



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

Ética como ejercicio de liberación
Un acercamiento al pensamiento de Nisargadatta

Abril García Brito

Dr. J. Loreto Salvador Benítez

DIRECTOR DE TESIS

Dra. Claudia Abigail Morales Gómez

CO-DIRECTOR DE TESIS

Junio 2020



*A Eloísa y Mariano
por eternizar conmigo el amor.*

AGRADECIMIENTOS

La Vida me regaló la oportunidad de renacer, sin su don este trabajo no estaría finalizado. Doy gracias Dios por la nueva oportunidad.

Quiero agradecer a Mariano por acompañarme en todo momento y crecer conmigo, a Eloísa por llenarme de amor y alegrías.

Agradezco a CONACYT por el financiamiento para la realización de esta investigación. De igual forma al cuerpo académico del IESU por las facilidades recibidas en la elaboración de este trabajo.

Agradezco al Dr. Loreto por el interés y apertura en este trabajo, a mis lectores por la retroalimentación constante, a mis compañeros por hacer ameno este viaje.

Con cariño y respeto a la memoria del Dr. Rubén Mendoza Valdés quien fue el primero en creer en esta investigación que hoy está terminada.

Agradezco a Bertha y Carmen por su acompañamiento y todo el apoyo que nos han brindado a lo largo de la maestría.

Agradezco a mi familia y de manera muy especial a Pita por enseñarme tanto.

Índice

Introducción	6
Capítulo I El Sí mismo en el Vedānta advaita	11
1.1 El conocimiento del Sí mismo como problema de la filosofía perenne	11
1.2 Hacia una filosofía liberadora	20
1.3 Contextualización histórica del Vedānta advaita	27
1.3.1 Sri Nisargadatta Maharaj	34
1.4 ¿A qué se refiere la no-dualidad?	36
1.5 Categorías básicas en el Vedānta advaita	41
1.5.1 La identidad entre Brahman y ātman	41
1.5.2 El Sí mismo universal	46
1.5.3 Jīva como proyección de ātman	49
1.5.4 Adhyāsa, sobreimposiciones	52
1.5.5 Avidyā, la ignorancia fundamental	54
1.5.6 Māyā, la ilusión cósmica	57
Capítulo II La noción del Sí mismo a partir de Nisargadatta	60
2.1 El problema de la verdadera naturaleza del Sí mismo	60
2.1.1 ¿Quién soy yo?	60
2.1.2 El yo superficial	66
2.1.3 Yo superficial y sufrimiento	72
2.2 El Sí mismo como Conciencia pura, Cit	77
2.2.1 Todo es Conciencia	77
2.2.2 Yo soy o la autoevidencia	82
2.2.3 Discernimiento, Viveka	94
2.2.4 La Conciencia Testigo, Sāksī	97
2.2.5 Más allá de la Conciencia	100
2.2.6 La liberación, mokṣa	105
Capítulo III Conocimiento de Sí mismo, una ética hacia la liberación	109
3.1 Propuesta ética desde el conocimiento de Sí mismo en Nisargadatta	109
3.1.1 La superación del yo superficial	112

3.1.2 Conocimiento de Sí mismo como disipación del sufrimiento	115
3.2 Ética hacia la liberación	118
3.2.1 El goce de ser	128
3.2.2. La no-acción	133
3.2.3 Vivir el eterno presente	137
3.2.4 La felicidad no-dual	141
Conclusiones	147
Bibliografía	151

Introducción

La presente investigación busca pensar la ética desde una perspectiva diferente a la aristotélica y kantiana, propias de la cultura occidental. La ética a reflexionar tiene sus bases en el pensamiento oriental, exactamente en la enseñanza de Nisargadatta uno de los máximos representantes contemporáneos del *Vedānta advaita*. La enseñanza del advaitín será orientada hacia una de las cuestiones más esenciales del advaita: la noción de sufrimiento y la liberación del mismo. El análisis del sufrimiento tiene como eje develar la naturaleza del yo, en tanto que sólo a partir del conocimiento del único yo se podrá revelar la esencia del sufrimiento y con él los medios para su liberación.

Para ello, se tiene como base la sentencia *Yo soy*, por ser el núcleo central de la enseñanza de Nisargadatta. Este yo del que habla el advaitín y que se ubica dentro de la tradición del *Vedānta advaita* no es un yo individualizado ni una conciencia separada, sino un Yo universal, una Conciencia pura (*Cit*) que es fuente y sentido de todo, la no-dualidad.

Esta reflexión acerca del yo hace repensar de una nueva manera muchas de las preguntas y respuestas que ha gestado Occidente y con las cuales se ha formado esta cultura. Este estudio permite repensar para qué sirve la filosofía y cuál es el papel de la ética, esto para vislumbrar el alcance con el que el ser humano comprende su identidad y el conocimiento de la realidad. Aquí lo que está en juego es la liberación misma (*mokṣa*), la transformación del ser humano. Para el advaita el conocimiento acerca de la Realidad última sólo puede ser conocimiento/realización, un conocimiento vivencial, en donde no sirve de nada tener un conocimiento erudito ajeno a la propia experiencia y transformación.

La investigación se centrará en un análisis de la obra de Nisargadatta. Sir Nisargadatta Maharaj es una de las figuras más representativas del *Vedānta advaita* del siglo XX, vivió en Bombay y vendía cigarrillos. Un hombre enigmático que cuando se le preguntaba cuándo había nacido respondía que él nunca había nacido, y que por su peculiaridad personas de todo el mundo lo buscaban para charlar con él. Sus conversaciones se recogen como una joya que acaba de ser descubierta.

La esencia de su sabiduría invita a repensar los misterios que guarda el sentido de la vida.

La enseñanza de Nisargadatta viene a romper con la noción clásica occidental del yo. El estudio del yo lleva inevitablemente a la pregunta por el sentido de la vida, lo que equivale al problema sobre la realidad y así sobre lo que somos. De esta manera se arriba a la pregunta sobre ¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos? Esta pregunta abordada desde una de las tradiciones sapienciales más antiguas de la humanidad, el *Vedānta advaita*, nos plantea cuestionar profundamente los presupuestos de nuestra civilización, en tanto que cuestiona la noción de yo desde sus raíces, ya no se piensa el yo como una individualidad separada y objetiva que puede pensar y conquistar el medio que le rodea.

Nisargadatta se inserta dentro de la tradición perenalista y su enseñanza contienen el corazón de toda sabiduría perenne: la naturaleza del yo o del Sí mismo. Así, en la enseñanza del sabio advaitín se encuentra un espíritu que busca insaciablemente encontrar quienes somos, quién soy yo, qué es el conocimiento de Sí mismo. Por ello es preciso aclarar que, en el presente trabajo, cuando se habla de conocimiento de Sí mismo, se busca el conocimiento del ātman que permitirá conocer por identidad (*aparoksajñana*) la Realidad Absoluta. Cuando se refiere al conocimiento de Sí mismo nunca se hace señalando un tú o un yo individualizado, autónomo, pues si se cree que el conocimiento de Sí mismo es el conocimiento de un ser separado y autónomo éste no dirá casi nada del Ser Absoluto.

Por ende, cuando Nisargadatta invita a conocerte a ti mismo, lo hace buscando el Sí mismo supremo, el que todos somos y que distintas tradiciones a lo largo del tiempo y las culturas han buscado invitando al *conócete a ti mismo*. Esta es la problemática a abordar a lo largo de la investigación.

La profundidad con la que Nisargadatta aborda la naturaleza del yo permite poner en tela de juicio el supuesto de individualidad que se tiene tan arraigado en el pensamiento occidental. El estudio sobre el yo desde la mirada de Nisargadatta permitirá analizar los supuestos que plantean quién y desde dónde se

hace filosofía, y así rastrear una nueva propuesta ética que amplíe el paradigma del yo como agente que distingue entre el bien y el mal.

Esta reflexión además de cuestionar el supuesto universalista desde el que se entiende la filosofía, parte de la necesidad de replantear los cimientos éticos occidentales y así abrir un nuevo panorama que dé salida a la crisis actual de pensamiento.

La línea que sigue Nisargadatta permite situar y vivenciar su identidad, y así determinar el alcance de la realidad, dando como resultado un carácter experiencial y transformacional del conocimiento. Para Nisargadatta conocer verdaderamente es conocer el trasfondo de las cosas, internarse en ello, penetrarlo con la mirada y no con el análisis ni con la palabra. Esta interiorización del conocimiento implica una transformación en la conciencia de quien lo vivencia. De ahí que la enseñanza de Nisargadatta no sólo se instale como una cuestión teórica, sino a través de un despliegue práctico del que se pretende rastrear las consecuencias éticas.

