deseos y sufrimientos constantes.

Por eso es posible hablar de una liberación o iluminación durante la vida. Cuando el Buda sintió la iluminación se dedicó a enseñar y guiar; Vyasa a escribir; Arjuna a combatir; el rey Janaka a gobernar su reino; etc. Se dice que aquel que ha logrado la iluminación puede seguir actuando dentro del mundo sin sentirse afectado por él. Dentro de las escrituras védicas, se enuncia esta idea con la representación de la vasija de barro y Schopenhauer la enuncia con las siguientes palabras de un antiguo escrito filosófico Sankhya Karika: «Sin embargo, el alma sigue durante un tiempo revestida del cuerpo, al igual que el torno del alfarero sigue dando vueltas después de que la vasija está terminada, debido al impulso que antes recibió. Solo cuando el alma iluminada se separa del cuerpo y cesa la naturaleza para ella, se presenta su total liberación» (Schopenhauer 2004 444).

Sat-Chit-Ananda

Aquello que realmente somos, en lo que reposan los sabios e iluminados que se han liberado de las limitaciones de la causalidad (tiempo-espacio); aquello que se encuentra cuando se desmascara el velo, aquello se reconoce con las palabras en sánscrito: *Sat-chit-ananda*, que traducen en: existencia, conocimiento y bienaventuranza.

Sat

Sat es una palabra en sánscrito que se refiere a la existencia, al Ser en su totalidad, sin limitaciones ni condiciones de tiempo (pasado, presente, futuro) ni espacio. Shankara lo expresa diciendo: «Lo que constituye el sustrato del mundo y de sus distintos aspectos ilusorios, lo que se sostiene por sí mismo y es distinto de lo tosco y lo sutil; lo que no tiene partes ni parangón es Brahman, y tú eres Aquél; contempla eso dentro de ti» (Samkara, 118). *Sat* nos recuerda nuestra verdadera identidad que es de naturaleza divina, eterna e inmutable.

Chit

En *El juego de los abalorios* de Herman Hesse, aparece la siguiente afirmación: «La profundidad del universo y sus misterios no se hallan en las nubes y tinieblas, sino allí

donde están la claridad y la serena alegría» (Hesse, 306). De esto hace referencia *chit*, al conocimiento absoluto del universo siempre presente en el Ser. Es la conciencia pura que comprende el ciclo de la vida, que a diferencia del intelectual, es un conocimiento intuitivo más que abstracto o conceptual.

Ananda

Ananda es el gozo en que nuestra alma siempre está sumergida. Es una alegría más allá de los objetos o experiencias sensoriales. Es la felicidad absoluta.

Se dice que hay tres tipos de *ananda*: *Brahmananda*, que es la manifestación de la conciencia pura, como el sentimiento que genera tener un sueño lúcida es ser conscientes que nada nos puede hacer daño o perturbar; *Vasanananda*, que se presenta cuando traemos al presente, recuerdos que nos agradan; y finalmente, *Vishayananda*, que es la alegría que genera cuando se alcanza un deseo o un sueño.

Sin embargo, todas estas están sujetas al cambio y a lo efímero. Cuando se afirma que nuestra verdadera naturaleza es *ananda* o dicha absoluta, se quiere decir que nuestra alma o *atman*, es en esencia felicidad sin condicionamiento. Es un éxtasis, como los que llegan a alcanzar algunos místicos cuando ya no ven sólo formas y conceptos, pero de forma permanente.

Así que eso somos, *Chat-chit-ananda*; el *atman* que habita en nuestro interior y que es la realidad suprema divina es existencia absoluta, conocimiento absoluto y dicha absoluta.

CONCLUSIÓN GENERAL

CUANDO ORIENTE Y OCCIDENTE SE ENCUENTRAN

En cierta oportunidad, Rudyard Kipling afirma: «*East is East and West is West, and never the twain shall meet*» (Oriente es Oriente y Occidente es Occidente, y los dos no se encontrarán nunca). Leer esta afirmación de Kipling, un británico con raíces indias que mostró en toda su carrera literaria una notable influencia por el pensamiento oriental, es confiar en un «peso fuerte» entre el pensamiento que enlaza oriente con occidente. Sin embargo, más adelante admite que «la diferencia desaparece cuando dos hombres fuertes se encuentran cara a cara después de haber venido de las extremidades de la tierra» (Guénon 2).