Conviene matizar dos puntos, ambos tienen que ver con la terminología utilizada a lo largo de la investigación. El primero de ellos alude a los términos Oriente y Occidente, para el presente estudio estas categorías no hacen referencia a cierta zona geográfica; más bien se utilizan, siguiendo a Panikkar, como categorías antropológicas, en tenor de que no representan un espacio, sino una determinada concepción de abordar la realidad. De esto se desprende que por Occidente se entiende una forma de pensamiento en la que permea una visión lógico-racionalista, en donde están insertas líneas de pensamiento como la alemana, francesa o inglesa, por mencionar algunas, aclarando que dentro de ellas se encuentran excepciones en dicha visión. En cambio, por Oriente se entiende aquella visión en donde permea la sacralidad de la Vida y con ella una concepción mística de la misma.

En este sentido el diálogo Oriente-Occidente permite que ambas visiones reconozcan el horizonte de comprensión con el que ven y viven la realidad. No

obstante, es preciso remarcar que entre los límites de este trabajo no está señalar las relaciones entre India y Europa, así como tampoco sus influencias recíprocas, ni presentar la situación actual entre ambas culturas. El propósito es presentar al lector occidental el pensamiento de Nisargadatta de manera sistematizada, lo cual implica un esfuerzo por occidentalizar su pensamiento, pues el filósofo carece de una enseñanza sistematizada.

Lo anterior señala algunas consecuencias importantes que es preciso aclarar, en primer lugar, el objetivo de presentar la enseñanza de Nisargadatta bajo sus propias categorías plantea un esfuerzo por colocar al autor en su contexto y a partir de ahí aclarar y entender una perspectiva ética diferente a la que han planteado los cánones occidentales. Para ello es preciso establecer que se utilizan los términos sánscritos de la tradición del *Vedānta advaita*, dicha terminología será utilizada y desarrollada a lo largo del texto, lo cual como se verá parte de un contexto determinado y bajo una forma de pensamiento particular. De ahí la segunda matización, a lo largo de la investigación, como se ha señalado, se acude a las categorías del *Vedānta advaita* en su lengua sánscrita. No obstante, dichas categorías se han traducido a nuestra lengua dando como resultado la utilización de términos como *mokṣa* por liberación, *Cit* como Conciencia pura, etcétera. Bajo esta aclaración, se establece que la utilización de estas categorías se desenvolverá bajo el contexto de la tradición del *Vedānta advaita* y en ningún momento se recurre a los cánones que sustenta la tradición occidental, esto es porque el objetivo de la investigación es analizar el pensamiento de Nisargadatta y no presentar un estudio comparativo entre ambas culturas.

Siendo así, los paralelismos y diferencias se dejan a juicio del lector y no como parte del corpus del texto. A tenor de lo anterior se establece que las posibles confluencias o desacuerdos entre el pensamiento oriental y occidental quedan bajo el entendimiento del lector, pues no pertenece al objetivo de la investigación aclarar dichas problemáticas.

Se debe tener presente que el discurso que envuelve la enseñanza de Nisargadatta trasciende totalmente nuestros conceptos ordinarios de lógica, tiempo,

espacio y razón. Una y otra vez Nisargadatta parece que habla en un lenguaje ininteligible, paradójico y difícil de entender bajo la lógica racional, pero todo ello es porque su enseñanza sólo puede ser comprendida desde la experiencia. Maharaj invita a la realización última de la realidad, de ahí —por paradójico que parezca—la sencillez de su enseñanza; él no acude a la vasta tradición de los *Vedas*, ni a complicados sistemas filosóficos, él habla desde su experiencia, desde el conocimiento pleno de la realidad.

De ahí que no dejara obra escrita alguna y su enseñanza fuera meramente oral, lo cual no es de extrañar si se toma en cuenta que toda tradición tiene sus primeras raíces en una enseñanza ágrafa, como muestra Sócrates, Jesús de Nazaret, Zoroastro, Buda, por mencionar algunos. Las conversaciones que Nisargadatta mantuvo con sus interlocutores, la mayoría de ellos occidentales, siempre versaban sobre el mismo tema: conocer la verdadera naturaleza del Yo y a través de él a la Conciencia pura quien es la realidad.

Para Nisargadatta el misterio de nuestra verdadera naturaleza sólo se puede resolver respondiendo a la pregunta ¿Quién soy yo? Este es el verdadero problema de su enseñanza: develar la verdadera naturaleza del Yo y con él la realidad, mostrando que hay otros caminos a la verdad distintos del de las palabras y el discurso intelectual. Sus conversaciones exhortan a vivir la experiencia de la no-dualidad y así imbuirnos de su significado. A través de este trabajo se pretende desarrollar tres momentos, en primer lugar un rastreo de la tradición del *Vedānta advaita*, para así contextualizar la enseñanza de Nisargadatta, quien aunque no es un filósofo ortodoxo de dicha tradición, su reflexión no se puede comprender sin antes realizar un estudio de las nociones básicas de dicha escuela para así comprender cuáles son los supuestos desde los que parte el filósofo de Bombay. Todo ello para que en un segundo momento se presente de manera unificada la enseñanza fragmentada del filósofo. Por último, se presenta una propuesta ética a partir de la enseñanza del filósofo advaitín.

Capítulo I. La esencia del Vedānta advaita.

1.1 El conocimiento del Sí mismo como problema de la filosofía perenne

Éstos son pensamientos de los hombres de todos los tiempos y todos los pueblos; no son originales, no son solamente míos...

Walt Whitman¹

La meta del diálogo entre culturas es comprender que entre ellas incumbe una relación no-dual² (*advaita*), esto significa que es necesario superar la estrechez conceptual que pudiera existir entre ambas, y éste precisamente es el corazón de la *philosophia perennis*. El término Filosofía perenne o sabiduría perenne³ ha sido utilizado por pensadores como René Guénon, Ananda K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon, Aldo Huxley y recientemente por Mónica Cavallé, para referirse al cúmulo de experiencias⁴ universales, inmemoriales, increadas e inmutables de las que distintas culturas han participado a lo largo del tiempo. Son maestros como Orfeo, Heráclito, los estoicos⁵, hasta Ibn Arabin, Buddha, Śaṅkara, Lao-Tzen, Chuang Tzu, Nisargadatta, por mencionar algunos, ejemplos de maestros que muestran el saber inmemorial del que habla la sabiduría perenne. Sin embargo, este horizonte que lleva consigo la filosofía perenne se ha perdido en el occidente moderno, altamente

¹Cit. por COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001, p. 11

² Sobre el significado de no-dualidad se ahondará más adelante. Por ahora sólo se señalará que lo no-dual representa la superación del pensamiento dialéctico, y con él la superación de las dualidades, sin que ello implique caer en el monismo.

³ En este apartado se utiliza indistintamente las palabras filosofía y sabiduría para referirse al legado perenne, ya que entre los perennialistas se utiliza indistintamente, pero siempre apelando al rasgo primigenio que estas palabras apuntan, es decir, como un conocimiento con alto impacto transformacional en la vida de quien las cultiva, y no como un saber especulativo y abstracto. En el próximo subcapítulo se hará una distinción entre lo que entiende por filosofía y sabiduría. Por ahora sólo cabe señalar que cuando se habla de saber sapiencial, sabiduría ahistórica, se hace referencia a lo que se ha apunado como filosofía perenne o sabiduría perenne.

⁴ Se entiende experiencia no en el campo de fenómenos físico-observables o experimentales propio de las ciencias fácticas. Sino como aquel contacto con la realidad, o lo que Panikkar define de la siguiente manera: "Por experiencia entendemos la última instancia que posee cada uno de nosotros, y en definitiva el hombre, más allá del cual no se puede apelar." PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la india*, Madrid, Trotta, 2000, p. 19

⁵ Acerca de los filósofos griegos antiguos se encuentra el trabajo de Mónica Cavallé que apuesta por una relectura de éstos, en donde se pueden reconocer los cimientos de un saber inmemorial.

institucionalizado y racionalizado, tan lejano de su origen y fundamento primordial, y es por ello, por lo que este saber se muestra tan ajeno y lejano.

La filosofía perenne trasciende las particularidades de las distintas culturas en los distintos tiempos por tener un fundamento común, esto en la medida en que se mantienen fieles en sus orígenes; de ahí que nadie puede reclamarse propietario de ninguna idea o pensamiento, por ello no hay necesidad de ubicar a algún autor dentro de una corriente de pensamiento, nadie se puede reclamar autor o propietario de nada. Coomaraswamy en la siguiente cita señala lo que significa sabiduría perenne y muestra su carácter increado por el cual nadie se puede reclamar autor de este saber sapiencial: “La <<filosofía>> metafísica se llama <<perenne>> en razón de su eternidad, universalidad e inmutabilidad; es la <<sabiduría increada, la misma ahora que ha sido siempre y siempre será>> [...]”⁶.

Las particularidades o singulares propias del pensamiento occidental no tienen un origen común, no tratan de transmitir el único fundamento, sólo son producto de pensamientos cerrados e independientes, lo que hace difícil pensar que exista un fundamento único. En cambio, el saber sapiencial del que habla la filosofía perenne va más allá de los percances históricos, de la historia de la filosofía propia de Occidente con pensamientos cerrados y los discursos independientes. El perennialismo escapa de estos percances históricos, pues su enseñanza no es producto de una sucesión lineal en el tiempo, es ahistórica⁷ porque no puede ser

⁶ COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Op. Cit., p. 15

⁷ Se entiende el término ahistoria como lo no-histórico, es decir como la negación de historia en cuanto a una sucesión lineal del tiempo y un impulso al futuro. Con ello no se quiere decir que se niegue el tiempo en cuanto tal, sólo se niega la connotación lineal y autónoma, visión propia del mito judeo-cristiano occidental, y que ha acarreado un sin número de problemas que van desde la pérdida del rasgo divino hasta un sentido de incompletud del ser humano por querer alcanzar un bienestar en el futuro, provocando la destrucción de las estructuras tradicionales. Cfr. PANIKKAR, Raimón, *La intuición cosmotéandrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 127 y ss. De ahí que también se recupere el trabajo de Mircea Eliade en el *Mito del eterno retorno*, al mostrar a distintas culturas, a las que el autor rumano llama arcaicas, y con rasgos perennes, con una percepción del tiempo y de la historia distinta a la de la mentalidad occidental. Estas civilizaciones arcaicas tienden a la anulación del tiempo, al regenerar el mismo a partir de ritos y símbolos; con esta visión se sostiene que lo propio de estas civilizaciones arcaicas es la anulación del tiempo objetivo, concreto y lineal, señalando que su visión es ahistórica, quebrando así con la visión histórica imperante.

ubicada dentro de una linealidad temporal, con un impulso hacia el futuro. Todo ello porque el perennialismo tiene sus fundamentos en la metafísica⁸.

Siguiendo a Mónica Cavallé si se atiende al sentido etimológico de la acepción meta-física como “lo que está más allá de la física” esto dice que va más allá de toda relación excluyente, es decir, que no señala nunca una posición entre una realidad física y otra que no lo es⁹. De esta manera la metafísica es aquel conocimiento que se encarga de lo universal, aquello que trasciende las realidades relativas, contingentes o condicionadas, por ello escapa de la historia y de determinadas culturas. En palabras de Guénon:

[...] la metafísica pura, al estar por definición fuera y más allá de todas las formas y de todas las contingencias, no es oriental ni occidental: es universal [...] bajo su diversidad, es un fondo idéntico el que se encuentra en todas partes, al menos donde haya verdadera metafísica y eso, por la sencilla razón de que la verdad es una.¹⁰

En otras palabras, la sabiduría perenne viene a decir que la verdad¹¹ no es un hecho histórico, es decir, que no es contingente, ni válida en una determinada época y en otra no, tampoco es de un determinado pueblo, ni nadie puede reclamarla como poseedor absoluto, como si la verdad fuera patente de alguien.

No obstante, ello no implica que la esencia común que guardan las distintas civilizaciones no sea expuesta de manera diferente, la manera en que se expone depende de las condiciones de cada una. Por ejemplo, mientras algunas

⁸ En cuanto al término metafísica será utilizado a la manera en que lo entiende René Guénon, en su libro *La metafísica oriental*, es decir, en su sentido etimológico: “ [...] es conveniente ponerse de acuerdo sobre el sentido que hay que dar aquí a la palabra <<metafísica>> y eso es tanto más importante cuanto he tenido, a menudo, ocasión de comprobar que todo el mundo no la entendía del mismo modo. [...] Pues bien, por su composición, la palabra << metafísica>> significa literalmente << más allá de la física>>, tomando <<física>> en la acepción que este término tenía siempre para los antiguos, la de <<ciencia de la naturaleza>> en toda su generalidad. La física es el estudio de todo lo que pertenece al ámbito de la naturaleza; lo que concierne a la metafísica, es lo que está más allá de la naturaleza. ¿Cómo pueden pretender, pues, algunos que el conocimiento metafísico es un conocimiento natural ya sea respecto a su objeto, ya sea respecto a las facultades por las que se obtienen?” GUÉNON, René, *La metafísica oriental*, Barcelona, J.J. Olañeta, 1997, pp. 13 y 14

⁹ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008, p. 59

¹⁰ GUÉNON, René, *La metafísica oriental*, Op.Cit., p. 9

¹¹ Se hace referencia al término verdad no como una construcción conceptual, sino como una experiencia inefable y sin contenido, que sólo adquiere sentido cuando se es ella. Este es el secreto al que invitan las Upaniṣads, a descubrir el conocimiento de la verdad y ¿Cuál es esa verdad? Tú eres eso (Chāndogya Upaniṣad VI, 8,7) su respuesta es tajante.

civilizaciones denominan la verdad última Logos, según la concepción heracliteana, otras la llamarán Tao, según Lao Tzen, o Brahman, para la mentalidad hindú, pero todas ellas se refieren al mismo fundamento único. De esta forma, el saber esencial que fue revelando en un principio puede ser susceptible de adaptaciones, en palabras de Coomaraswamy:

Lo que fue revelado en un principio contiene implícitamente la verdad total; y en tanto la tradición se transmite sin desviación, [...] Que la doctrina no tenga historia no excluye de ninguna manera la posibilidad, o incluso la necesidad, de una explicitación perpetua de sus fórmulas, de una adaptación de los ritos originales practicados, y de la aplicación de sus principios a las artes y a las ciencias.¹²

Cuando se trata de aspectos perennes resalta la inutilidad de la historia como método de aproximación. El método histórico ha sido legitimado por la cultura occidental, una cultura de la que hemos sido herederos y que ha permeado, de manera casi hegemónica, distintos ámbitos que van desde lo social, económico hasta lo epistemológico y la manera en cómo se relaciona el ser humano con el mundo; así que, para acceder a civilizaciones como la oriental, meramente perennalista, se tiene que llevar a cabo un cambio de visión. René Guenón hace énfasis acerca de la inutilidad del método histórico como método de acceso al orden perenne:

[...] la condenación formal de cualquiera tentativa de aplicación de “método histórico” a lo que es de orden metafísico [perenne]: en efecto, el mismo punto de vista metafísico se opone radicalmente al punto de vista histórico, o llamado así, y hay que ver en esta oposición no sólo una cuestión de método, sino también y sobre todo, lo que es mucho más grave, una verdadera cuestión de principio, porque el punto de vista metafísico, en su inmutabilidad esencial, es la negación misma de las ideas de progreso y evolución[...]¹³

La aplicación del método histórico a culturas perennes es uno de los problemas que surgen cuando se realizan estudios entre Oriente y Occidente, pues se trata de ver a Oriente con los ojos de Occidente. La cultura occidental se ha jactado de ser madre universal del conocimiento, y sólo ha visto en formas de pensamiento distintas a la suya atraso o infantilismo. Para llevar a cabo un diálogo con otras formas de pensamiento se debe de dejar atrás lo que Eliade llama

¹²COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Op. Cit., p. 15

¹³GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, lugar de publicación no identificado, Kali-ma, 198?, pp. 94-95

provincialismo cultural, es decir, dejar de creer que una cultura es la única con fundamentos válidos. Dicho de otra manera, pensar que la cultura occidental que se remonta a los antiguos griegos es la única que posee autoridad, a esto René Guénon lo llama prejuicio clásico: “el prejuicio clásico”: es propiamente el prejuicio de atribuir a los griegos y a los romanos el origen de toda civilización.”¹⁴

Siendo así, se tiene que tomar en cuenta que, si bien en Occidente es metodológicamente válido llevar de la mano, y casi confundir la filosofía con su historia no es así a la hora de estudiar culturas como las de Oriente. Por ello es menester que, para este trabajo, se tenga presente que para estudiar el pensamiento de Nisargadatta es inconveniente una vasta exposición histórica, es decir, exponer determinados autores con ideas particulares. Pues el saber inmemorial no es propiedad de nadie, sólo transmite la sabiduría que es ahistórica y universal. Las palabras de Coomaraswamy son ilustrativas en este momento:

Los filósofos tienen teorías personales sobre la naturaleza del mundo; la <<disciplina filosófica>> es básicamente el estudio de la historia de las opiniones y de sus relaciones históricas. Se alienta al filósofo en ciernes a que se forme su propia opinión con la esperanza de aquello que pueda suponer una mejora o progreso respecto de las teorías anteriores. No se plantean, como es el caso de la *Philosophia Perennis*, la posibilidad de conocer la Verdad de una vez por todas; menos todavía se pretende establecer como objetivo el llegar a esa verdad.¹⁵

Siendo así no es aplicable un planteamiento histórico en el momento de conocer el saber inmemorial. Ahora bien este conocimiento¹⁶ primordial, o perenne, es conocimiento en función de que trae consigo una serie de propuestas orientativas. Al principio se dijo que se trataba de un cúmulo de experiencias, y con ello se quiere decir que no se trata de un conocimiento meramente especulativo.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26

¹⁵ COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, *Op.Cit.*, p. 15

¹⁶ Para las tradiciones perennes el conocimiento no es el resultado de la dualidad sujeto-objeto. Por lo tanto, no es un conocimiento especulativo y no se entiende conocimiento como el que señala Luis Villoro en su libro *Creer, saber, conocer*, es decir, como a una mera aprehensión intelectual o sensitiva. Aunque el autor mexicano señala que el conocimiento implica una experiencia directa, ésta está basada en un objeto completamente ajeno al sujeto, lo que señala una dualidad, y por lo tanto no es del todo una experiencia directa, pues el conocimiento que se genera es solamente parcial y limitado. Cfr. VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 198 y ss.

Todo ello en función de que la universalidad de la sabiduría perenne radica en la experiencia directa que nos permite conocer la Realidad¹⁷.

Lo que se ha dicho hasta aquí ha de servir como guía orientativa para acceder al pensamiento de Sir Nisargadatta Maharaj, objetivo de este trabajo. Resumiendo, se ha dicho que la sabiduría perenne guarda el saber inmemorial, universal e inmutable del que han hablado distintas culturas a lo largo del tiempo, por lo que su enseñanza es ahistórica. Se ha hablado de sabiduría perenne porque el pensamiento de Nisargadatta se inserta dentro de este cúmulo de experiencias universales. Con ello, la exigencia de este trabajo tiene que ver con dejar de lado la estrechez académica e histórica a la que está acostumbrada el pensamiento occidental, y contribuir a la superación del “provincialismo cultural” reinante hasta ahora.

En la actualidad ya no se puede seguir perteneciendo a un círculo cerrado de pensamiento. La cultura Occidental necesita una renovación en los presupuestos con los que se ha gestado su cultura, ya no puede seguir bajo la pretensión de ser la cultura madre con criterio de ultimidad. El diálogo con otras culturas es inaplazable. Si bien el presente trabajo no busca ser un estudio comparado, sí señala la unanimidad de experiencias fundamentales y originarias de todo conocimiento con fundamento último, del que han participado distintas tradiciones de pensamiento, desde Oriente hasta Occidente y contribuir al entendimiento entre ambas culturas. De ahí que la figura de Nisargadatta pueda ayudar a que Occidente recobre y recuerde sus raíces olvidadas. En la siguiente cita René Guenón señala que el saber sapiencial sólo se ha ido ocultando en algunas culturas, pero que no puede perderse por completo:

[...] las verdades que fueron en otro tiempo accesibles a todos los hombres se han ido ocultando de forma progresiva y se han hecho difíciles de captar; cada vez son menos quienes comprenden y si bien el tesoro de la sabiduría <<no humana>> [perenne], anterior a todas las edades, no puede perderse nunca, se ha ido

¹⁷ Para el Vedānta advaita, la realidad es una, no-dual, el Brahman del que hablan las Upaniṣads. Cuando se haga referencia a la Realidad no-dual se escribirá con mayúsculas, en caso contrario se escribirá con minúsculas.

cubriendo, sin embargo, con velos cada vez más impenetrables que ocultan a la mirada de los hombres y bajo los cuales resulta muy difícil de descubrir. ¹⁸

Si bien el Occidente moderno es signo del ocultamiento de las formas perennes, esto no quiere decir que sus raíces tradicionales se hayan perdido por completo, sólo se han de encontrar en formas larvadas. Ello hace posible que aunque el pensamiento de Nisargadatta se encuentre en otra cultura completamente distinta, con valores diferentes y perspectivas contrarias, no implica que el diálogo no pueda llevarse a cabo, hay un rasgo común, en palabras de Mónica Cavallé: “Es evidente que sólo podemos dialogar desde una cultura particular -en este caso, nuestra cultura occidental-, pero, a la vez sólo podemos hacerlo si la particularidad cultural no es absoluta, es decir, si lo particular puede ser símbolo de un ámbito de experiencia universalmente reconocible.”¹⁹

Así que en lugar de que la distancia sea una limitación es una oportunidad para recobrar los orígenes perdidos, el diálogo con otra cultura, distinta a la nuestra, puede ayudar a que el olvido de la filosofía perenne llegue a su fin en Occidente.

Centrándose en el pensamiento de Nisargadatta, éste interesa en lo que tiene de sabiduría ahistórica, y por ende de paralelismos con otras tradiciones de pensamiento culturalmente distintas. La enseñanza de Nisargadatta es no-dualista, y la no-dualidad más que ser una corriente filosófica institucionalizada, es el núcleo central de distintas tradiciones espirituales y metafísicas, lo que se ha denominado bajo el nombre de filosofía o sabiduría perenne.

El pensamiento de Nisargadatta no es académico, parte de un conocimiento experiencial, en donde no se trata de hacer abstracciones, sino de tomar un conocimiento directo de la verdad. El autor sabe que la verdad no es un hecho contingente y que nadie puede reclamarse como poseedor absoluto, él habla desde su experiencia y nunca cita fuentes externas, ni siquiera a los *Vedas*, pues sabe que

¹⁸ GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 15

¹⁹CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Op. Cit.*, p. 25

la verdad y el conocimiento de la realidad no es producto de la erudición, sino de una experiencia directa que te hace ser uno, no-dual, con la realidad

Por ello, no escribió obra alguna, y el conocimiento que se tiene sobre su enseñanza fue capturada por medio de diálogos esporádicos que realizaba con distintas personas de todo el mundo que iban a buscarlo. Su enseñanza siempre fue la misma, dar cuenta de la Realidad no-dual. En el siguiente diálogo entre Nisargadatta y uno de sus visitantes se deja ver que su enseñanza es de tipo perenne:

P: Año tras año su enseñanza sigue siendo la misma. No parece haber progreso en lo que dice.

M: En un hospital, los enfermos son tratados y se curan. El tratamiento es rutinario, sin apenas cambios, pero en la salud no hay nada monótono. Mi enseñanza puede ser rutinaria, pero sus frutos son nuevos para cada hombre.²⁰

Pareciera que la enseñanza siempre es la misma y que el perennalismo es monótono y se opone al progreso, idea impensable cuando las dinámicas del mundo actual exigen siempre cambiar de lugar, no importa dónde estés siempre tienes que ir a otro lado. Sin embargo, su esencia radica en una confianza intrínseca que abraza aquella verdad que no es poseída, sino que nos posee y que por tanto es transformadora.

El conocimiento del que habla Nisargadatta está en función de que puede ser verificado por uno mismo, de ahí que se utilice el término de experiencia, y por ello, por ningún motivo se hace referencia a un conocimiento meramente especulativo. El término hindú para designar este conocimiento es *jñāna* al que Panikkar define de la siguiente manera: “conocer no es sólo llegar a ser la cosa conocida, sino también llegar a ser uno mismo en la medida en que nos llenamos de ser, por así decirlo: actualizamos nuestra potencialidad, nos convertimos en lo que, en definitiva, *somos*.”²¹

Este conocimiento experiencial es del que han participado distintas culturas, que para nada se refine a especulaciones abstractas, ni a ningún conocimiento

²⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 271

²¹ PANIKKAR, Raimón, *La experiencia filosófica de la india*, Op.Cit., p. 125

libresco, del que sólo son partícipes unos cuantos, y del cual no se puede comprobar la unanimidad del mismo. Así pues, para las tradiciones perennes sólo puede haber universalidad en la experiencia, es decir, en tanto que el conocimiento puede ser comprobado por uno mismo.