La obra filosófica de Schopenhauer expuesta en *El mundo como voluntad y representación*, es este encuentro con el pensamiento oriental que surge después de experimentar un mundo lleno de sufrimiento, atrapado en la ilusión del fenómeno se representan imágenes y situaciones en las que, gracias a nuestras tendencias humanas, queremos obtenerlas y sentir el máximo placer posible y evitar cualquier tipo de dolor.

Cuando se reencuentran ambas extremidades, es decir, el dolor y el placer, aparece la necesidad de un escape como el de desvelar el fenómeno para encontrarse con la cosa en sí, esencia interna del mundo. Tanto el pensamiento occidental, como la sabiduría oriental, han apuntado, bajo diferentes maneras, a encontrar la forma de conocer tal esencia y vivir desde esa experiencia.

En el actual trabajo, se quiso mostrar un diálogo más profundo de la obra de Schopenhauer con la escuela del *vedanta advaita*, tomando como referencia muchos textos que son tomados como clásicos al provenir directamente de la inspiración divina o de maestros iluminados. Dentro de este diálogo, se encontró una multitud de conceptos de Schopenhauer y de la escuela *advaita* que coincidían unos con el otro, pero bajo diferentes nombres y formas de abstraerlos.

Mientras la filosofía occidental utiliza el concepto de fenómeno, Schopenhauer el de la representación, la escuela *vedanta* el de *maya* y *jagat*; en occidente se lee la cosa en sí y la voluntad, para oriente *Brahman*; en occidente alma o espíritu, en oriente *atman*; ley de

causalidad en uno, *karma* o destino en otro; materia en occidente, *prakriti* en oriente; individuo en el primero, *jiva* en el segundo; deber, *dharma*; felicidad, *ananda*; existencia en occidente, *sat* en oriente; etc.

De esta forma, aunque en la academia, la filosofía de la India y en general, de oriente, sea vista como una sabiduría muy separada de lo que ha apuntado la filosofía occidental, han sido muchos pensadores occidentales que se han acercado y bebido de tal pensamiento para dar forma a su obra, entre estos resalto: René Guénon, el mismo Schopenhauer y su maestro Deussen, Max Müller, Kipling, Borges, la generación beat, Herman Hesse, etc; actualmente Octavio Paz, Bernard Lewis, Edward Said y su crítica al orientalismo, etc.

Igualmente, aunque no de manera explícita, este mismo sistema de pensamiento oriental puede ser visto desde los fundadores de la filosofía, quienes la practicaban como un simple amor por la sabiduría. Entre ellos encontramos: los pitagóricos, Empédocles, Platón y los neoplatónicos, Epicuro y los estoicos, los místicos medievales, Jakob Böhme, Angelus Silesius, etc.

Todos estos anteriores pensadores occidentales, han llegado a ese punto en donde oriente y occidente se encuentran: a través de la literatura o la filosofía; incluso la propia ciencia, cuando Einstein, desde un punto de vista cuántico, dialoga con el poeta hinduista Tagore, sobre temas como la ciencia, el hombre, la religión, la Verdad, el arte, etc. Así, de forma general, el pensamiento se convierte en un puente sólido que puede atravesar la frontera entre occidente y oriente, ponerlas a dialogar, confrontar, comparar, en general, poner la razón, el *logos*, desde dos concepciones, sin ocultar o enmascarar a una de la otra; ya sea por medio de las ficciones, conceptos, mitos o presupuestos científicos.

Sin embargo, aunque se construya ese puente que una a oriente con occidente, en tal encuentro, se aseveran aun más las propias diferencias. Por ejemplo, mientras que los occidentales siempre han intentado sistematizar el pensamiento por medio de conceptos, para el ideal oriental, suma más la práctica y la experiencia personal que la misma teoría.