[...] la universalidad de la filosofía perenne no es la propia de una doctrina o de unas ideas –no hay, de hecho, teorías universales–, sino la de una *experiencia*, en concreto, la de una mutación en el núcleo mismo de nuestra personalidad que nos permite “despertar” a la realidad. Allí donde se considera que conocimiento y transformación son indisociables, lo decisivo no son las ideas, sino la *experiencia directa* y la comprensión que esta alumbrada.²²

Aquí se encuentra el corazón de toda sabiduría perenne, en la experiencia directa que en lo que el presente trabajo se llamará no-dualidad o *advaita*. Un conocimiento supraracional, completo, ajeno a la dualidad sujeto-objeto, en donde conocer la realidad es ser la Realidad, y que además por su misma naturaleza escapa de las connotaciones racionales y lingüísticas, a las que se está acostumbrado en el occidente institucionalizado. La no-dualidad es un estado incondicionado, libre de toda limitación e inexpresable al que sólo se puede acceder por experiencia, esto es algo en lo que Nisargadatta hace énfasis: “Lo real no puede describirse: debe experimentarse [...] Todo es uno [no-dual]. Y todo está hecho para dar satisfacción a la única fuente.”²³

De esta forma la realización de toda sabiduría perenne es la experiencia no-dual de la realidad, la toma de conciencia de lo que en verdad somos. Una experiencia que es el culmen de toda metafísica, en el sentido que se le ha dado en el presente trabajo, es decir, como aquel conocimiento de lo universal. Su universalidad radica en la experiencia, y no en una doctrina particular, ni en un saber transitorio y contingente, y esta es la invitación de Nisargadatta a acceder a ese fondo último que es la Realidad no-dual.

En síntesis esta reflexión acerca de la filosofía perenne ha permitido señalar aquellos rasgos fundamentales que acerca culturas en tiempos y espacios, sin importar la estrechez histórica, señalando así el alcance metafísico de este saber

²² CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 76

²³ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 227

sapiencial. La no-dualidad es ese horizonte que une fronteras. Para ello, es necesario reformular la noción que se tiene acerca de la filosofía, más allá de la estrechez académica reinante en la actualidad, punto que será abordado a continuación.

1.2 Hacia una filosofía liberadora.²⁴

El panorama actual está impregnado de un clima en donde la filosofía es, únicamente, un conocimiento especulativo y discursivo, ¿Pero será que la filosofía siempre fue una actividad desconectada de la vida y de la realidad? A esta pregunta le sigue una reflexión sobre el papel que juega el quehacer filosófico en estos días, para así, desenmarañar hasta dónde la filosofía solo ha tenido un papel especulativo y discursivo, y así situar la enseñanza de Nisargadatta más allá de la estrechez conceptual, incluso absolutista, de lo que se entiende por filosofía.

En los ámbitos académicos actuales la filosofía se ha entendido como una actividad que busca dar cuenta de la realidad a partir del uso de la razón. Este ambiente racionalizador ha impregnado de tal manera las esferas intelectuales, que ya no sale de un ámbito especializado, al que sólo pueden acceder unos cuantos. El papel del quehacer filosófico poco a poco ha sido relegado a unos pocos, que sólo pueden acceder si son capaces de manejar una serie de conceptos y teorías abstractas, muchas veces difíciles de entender.

Este es el ambiente moderno de la filosofía occidental, un saber alejado de la vida que se sienta bajo el paradigma cartesiano de ser un conocimiento que busca

²⁴ Se utiliza el término liberación en su acepción hinduista como *mokṣa*. El término *mokṣa* hace referencia a una transformación profunda acerca de lo que en verdad somos, este término sólo puede cobrar sentido desde la dialéctica de lo transitorio y eterno, pues la liberación ha de ser de aquello que nos hace imperfectos y transitorios hacia lo perfecto y eterno. Por ello, el término liberación, en este trabajo, nada tiene que ver con el utilizado por Enrique Dussel en su Filosofía de la liberación propuesta desde América Latina, como un ejercicio de descolonización de las formas europeas opresivas, cfr. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, F.C.E., 2011, pues en la India no se trata de ninguna descolonización sino de llegar a ser lo que en verdad somos, esto es lo que nos hará libres.

los fundamentos últimos a partir de la razón²⁵, como si ésta bastará para conocer la realidad y los misterios que de ella se engendran.

La filosofía occidental ha llevado como estandarte a la razón y ha hecho de ella el símbolo por excelencia para conocer el entorno que le rodea. Esto sin contar que hizo de ella la herramienta exclusiva del pensar, excluyendo otras vías de acceso a la realidad. En las siguientes líneas Morin manifiesta la legitimidad que Occidente le ha dado a la razón, una legitimidad que además se muestra característica exclusiva, cayendo así en una pseudoracionalidad²⁶.

Durante mucho tiempo el Occidente europeo se creyó dueño de la racionalidad, sólo veía errores, ilusiones y retrasos en las otras culturas y juzgaba cualquier cultura en la medida de sus resultados tecnológicos. Ahora bien, debemos saber que en toda sociedad, comprendida la arcaica, hay racionalidad tanto en la confección de herramientas, estrategia para la caza, conocimiento de plantas, de los animales, del terreno, como la hay en el mito, la magia, la religión. En nuestras sociedades occidentales también hay presencia de mitos, de magia, de religión, incluyendo el mito de una razón providencial y una religión del progreso. Comenzamos a ser verdaderamente racionales cuando reconocemos la racionalización incluida en nuestra racionalidad y cuando reconocemos nuestros propios mitos, entre ellos el mito de nuestra razón todopoderosa y del progreso garantizado.²⁷

El problema con el despliegue de la racionalización occidental es que apela al control del entorno, a través de un sistema lógico basado en la deducción e inducción, reduciendo a la realidad a un orden meramente discursivo. Así, la filosofía occidental moderna se ha convertido en una veladora de la razón y ha hecho de ella el único instrumento válido de conocimiento. Este conocimiento se basa en el establecimiento de sistemas de pensamientos cerrados y autónomos, en donde el pensamiento se encarga de la profundización de conceptos y sus relaciones. René

²⁵ <<Chercher les premières causes et vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu' on est capable de savoir>> (Descartes, *Principes de la philosophie (Préface)* Cit. Por PANIKKAR, Raimon, La experiencia filosófica de la india, *Op. Cit.*, p. 28

²⁶ El autor francés hace una distinción entre racionalización y racionalidad. La primera utiliza a la razón como un sistema cerrado y acabado, incapaz de notar que ella puede ser fuente de constantes errores e ilusiones, al creerse un sistema perfecto que no acepta sus propios mitos e insuficiencias. En cambio la racionalidad reconoce los límites de la razón, negocia con lo irracional y se mantiene en un sistema abierto al reconocimiento de sus propios errores, mitos e ilusiones. El pensamiento occidental ha caído en el uso excedente de la racionalización, lo que ha impedido aceptar otras formas de conocimiento y admitir la fragilidad de la razón. Cfr. MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Dower, 2001, pp.22 y ss.

²⁷ MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, *Op. Cit.*, pp. 23-24

Guenón identifica que con este afán racionalizador la filosofía moderna occidental niega sus formas tradicionales o perennes, generando lo que llama filosofía profana por rechazar todo conocimiento que vaya más allá de la razón.

Para que la filosofía profana se constituyera definitivamente como tal era preciso que sólo el exoterismo subsistiera y que se llegara hasta la negación pura y simple de todo esoterismo; y en eso, precisamente, debía desembocar, entre los modernos, el movimiento comenzado por los griegos; las tendencias que ya se habían manifestado entre éstos iban a ser impulsadas hasta sus últimas consecuencias, y la excesiva importancia que había concedido al pensamiento racional iba a acentuarse todavía más para llegar al racionalismo, actitud específicamente moderna que consiste no ya simplemente en ignorar, sino en negar expresamente todo lo que es de orden suprarrazional [...] ²⁸

Esta noción moderna racionalizadora e imperante ha dejado de lado que la filosofía no nació como un conocimiento teórico y especulativo, encargada de esclarecer una serie de conceptos, sino como aquel conocimiento que buscaba dar respuesta a aquellas preguntas fundamentales como: ¿Quién soy? ¿Qué es la realidad? ¿Qué se puede conocer? ¿Por qué sufrimos?, preguntas con las que se han asentado todas las culturas. En otras palabras, el occidente moderno dejó de lado su carácter transformador, lo que Morin denomina sabiduría: “El mundo occidental inventó un modelo proteico de dominio, de conquista de la naturaleza, que aleja toda idea de sabiduría.” ²⁹

Sin embargo, esta connotación actual acerca de la filosofía, como se ha dicho, es moderna, lo que significa que la filosofía no fue siempre un ejercicio teórico de la razón. Cavallé hace referencia a la función terapéutica con la que nace la filosofía.