Para el oriental, como lo expresa René Guénon en *Oriente y Occidente*, escuchar por primera vez las concepciones de algunos filósofos europeos, eran ideas buenas, pero para un niño de apenas ocho años. Pues tanta «verborrea sin consistencia», «discusiones

sin fin», «delimitaciones arbitrarias» e «intentos de explicación» (80) son sólo la confusión mental que se puede presentar cuando se está empezando a vivir, es decir, cuando se es un infante.

El oriental prefiere renunciar a la labor del intelectual de abstraer todo conocimiento en palabras y conceptos, para experimentar por sí mismo tal verdad, es decir, antes de escribir un libro de recetas de cocina, el oriental prefiere degustar la misma comida.

Por esto, si se quisiera representar la dualidad entre oriente y occidente como en el diagrama del *taiji* (yin yang), quedaría de la siguiente manera: lo profano, el materialismo, la filosofía, lo individual, la noche (el sol se oculta por el occidente), le correspondería al Occidente. Mientras que sus opuestos: lo sacro, espiritual, religioso o misticismo, universal, la luz (el sol nace desde el oriente), le correspondería a oriente, respectivamente. Cada uno de ellos, puestos como dualidades, se diferencia, pero a sí mismo, se complementan, aportándose uno al otro.

Por ende, esta conclusión apunta a rasgar el velo intelectual de la academia que se resiste en posar su mirada al oriente. Ese mismo velo ha mantenido a oscuras los textos milenarios como el *Mahabharata*, textos ricos en alusiones, metáforas, con un caudal de pensamientos, que pueden llegar a esclarecer e iluminar muchas antiguas discusiones filosóficas que se han presentado desde los griegos hasta nuestros tiempos.

No por nada, para Schopenhauer es evidente la necesidad que tuvo de ir una y otra vez a aquellas páginas inmortales, *enaltecedoras* y *gratificantes* de los *Upanishads* para encontrar un consuelo en su vida, como para su muerte; o Einstein cuando afirma que cuando lee el *Bhagavad Gita*, y se pregunta cómo creó Dios el universo, empieza a ver que todo lo demás se vuelve superfluo; o el escritor estadounidense R. W. Emerson al decir: «Le debo tanto al Bhagavad Gita... Fue el primero de los libros, fue como si un imperio entero nos hablara, nada diminuto o indigno, sino algo majestuoso, sereno, consistente... y contestó esas mismas preguntas a las que nos enfrentamos hoy nosotros» (*Bhagavad Gita*, comentarios de Prabhupada). Como ellos, han sido muchos intelectuales occidentales que se han sustentado, o vuelto una y otra vez a los textos clásicos de India para encontrar reposo mental e iluminar sus inquietudes. Justo en este punto es donde se encuentran el occidente con el oriente.

BIBLIOGRAFÍA

- Atarah. *www.erikia.org*. 12 de Marzo de 2012. 2 de Mayo de 2013.
<<http://www.ekiria.org/content/lengua-sanscrita>>.
- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Buenos Aires: EFECE Editor, 1977.
- Borges, Jorge Luis. «Historia de la eternidad» Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Bogotá: Emecé, 2007. 417-436.
- Borges, Jorge Luis. «La divina comedia». Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Bogotá: Emece, 2007. 239-256.
- Borges, Jorge Luis. «La flor de Coleridge». Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Bogotá: Emece, 2008. 20-23.
- Borges, Jorge Luis. «Le regrett d'Héraclite». Borges. *Obras Completas II (1952-1972)*. Bogotá: Emecé, 2007. 270.
- Cid, Carlos. *Historia de las religiones*. Barcelona: Ramon Sopena, 1965.
- Consuelo Matín. *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta, 2009.
- De Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Losada, 1969.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emece, 2001.
- Fukuoka, Masanobu. «La revolución en una brizna de paja». s.f.
<http://imapermacultura.files.wordpress.com/2012/07/la-revolucic3b3n-de-una-brizna-de-paja2.pdf>. 06 de Abril de 2013.
- Gaarder, Jostein. *El mundo de Sofía*. Madrid: Siruela, 2000.
- Herman, Hesse. *El juego de los abalorios*. Madrid: Alianza, 1979.

Huxley, Aldous. «A media Voz». s.f. *Las puertas de la percepción*. 2 de Mayo de 2013.

<http://www.amediavoz.com/Huxley_Las-puertas-de-la-percepcion.htm>.

—. *La filosofía perenne*. Buenos Aires: Suramericana, 1977.

Kazantzakis, Nikos. *La última tentación*. Bogotá: Circulo de lectores S.A, 1989.

Kazantzakis, Nikos. «Obras selectas». Kazantzakis, Nikos. *Ascesis*. Vol. II. Barcelona: Planeta, 1962.

Kerouac, Jack. *Los vagabundos del dharma*. Barcelona: Anagrama, 1997.

Kipling, Rudyard. «www.medellindigital.gov». 2008. *El cuento más hermoso del mundo*.

11 de Junio de 2013.

<[http://www.medellindigital.gov.co/Mediateca/repositorio%20de%20recursos/Kipling,%20Rudyard%20\(1865%20E2%80%93%201936\)/Kipling_El%20cuento%20mas%20hermoso%20del%20mundo.pdf](http://www.medellindigital.gov.co/Mediateca/repositorio%20de%20recursos/Kipling,%20Rudyard%20(1865%20E2%80%93%201936)/Kipling_El%20cuento%20mas%20hermoso%20del%20mundo.pdf)>.

Maharshi, Ramana. *Sea lo que usted es*. http://www.indiga.org/religions/me_ra_qsy.php.

Abril de 1998. Libro.

Martín, Consuelo. *Upanisad (con los comentarios advaita de Shankara)*. Madrid: Trotta, 2001.

Papini, Giovanni. «Ciudad Seva». s.f. *La última visita del caballero enfermo*. 2 de Mayo de 2013.

<http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ita/papini/la_ultima_visita_del_caballero_enfermo.htm>.

RadhaKrishna, Sir Sarvepalli. *La concepción hindú de la vida*. Madrid: Alianza, 1979.

Shankara. *Vivekacudamani*. Madrid: Edaf, 1995.

Shankara. *Vivekacudamani*. Biblioteca esoterica Esonet, s.f.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I. Madrid: Trotta, 2004.

—. *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Vol. II. Madrid: Trotta, 2003.

—. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.

— *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza, 2000.

Silesius, Angelus Johannes. «www.gnosisonline.org». Junio de 2010. 10 de Julio de 2013.
<<http://www.gnosisonline.org/wp-content/uploads/2010/06/Peregrino-Querubinico.pdf>>

Sri Ramanasramam. *La esencia del vedanta*. Madrid: Edaf, 2006. BIBLIOGRAPHY \I
3082

Taliesin. *www.festivaldepoesiademedellin.org*. Ed. Carlos Ciro. Noviembre de 2012. 11 de
Junio de 2013.
<http://www.festivaldepoesiademedellin.org/pub.php/es/Revista/ultimas_ediciones/93/taliesin.html>.

Thoreau. *Walden*. Buenos Aires: Emecé editores S.A, s.f.

Twain, Mark. «El forastero misterioso». Twain, Mark. *Obras completas*. Madrid: Aguilar S.A, 1953. 1194-1267.

Versión de Javier Plazas. *Ashtavakra Gita, el canto del ser*. Madrid: EDAF, 2002.

Wikipedia. *www.Wikipedia.com*. 13 de Septiembre de 2012. 10 de Julio de 2013.

<<http://es.wikiquote.org/wiki/Infierno>>.

Zimmer, Heinrich. *Filosofías de la India*. s.f. 24 de Junio de 2013.

<http://skerzo.dyndns.org/particular/web/Libros/Colecciones/5ookLt/Libros_g-h/Heinrich%20Zimmer%20-%20Filosofias%20de%20la%20India%20I.pdf>.

ANEXO I

1) Mitología Hinduista

a) Sus primeros cimientos

Hace cinco mil años se empieza a narrar una historia milenaria, mística y esotérica. La historia de la cultura India tiene sus primeros cimientos desde la invasión de los Arios hacia el año 1500 a. de. C, pero antes de esta fecha, también encontramos las ruinas de una antigua civilización ubicada en el Valle del Indo a principios del tercer milenio a. de. C y descubierta en 1920 por el arqueólogo sir John Marshall, quien la llamo Mohenjo Daro («Montículo de la Muerte»). Y gracias a estos encuentros de culturas, se va a consolidar toda la tradición hindú que conocemos hasta el día de hoy.