Pero el rumbo discutible que con frecuencia ha seguido la filosofía en nuestra cultura no puede hacernos olvidar que esta nació, en torno al 600-400 a.C, en la antigua Grecia –y paralelamente en otros lugares, como la India o China-, no solo como un saber acerca de los fundamentos de la realidad, sino también como un *arte de vida*, como un camino para vivir en armonía y para lograr el pleno autodesarrollo. La filosofía no era únicamente una actividad teórica que podía tener ciertas aplicaciones

²⁸ GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, Op. Cit., p. 23. Para no tergiversar los términos exotérico y esotérico ir a GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Op. Cit., pp. 133 y ss.

²⁹ MORIN, Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona, Seix Barral, 2001, p. 50

prácticas; más aún, en ella, esta división entre teoría y práctica, entre *conocimiento* y *transformación* propia, carecía de sentido.³⁰

La época actual cada vez tiene que sortear más problemas, económicos, políticos, sociales³¹, que reclaman una transformación profunda de las bases con las que está asentada la cultura. Por ello, la filosofía, que nació como un ejercicio relacionado directamente con la vida, no puede quedarse al margen, como una mera espectadora, ante los cambios que aclama el tiempo presente, pues si la filosofía simboliza algo que pertenece al ámbito último de la vida y la realidad, ésta no puede dejarse de lado ni echarse de menos. Mucho menos cuando se trata de alcanzar una vida íntegra, que va más allá de los albores físicos o de salud, Thomas Merton dice acerca de la vida:

¿Qué es la vida? Es mucho más que el aire que respiramos, la sangre que late en nuestras muñecas, la respuesta al estímulo físico. Por cierto que todas estas cosas son esenciales para una vida humana integral, pero por sí mismas no constituyen lo que la vida es en su plenitud. Un hombre puede tener todo esto y, sin embargo, ser un idiota. El que solamente respira, come, duerme y trabaja, ajeno a la conciencia, sin propósitos y sin ideas propias, realmente no es un hombre. La vida, en este sentido puramente físico, es meramente ausencia de muerte. Gente así no vive, vejeta.³²

La vida engloba más que una serie de procesos bioquímicos, es un complejo camino, en el cual muchos intentan orientarse. Por ello, es necesaria una reformulación de lo que significa la filosofía, si es que se quiere salir del lastre intelectual, político, cultural o ambiental que se está viviendo. Se tiene que empezar por recobrar la función vivencial con la que surgió la filosofía y que no siempre significó un conocimiento obsoleto, alejado de la vida. Mónica Cavallé hace hincapié en la función que tenía la filosofía en sus orígenes: “La palabra “filosofía” ha llegado a ser sinónimo de especulación divorciada de nuestra realidad concreta, de pura teoría, de reflexión estéril, y casi hemos olvidado que durante mucho tiempo fue considerada el camino por excelencia hacia la plenitud y una fuente inagotable de inspiración en el complejo camino de vivir.”³³ De esta manera, la filosofía en sus

³⁰ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Op. Cit., p. 12

³¹ Para un panorama de la sociedad actual, véase el trabajo de BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

³² MERTON, Thomas, *El hombre nuevo*, Buenos Aires, LUMEN, 1998, p. 12

³³ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Op. Cit., p. 12

orígenes tenía que ver con un conocimiento cercano a la vida, y no con un saber abstracto y racionalizado.

Hasta aquí, se puede decir que existen dos maneras de entender la palabra filosofía³⁴, la primera pertenece al mundo académico e institucionalizado, en donde el quehacer filosófico es un ejercicio racionalizado y especulativo, propio del Occidente moderno. La segunda acepción tiene que ver con la filosofía como aquella actividad concerniente a la vida, a una experiencia directa de la realidad, que implica una transformación en quien la cultiva.

Esta segunda acepción es la que interesa rescatar, para el estudio de Nisargadatta, la filosofía en su aspecto más primitivo como *philo-sophia*, amor a la sabiduría. Este amor a la sabiduría no ha de significar la antesala para alcanzar la sabiduría, es decir y compartiendo la perspectiva de Panikkar, la filosofía no es el estado preliminar a un conocimiento de orden superior: “[...] la expresión “filo-sofía” [...] no tiene por qué significar la humildad de quien no atreviéndose a ser sabio se contenta con declararse pretendiente, amante, aspirante a la sabiduría.”³⁵

Este conocimiento aúna teoría y práctica, conocimiento y amor. Panikkar continuará diciendo que el ideal es ser sabio, y que la sabiduría es saborear: “Saber es mucho más que conocer, como conocer es más que calcular y poder predecir. Saber es saborear y, [...] también amar.”³⁶

Así, si se atiende al sentido originario la filosofía no es un saber desencarnado de la realidad y de la vida, es más bien un saber transformador, es un saborear como dijo Panikkar, y en este saborear está la tarea transformadora y liberadora del quehacer filosófico. En este sentido filosofía y sabiduría no eran dos cosas disociadas, y esto es lo que se ha denominado en el subcapítulo anterior, filosofía o sabiduría perenne.

El auténtico trasfondo filosófico radica en la plena transformación de uno mismo, en su poder liberador. Sobre este punto hace eco la India clásica, que no se

³⁴ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Op. Cit., p. 14.

³⁵ PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Op. Cit., pp. 15-16

³⁶ *Ibid.*, p. 16

cansa de decir que sólo es legítimo hacer filosofía, siempre y cuando ésta tenga una función liberadora, ¿de qué va a liberar? De las disquisiciones temporales, de la ignorancia y por ende del sufrimiento.

Que la filosofía tenga una función salvífica significa que por su misma naturaleza la filosofía tiende a liberarnos de todo temor y de todo condicionamiento. La filosofía tendría por misión la de fundamentar nuestra libertad. Toda filosofía auténtica, nos dirá la India clásica, es una filosofía de la liberación. Nos libera no sólo de las cadenas de la ignorancia, nos libera también del miedo a la acción y de la misma prisión de nuestras construcciones mentales a la par que políticas. *Una filosofía que no libere no merece el nombre del tal.*³⁷

La filosofía tiene que liberar, así que aquí la imagen del filósofo, como aquel que no es diferente al sabio, ha de servir de guía, pues es el que está dotado de un conocimiento acerca de la realidad, de nuestro lugar en el cosmos, de un saber vivir. Figura que no era ajena en la antigüedad, pues como se ha dicho líneas arriba, la filosofía no era ajena a la vida, y el filósofo no era distinto al sabio. Mónica Cavallé definirá así al sabio:

Los primeros filósofos sostenían que el conocimiento profundo de la realidad y de nosotros mismos era el cauce por el que el ser humano podía llegar a ser plenamente humano; que el sufrimiento, en todas sus formas, era en último término, el fruto de la ignorancia. Consideraban que la persona dotada de un conocimiento profundo de la realidad era, al mismo tiempo, la persona liberada, feliz, y el modelo de la plenitud del potencial humano: el *sabio*.³⁸

La presente reflexión ha tenido como base fundamental dos maneras distintas de entender la filosofía, la primera es un conocimiento frío, alejado de la vida y preocupado únicamente en una reflexión abstracta y estéril. En cambio, la segunda tiene que ver con la recuperación de la palabra filosofía en su sentido original, en aquel conocimiento que es capaz de generar grandes cambios en quien dedica su vida al cultivo de la comprensión de la realidad, en otras palabras, un saber liberador. En donde la figura del filósofo no era distinta del sabio.

Bajo esta línea, lo dicho hasta ahora permite situar a Nisargadatta en el modelo de filósofo consagrado al arte de vivir, a la sabiduría. Si se entiende por filosofía una definición reduccionista, sentada en una base aristotélica o cartesiana,

³⁷ *Ibíd.*, pp. 32-33. La cursiva es mía.

³⁸ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, *Op. Cit.*, p. 12

que trata de encontrar fundamentos a partir de la razón, el pensamiento de Nisargadatta no es filosofía en el sentido occidental del término. La enseñanza del advaitín no es filosofía en su connotación común o académica (occidental), pues lo que él ilustra poco tiene que ver con un pensamiento cerrado o autónomo. Nisargadatta encarna la figura del filósofo que no es diferente al sabio, es el guía que orienta hacia una vida sensata, a un saber transformador y por ende quien posee un conocimiento pleno acerca de la realidad.

Es así como las tradiciones perennes hacen énfasis en que el conocimiento metafísico es en función de un carácter operativo, liberador. No puede haber conocimiento separado de la realidad. Esto quiere decir que no se trata de subordinar una práctica a la teoría, creer que esta función liberadora es resultado de cierto conocimiento. Todo lo contrario, es conocimiento a través de un ejercicio liberador.