Los registros arqueológicos que dan fuente de toda esta tradición se conforman entre iconografías, tabletas de barro, impresas de sello, obras de arte; pero lo que más fuerza le ha dado a su cultura protohistórica ha sido sus textos épicos, poéticos y filosóficos que constituyen todo su cuadro de creencias, ritos y adoraciones.

Todos estos textos están escritos en su lengua original que es el sánscrito, el cual significa «perfectamente hecho», por eso, los hinduistas recurren una y otra vez a ésta para efectuar sus rituales sagrados. Es más, la tradición hinduista ha creído que el sánscrito sea el lenguaje de los dioses que, al pronunciarlo correctamente, genera vibraciones especiales para el mundo espiritual; un alfabeto construido geoméricamente perfecto para el mundo. Sir William Jones, filólogo inglés dice sobre el sánscrito: «Una maravillosa estructura más perfecta que el griego, más copiosa que el latín, y más exquisitamente refinada que ningún otro» (Atarah). Por esta razón, muchos conceptos utilizados en este trabajo, han sido escritos en su lengua de origen, el sánscrito, con el fin de puntualizar su significado.

b) Fuentes Escritas de la Mitología Hindú

En la tradición védica, Vyasa es considerado como el «avatar escritor», es decir, una encarnación del dios *Vishnú* que tuvo como principal *dharma* escribir los diferentes textos sagrados que fundamentaron toda la religión hinduista. Vyasa también ha sido reconocido por ser el recopilador de los *vedas*, que después de haber sido revelado por *Brahma*, se

conservaron por tradición oral hasta que Vyasa los plasmó de forma escrita dejando un gran legado para la humanidad y, en especial, para la tradición religiosa de India.

Los *vedas* son himnos escritos en sánscrito y revelados por el dios *Brahma* a los *rishis* (sabios) de aquellos tiempos. Al tratarse de escritos revelados directamente por la divinidad son denominados como *Shruti* («lo escuchado»). Por esta razón, los *vedas* han tomado tanta fuerza a nivel religioso al ser considerados como revelaciones sagradas hacia los grandes sabios dedicados a la meditación y contemplación. Son cuatro las divisiones de los *Vedas*. El más antiguo es el *Rigveda*, que contiene los himnos de sacrificios de los sacerdotes. De este *veda* se deriva el *Samaveda* que se compone de cantos o melodías para la realización de sacrificios o rituales. El siguiente *veda* es el *Yajurveda* que son himnos con fórmulas de sacrificio. Y por último, el *Atharvaveda* que contiene himnos de encantamientos para la aplicación a problemas cotidianos.

De esta misma tradición canónica (*Shruti*) hace parte una serie de comentarios védicos: los *Brahmanas* y los *Upanishads*. Estos últimos son poemas filosóficos que revelan las enseñanzas que el maestro, por revelación divina, le comunica a sus discípulos.

Por otra parte, están los textos de la literatura no canónica que se le conoce como los *Smriti*. A diferencia de la tradición *shruti* («lo escuchado»), los textos *smriti* («memoria») son discursos reflexivos escritos e inspirados por la conciencia del hombre, y ya no una revelación directa e intuitiva de la divinidad hacia los sabios como los *shruti*. De esta tradición no canónica encontramos la gran epopeya del *Mahabharata* la cual contiene doscientos mil versos y es, hasta el momento, la obra literaria más extensa de la humanidad superando siete veces a la Iliada y la Odisea juntas (Cid, 1962 501). Su tema central es la guerra entre los *Kuravas* y los *Pandavas*, dos bandos de la misma familia, en el campo de batalla de *Kurukshetra*. Además, dentro del *Mahabharata* se incluye las setecientas estrofas del *Bhagavad Gita*, cuyo principal tema son las enseñanzas de *Krishna* hacia *Arjuna* en el campo de batalla, animándolo a combatir.

El *Ramayana*, otro gran épico escrito por Valmiki alrededor del siglo X a. de C, contiene veinticuatro mil versos divididos en quinientos capítulos, que narran las hazañas de *Rama* cuya misión principal era liberar a India del rey con poderes demoníacos llamado *Ravana*. También están los *Puranas*, viejas narraciones de los ciclos cósmicos. Igualmente

los *Sutras*, las Leyes de *Manú* (*Manusmriti*), los *Darshanas*: *Naya* (lógica); *Vaisheshika* (filosofía física); *Sankhya* (cosmología); *Yoga* (unión); *Mimansa* (interpretaciones de textos) y los *Vedanta* (fin de los vedas).

c) De Dioses, Avatares y Sabios

Para empezar a comprender estas fantásticas historias acerca de las divinidades hindúes, primero es necesario purificar las puertas de la percepción como nos lo expresaba el poeta inglés, William Blake: «Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito» (Huxley). Hablamos de un pensamiento perenne, de multiplicidad de escuelas y religiones, de inagotable mitologías y de una infinitud de dioses, diosas, héroes, demonios, etc. También la visión politeísta se afirma desde un comienzo en los *Upanishads* cuando aclama: «He aquí que el Brahmán era en el comienzo de la existencia de este mundo; sólo él sabía: Yo soy el Brahmán. De este modo, Él se convirtió en el Universo. Los dioses que le conocen se convierten en Él. Lo mismo le ocurre hoy al Universo, que sabe también: Yo soy el Brahmán» (Cid, 1952 123).

Deidades védicas:

Primero que todo, en la época protoindia *védica* aparecen tres grupos de divinidades superiores. Los primeros son los *Adityas* que son deidades solares. Aunque en las escrituras aparecen hasta doce deidades solares, los más mencionados dentro de la tradición han sido *Varuna* y *Mitra*. *Varuna* es el dios del cielo nocturno que puede llegar a ser creador o destructor, castigador o perdonador. En la religión hindú, *Varuna* deja de ser un dios principal para ser considerado como un semidios del mar.

Junto a *Varuna*, se invoca a *Mitra*, dios del cielo diurno, más amigable y próximo a los hombres.

El otro grupo de deidades védicas son los *Rudras* o guerreros. Entre estos encontramos a *Indra* y *Agni*. *Indra* es el jefe de los *devas* (ángeles), dios de la lluvia, la tormenta y el rayo. Es considerado como héroe guerrero que controla las fuerzas tormentosas de la naturaleza. *Agni* es el dios del fuego, protege los hogares, es el fuego del sacrificio y de la digestión.

El tercer grupo es el de los *Vasus*. Son deidades que se representan dentro de la naturaleza y fenómenos de ésta. Entre estos encontramos a *Agni* (fuego), *Prithvi* (Tierra), *Vaiú* (viento), *Diaús* (cielo), *Chandramas* (Luna), *Nakshatrani* (estrellas), *Soma* (planta sagrada), etc.

Deidades *puránicas*:

Las deidades *puránicas* son un mismo dios manifestado en trinidad, la «*Trimurti*»: *Brahma* (principio creador), *Visnú* (principio preservador), *Shiva* (principio transformador). Cada uno de estos dioses son manifestaciones de una misma divinidad no manifestada, absoluta, testigo silencioso, impersonal, conocida como el *Brahman*.

La primera personalidad es *Brahma*, el dios creador de mundos y *kalpas* (edades). Con sus cuatro cabezas, *Brahma* cuida los cuatro puntos cardinales, toda su creación. Se dice que *Brahma* no es adorado por tratar de engañar a *Shiva*. Por esta razón, *Shiva* lo maldijo diciéndole que iba a ser adorado en un único templo, por esta razón, en India sólo existe un templo en nombre de *Brahma*.

La segunda personalidad es *Visnú*, conservador de los mundos y controlador de las leyes naturales. Está sentado sobre una flor de loto y con sus cuatro brazos sostiene una caracola, una maza de oro, una flor de loto y un disco ninja. *Visnú* ha sido conocido por encarnar en varios avatares, como *Krishna* y *Rama*.