La liberación es de la ignorancia, de aquello que ata al ser humano al sufrimiento y esclavitud interior. En palabras de Nisargadatta: “[...] la liberación es liberar al ser de las ideas falsas y autoimpuestas [...]”³⁹. Es así, como el ejercicio filosófico tiene un carácter liberador, que en la India es llamado *mokṣa* (liberación)⁴⁰.

Por ahora resta decir que al hacer referencia acerca de lo que es filosofía no se tiene que partir de una preconcepción de lo que ésta representa, es decir, dar por sentado que sabemos lo que significa la palabra filosofía, y sobre todo cuando el ambiente actual está inundado de una visión racionalizadora acerca de lo que significa hacer filosofía.

Por ello, no se puede seguir rindiendo culto a la noción occidental moderna de filosofía, si se hace esto se estaría aceptando una noción preestablecida de lo que es ella, y quedarían marginadas otras formas de pensamiento que entienden la filosofía no sólo como un ejercicio de la razón, sino como algo más concerniente a la vida, que tiene que ver con el sentido primigenio con el que nació. En palabras de Panikkar: “Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello

³⁹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 86

⁴⁰ Sobre el término *mokṣa*, éste será desarrollado de manera puntual en el capítulo dos.

(un quehacer estrictamente racionalista supongamos), implicará el criterio que deriva de su auto-comprensión cuando se acerque a otra filosofía que puede haber adoptado otros criterios para decir lo que sea filosofía [...]”⁴¹.

Siendo así, no se trata de homogeneizar un concepto estéril acerca de lo que es la filosofía, sino de recobrar su sentido originario, un saber que busca orientar al ser humano en su estar en el mundo y que por ende tiene un alcance universal.

Resumiendo, no se puede hacer gala de una definición reduccionista del término filosofía, es decir, no se puede reducir lo que es la filosofía a un sentido académico y occidental, que sólo es válido, precisamente, dentro de sus límites. Lo que llevó a hacer una distinción entre dos maneras de comprender el término filosofía, en primer lugar en su connotación reduccionista y occidental como ejercicio exclusivo de la razón, y el segundo en su sentido originario como un *philo-sophia*, un saber auténtico concerniente a la vida, un conocimiento transformador y liberador, que tiene su núcleo en las tradiciones perennes.

A continuación, se presenta el contexto histórico en el que se inserta el pensamiento de Nisargadatta, que, aunque se ha dicho que una exposición histórica es superflua, permitirá situar al autor desde su tradición, que resta decir, es perenne.

1.3 Contextualización histórica del Vedānta advaita

El pensamiento de Nisargadatta se inserta dentro de la escuela del *Vedānta advaita*, que pertenece a la tradición del hinduismo. El hinduismo o lo hindú no representa una raza⁴² o una nacionalidad, ni habitantes de una determinada región

⁴¹ PANIKKAR, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 2000, p. 41

⁴² Es vasta la bibliografía que señala la invasión de los pueblos arios hacia los habitantes del río Indo dando como resultado la civilización hinduista. Cfr. LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, Buenos Aires, Biblos, 2004, TOLA, Fernando “Filosofía de la India I: Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo” en *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999, por mencionar algunos. Sin embargo, para esta interpretación carece de relevancia debido a la base prenalista en la que se asienta el hinduismo y que es la relevancia dentro de este trabajo.

geográfica⁴³, mucho menos significa una autoridad religiosa⁴⁴, pues comúnmente se otorga el término hindú a aquella persona que habitaba del otro lado del río Indo⁴⁵. Pero esta connotación no basta, debido a que el hinduismo representa una espiritualidad profunda, por lo que por ningún motivo puede designar, únicamente, a ciertos habitantes de una región⁴⁶.

Tampoco se puede dar una definición somera acerca de lo que es el hinduismo, por ello, y siguiendo la vía negativa propia del Oriente, basta decir que el hinduismo no es ni una idea, ni una religión, ni una doctrina, ni una organización. Sino un orden mucho más profundo al que se le ha denominado *sanātana dharma* (la ley eterna), esto quiere decir que se inserta dentro de lo que se ha denominado filosofía perenne, por querer la verdad eterna⁴⁷.

El hinduismo propiamente dicho se refiere a la tradición que tiene a los *Vedas* en su raíz, lo que hace del hinduismo una tradición poseedora de una sabiduría perenne. Como apunta Coomaraswamy: “La tradición hindú es una de las formas de la *Philosophia Perennus* y, como tal, encarna las verdades universales que ningún pueblo ni ninguna época podría reivindicar como posesión exclusiva.”⁴⁸

Los *Vedas* son los textos sagrados de la India, que se sitúan alrededor del 1200 a.C., en ellos es donde se reivindica la verdad que no es de nadie, al revelar un conocimiento de alcance liberador y metafísico, en el sentido que se le ha dado en el apartado anterior. En las siguientes líneas se muestra la raíz etimológica de la palabra *Veda*, así como su función reveladora.

El término *Veda*, deriva de la raíz *vid* [...], significa “libro del conocimiento”. Los videntes- poetas del *Veda* hablaban a partir del conocimiento, a partir de

⁴³ Para una visión territorial ver el trabajo de LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, *Op. Cit.*, pp. 174 y ss.

⁴⁴ Cfr. DANDEKAR, R.N., “Hinduismo” en *Historia Religionum Vol. II, Religiones del presente*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 238

⁴⁵ Para un análisis del término hindú e hinduista confróntese RUIZ, CALDERÓN, Javier, *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 23-24.

⁴⁶ Cfr. GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, *Op. Cit.*, pp. 151 y ss.

⁴⁷ Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 36-38.

⁴⁸ COOMARASWAMY, Ananda K, *Hinduismo y Budismo*, España, Paídos, 1997, p. 20

un conocimiento de primera mano de la realidad de las cosas. [...] Veda es un nombre significativo: quiere decir sabiduría revelada, conocimiento metafísico.⁴⁹

Así, *Veda* significa “sabiduría” o “saber”. Para la tradición hindú los Vedas son conocimiento revelado (*śruti*). La *śruti* es la palabra primordial, capaz de regalar la verdad liberadora, y por su misma naturaleza escapa de los engranes de la razón. *Śruti* significa “lo oído”, esto quiere decir que no son textos o escrituras creadas o hechas por el ser humano, sino Revelación. Pero no es la revelación de un Dios a los hombres, más bien es una transmisión de lo que siempre ha sido y siempre será, por ser conocimiento que puede ser experimentado⁵⁰. A continuación una referencia de lo que es la *śruti*.

En la tradición hindú se alude a los *Vedas* como *Śruti*, que significa “lo oído”. Se cree que estas escrituras básicas fueron algo escuchado por los bardos (*rsis*) de antaño. Estos poetas fueron el medio para transmitir a la posteridad las ideas que recibieron, [...] Las verdades védicas fueron descubiertas, no creadas; fueron reveladas a los poetas, no hechas por ellos. Así pues, se sostiene que los *Vedas* son impersonales (*apauruseya*) y eternos (*nitya*).⁵¹

Los *Vedas* están conformados por cuatro colecciones de textos sagrados; *Rg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda* y *Atharva-veda*. El *Rg-veda* ocupa la extensión más grande de otros cuatro, pues contiene un número de 10 552 estrofas de las 20 500, éste es el *Veda* de los himnos sacrificiales. El *Yajur-veda* tiene un propósito litúrgico, el *Sāma-veda* también es una colección litúrgica de algunos himnos del *Rg-veda*. Por último, el *Atharva-veda* está enfocado a los cultos y prácticas populares en donde se combina la religión y la filosofía. Una de las características de la colección de los *Vedas* es que son himnos que preservados por la memoria y transmitidos de manera oral a los discípulos calificados.