La tercera personalidad es *Shiva*, destructor del universo y del tiempo. Es manifestado como un asceta que siempre está en estado meditativo. Con ocho brazos (número sagrado según los protoindios), es el bailarín de la danza cósmica. Sentado en una piel de tigre, representa el dominio de las pasiones; y con la piel de elefante en sus piernas, domina el orgullo. Las serpientes a su alrededor reflejan que ha trascendido el miedo y que posee poderes serpentinos de sabiduría. El tridente en sus manos es el control sobre los tres *gunas* (*sattva*, *rajas*, *tamas*). La media luna en su cabeza representa la mente. Su vehículo es el toro blanco que tiene como servicio ser su superintendente de todo su ejército y su palacio. Se dice que del moño de *Shiva* nace el río *Ganges* (purificador de la humanidad)

De *Shiva* se cuenta que un día, cuando su esposa *Parvati* (la madre del universo) se encontraba dándose un baño en un lago, queriendo tener privacidad, moldeó un niño a partir del barro de su cuerpo, dándole la misión de cuidar la entrada del lago. Cuando *Shiva*

fue hacia el lago, se encuentra frente a este niño que le impidió la entrada. *Shiva* enfurecido lo degolló. *Parvati* al darse cuenta, muy enojada le dice a *Shiva* que éste niño había sido una creación suya para ser protegida. *Shiva* no tardó en recomponer su daño y buscó al primer ser que estuviera mirando hacia el norte. Este ser fue un elefante al que se le cortó la cabeza y se la puso en el mismo cuerpo del niño. Al regresarle la vida, *Shiva* prometió darle todos los honores, ser el dios que remueve todos los obstáculos, el protector de todos los hombres, e incluso, el primero en ser adorado antes de toda la *trimurti*. Este personaje es conocido como *Ganesha*.

Entonces, *Ganesha* es el hijo de *Shiva* y *Parvati*, que representa al dios que remueve obstáculos. Con sus orejas grandes, refleja la sabiduría de escuchar; sus ojos pequeños es la capacidad de abstraerse o llevar la mente hacia adentro. Con su trompa remueve obstáculos y se dibuja el *OM*. Su gran vientre representa la abundancia, la prosperidad, y además, es donde contiene el universo entero. La vasija con dulces en sus manos, es la dulzura de su conocimiento; el hacha en su mano derecha es la capacidad de discernir, y un lazo en la otra, es el lazo que nos atrapa para apegarnos a lo divino y nos desapega de lo material. El tener un sólo colmillo representa el desapego de quitarse su colmillo para escribir un texto sagrado.

El aspecto femenino de las deidades:

En el hinduismo, todos los dioses tienen un tipo de energía activa que se le denomina *shakti* y que está personificado en sus esposas. El *shakti* es el poder de acción, la energía vital de la divinidad. Las tres principales *shaktis* son las esposas de la *trimurti*.

Sarasvati es la esposa de *Brahma* y es diosa del conocimiento. Su vehículo es el cisne que vuela en los Himalayas. Recordemos que el cisne es un animal con la capacidad de separar la leche del agua cuando estaban mezcladas, así que representa la capacidad de discernir. Su instrumento es el *vina*, instrumento que despierta el sonido interno. Al ser *Sarasvati* la que otorga el conocimiento del ser, se cree que sus cuatro brazos representan los cuatro aspectos de la inteligencia humana: la mente, el intelecto, el estado de vigilia y el *ego*. En sus manos sostiene un libro, el *vina*, agua sagrada y una *yapa mala* (rosario hinduista).

Laksmi es la consorte de *Visnú* y diosa de la riqueza. Sentada en la flor de loto, se mantiene acompañada de dos elefantes protectores. Con sus cuatro brazos sostiene flores de loto y reparte bendiciones y monedas. Con esto se representa el dar y recibir. *Laksmi* al ser la consorte eterna de *Visnú*, se dice que también encarnó en avatares siendo consorte de los avatares de *Visnú*. Así que *Laksmi* también personificó a *Sita*, esposa de *Rama*; y a *Radha*, esposa de *Krishna*.

Por último, *Parvati* consorte de *Shiva*, madre de *Ganesha*. Esta diosa tiene varias manifestaciones. Por un lado está *Durga*, que representa el amor maternal. *Durga* personifica la diosa de la ilusión cósmica, *Maya*. También personifica a *Kali*, la diosa de la justicia violenta.

Avatares:

El avatar es la encarnación de un dios en la tierra con el fin de elevar las fuerzas positivas o del Bien, que estaban siendo opacadas por la ignorancia o la maldad. Han existido muchos avatares a lo largo de cada época histórica, que a diferencia de un sabio o iluminado, el avatar siempre estuvo consciente de su esencia divina, de su real propósito de descenso al mundo. Los avatares con mayor cantidad de devotos han sido encarnaciones de *Visnú*: *Rama* y *Krishna*.

Rama fue el gran héroe del *Ramayana* y séptimo avatar de *Visnú*. Un ser virtuoso, disciplinado, sin apegos, leal, sereno, obediente, imparcial, etc.

Krishna fue el octavo avatar de *Visnú* y es conocido como el «Señor Oscuro». Fue el principal protagonista del *Bhagavad Gita*.

Algunos sabios:

Valmiki: Han sido muchas las historias y los mitos acerca de la vida del poeta *Valmiki*, pero hay una que llama inmensamente la atención por su misticismo. Cuentan que *Valmiki* era un asaltador de caminos. Un día se encontraba robando un viejo sabio llamado *Narada* que le interroga acerca de su oficio como ladrón. *Valmiki* responde que por su oficio sostiene a toda su familia. Pero el sabio *Narada*, muy iluminado en su conocimiento, le propone a *Valmiki* que pregunte en su familia si ellos mismos aceptan este cruel oficio que,

aunque mantenga su economía, causa un mal *karma* en sus vidas. Mientras tanto, él esperaría en ese mismo camino hasta que éste regresara. *Valmiki*, muy seguro de recibir aceptación por parte de su familia, va hacia ellos y les hace esta pregunta. Pero contrario a lo que pensaba iba a ser su reacción, toda su familia rechazó esta forma atroz de conseguir todos los bienes que antes los había sostenido. De esta manera, *Valmiki* fue rechazado y abandonado por toda su familia. Confundido regresa donde el sabio en busca de ayuda espiritual. Empieza este poeta a transformar su vida y se dedica a seguir a su gurú, el sabio *Narada*. Un día, *Narada* le dice que para llegar a la iluminación tiene que repetir muchas veces un mantra divino que elevaría su mente. Pero ante el escepticismo de *Valmiki* por todos los dioses, dice que el único dios que le agrada es *Mara*, la diosa de la muerte. De esta forma, *Valmiki* empieza su meditación repitiendo el mantra *Mara*. Pero al seguir este mantra, no se dio cuenta que decir varias veces *MaRa* era lo mismo que decir *RaMa* (avatar de *Vishnú*), en sentido contrario (Igualmente, lo importante es la intención y la devoción, no la palabra). De esta manera encuentra su iluminación. Así, *Narada* le infunde gran conocimiento por el dios *Rama* que lo inspira en escribir toda su epopeya conocida como el *Ramayana*.

Vyasa: Revelador de las escrituras. El «avatar escritor». Se dice que fue escritor y participe de la guerra del gran épico el *Mahabharata*.

Dattatreya: Sabio que fue reconocido por haber tenido veinticuatro gurús o maestros espirituales. Estos maestros, a pesar de no tener forma humana ni vivir en un *ashram* ni realizar grandes austeridades, le dieron a *Dattatreya* enseñanzas simbólicas que él puso en práctica para lograr la iluminación a la que cualquier hinduista aspira. Así tenemos de *gurú* a la tierra (generosidad); el agua (purificación); el aire (fluir sin apegos); fuego (autoconocimiento); cielo (Ilimitado, unicidad); luna (el Ser es eterno y no pasa por fases ilusorias, cambiantes); sol (unicidad); palomas (se sufre por apegos); pitón (aceptación. Come lo que le llega sin buscar); océano (es igual siempre, pleno, imperturbable); sentidos (control); mosquito (se tira al fuego por falta de controlar la vista); abeja (toma del néctar sin dañar la flor. Sacar la esencia a todo sin herir); oso (no produce la miel que lo alimenta), etc.