Por otro lado, existen otros tres textos posteriores a los cuatro mencionados que son los *Brāhmanas*, los *Āranyakas* y las *Upaniṣad*. Los *Brāhmanas* se dirigen

⁴⁹ MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E., 1991, p. 25

⁵⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, *Op. Cit.*, p. 79

⁵¹ MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, *Op. Cit.*, pp.24-25

hacia la realización de los ritos sacrificiales, los *Āranyakas* son conocidos como “los libros de la selva” por proporcionar interpretaciones filosóficas sobre las diversas formas de meditación, por último, y son las de interés para este trabajo, las *Upaniṣad* que en su etimología quiere decir sentarse (*sad*) cerca (*upa*) con devoción (*ni*). Las *Upaniṣad* representan las posiciones finales del *Veda*, de ahí que también se le denomine *Vedānta* por contener las doctrinas metafísicas sobre la realidad última. Acerca de su composición gramatical:

Las *Upaniṣad*, [...] constituyen las secciones concluyentes del *Veda*. De tal suerte, son denominadas *Vedānta* (*Veda* + *anta*; final del *Veda*). La expresión también es significativa en el sentido de que las enseñanzas de las *Upaniṣad* representan la meta o el propósito del *Veda*. [...] Las escuelas posteriores del *vedānta* adoptaron este nombre porque pretenden interpretar las *Upaniṣad*.⁵²

La importancia que se le da a las *Upaniṣad* radica en el momento histórico en el que se presentan, ya que los antiguos himnos del *Rg-veda* y del *Atharva-veda* -encargados de ritos sacrificiales y de guiar las acciones humanas para aspirar a ciertas bendiciones durante la vida-, se iban desvirtualizando, es decir, se iba perdiendo el sentido sagrado con el que habían surgido⁵³. De esta forma, por la decadencia de los antiguos *Vedas*, germina la preeminencia de las *Upaniṣad* que representan una búsqueda espiritual, que tendía al *Absoluto*⁵⁴, a un ser autoexistente, autosuficiente que fuera en sí mismo eterno, al que se le denominará *Brahman*. Esta búsqueda tenía tintes más intelectuales, a diferencia de la vía sacrificial de los antiguos himnos védicos que tendían más al obrar. A continuación, en la siguiente cita, se muestra el declive de los antiguos himnos con los que se da paso a la búsqueda del *Brahman*.

Aunque la teoría sacrificial tendía a desviarse del significado ordinario de los himnos védicos, el desarrollo de dicha teoría contribuyó por sí misma a formar

⁵² *Ibid.*, p. 35

⁵³ Cfr. DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, Barcelona, Herder, 2009, p.41 y ss.

⁵⁴ A lo largo del texto se utilizará la palabra *Absoluto* para referirse al *Brahman*. Cabe señalar que el término *Absoluto* no debe ser entendido en el sentido hegeliano cfr. HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E, 1998. La palabra *Absoluto* representa la expresión más cercana al sentido inexpresable del *Brahman*, que por su propia naturaleza no puede encerrarse en ninguna connotación lingüística.

la concepción de cierta fuerza misteriosa que reconciliaba los destinos del mundo y la naturaleza con los del ser humano y sus deseos. Se sostenía que este poder misterioso no sólo reside en las cosas externas sino también en las actividades de la vida interior [...] ⁵⁵

De esta forma, ahora la búsqueda se daba en un plano más intelectual al que se venía dando en los ritos sacrificiales. La naturaleza del supremo *Brahman* era secreta y no podía tener las características objetivas y personales de las antiguas divinidades. La realidad suprema de la que hablan las *Upaniṣad* no es una realidad separada de nosotros. Además de ser una realidad a la que no se puede acceder por medio de la lógica o del conocimiento racional, sino que es una experiencia sin partes, inefable en donde nuestra esencia última es igual que la esencia suprema del universo.

De esta forma, las *Upaniṣad* transmiten y dejan ver la enseñanza revelada que reclama las verdades últimas de ser. Son explicaciones directas de la realidad, provenientes de una sabiduría impersonal, atemporal (*śruti*). Las *Upaniṣad* son verdades esenciales que pueden ser experimentadas, ya que revelan aquello ilusorio que era tomado como real. Dasgupta señala los rasgos que se encuentran en los textos sagrados:

Los rasgos principales de esta mística de las *Upaniṣad* son la búsqueda ferviente y sincera de esta iluminación espiritual, el gozo extático y la fuerza que caracteriza las sentencias de los sabios cuando hablan del descubrimiento de esta experiencia inefable, la verdad y realidad supremas y absolutas, la inmortalidad de todas las cosas mortales. Y sin embargo, esta búsqueda no es la búsqueda del Dios de los teístas. Esta realidad suprema no es una persona individual separada de nosotros, o alguien a quien intentemos complacer, o cuyas leyes y mandamientos debemos obedecer, o ante cuya voluntad nos sometemos con reverencia y devoción. Se trata más bien de la totalidad de una experiencia sin partes, simple e indiferenciada, que es la raíz de todo nuestro conocimiento y nuestra experiencia ordinarios

⁵⁵ DASGUPTA, S. N., *La mística hindú*, Op. Cit., p. 43

y que es, a la par, la esencia última de nuestro ser y el principio supremo del universo, el *brahman* o el *ātman*.⁵⁶

Las *Upaniṣad* que se conocen son más de 200, pero las más importantes son las denominadas antiguas y que han sido comentadas por Śaṅkara: *Bṛihadāranyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Kaushītakī*, *Kena*, *Kāthaka*, *Īśa*, *Śvetāśvatara*, *Mundaka*, *Mahānārāyana*, *Praśna*, *Maitrāyanay* la *Mandūkya*. Según Fernando Tola su composición se ubica circa del 800 a. C hasta cerca del 500 a.C.⁵⁷

Panikkar señala que con las *Upaniṣad* termina el periodo de la *śruti* o revelación, para dar paso a la *smṛti* (tradición) periodo en el surge una fructífera conciencia religiosa y reflexiva. La *smṛti* es la custodia de la *śruti*, es decir, el afán de querer recordar lo escuchado en la revelación⁵⁸. En este periodo se redacta la *Bhagavad-Gītā* redactada entre el siglo III a.C. al III d.C., un texto de gran relevancia metafísica, que orienta las acciones de los seres humanos. La *Gītā* es la joya del gran poema épico del *Mahābhārata*.

Posteriormente aparecen los *Brahma-sūtras* como una sistematización de las *Upaniṣad*. Los *Brahma-sūtras* están conformados por 555 sūtras o aforismos, cada uno de ellos sobre el Absoluto o *Brahman*, se dice que a su autor se le conocía como el sabio Bādarāyana⁵⁹, los *Brahma-sūtras* o *Vedānta-sūtras* se muestran como una edificación sistemática de las *Upaniṣad* que gira alrededor de la unidad entre el *ātman* y el *Brahman*⁶⁰. La estructura de los *Brahma-sūtras* está conformada

⁵⁶*Ibid.*, pp. 56-57. El filósofo hindú Dasgupta hace referencia a una mística, por mística entiende aquel conocimiento que trasciende las limitaciones conceptuales y racionales, para acceder a la experiencia de la realidad. Para un estudio de la mística Cfr. PANIKKAR, Raimón, *De la mística*, Barcelona, Herder, 2007

⁵⁷ Cfr. TOLA, Fernando, *Filosofía de la India: del veda al Vedānta : el sistema sāmkhya : el mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*, Barcelona, Paídos, 2008, p. 85

⁵⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, *Op. Cit.*, pp. 90 y ss.

⁵⁹ Consuelo Martín en su introducción a los *Brahma-sūtras* señala que Bādarāyana no es el nombre de una persona particular, más bien es una connotación que se aplicaba tradicionalmente a distintos filósofos que eran considerados sabios. Aquí radica la poca relevancia, en las filosofías orientales, de atribuir corrientes de pensamiento o autores determinados a la verdad que no es de nadie. Cfr. MARTÍN, Consuelo, (editora), *Brahma- sūtras. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 2000, p. 16

⁶⁰ Acerca de la identidad entre *ātman* y *Brahman* se discutirá más adelante dentro de este capítulo, en el punto 1.5. Por ahora se señala que el término *ātman* se traduce como Sí mismo y representa la identidad no-dual con el ser Absoluto que es *Brahman*.

por cuatro capítulos (*adhyāya*) y cada uno de estos capítulos a su vez está dividido en cuatro secciones (*pāda*).

Es a partir de estas sistematizaciones a los textos sagrados que surge el periodo de los comentarios (*bhāṣya*)⁶¹. Los *bhāṣya* consisten en la adaptación y explicación de la *śruti*, es decir, de los textos sagrados que ahora contendrán grandes comentarios, con distintas interpretaciones, dando lugar a sistemas filosóficos y teológicos⁶², que llevarán el nombre de *darśana*.

Darśana es el nombre sanscrito que reciben los seis grandes sistemas filosóficos o escuelas en la India, que nacieron aproximadamente entre el siglo III y VII d.C., como una sistematización a la *śruti*. *Darśana* quiere decir “puntos de vista” o “visión del mundo” esto quiere decir que las escuelas filosóficas de la India, a pesar de alcanzar una sistematización y una espiritualidad profunda, nunca se muestran absolutistas o dogmáticas, pues pese a las diferentes interpretaciones realizadas a los textos sagrados, no se toma ninguna como la única verdadera, sólo como una interpretación o punto de vista sobre la realidad.

Los *darśana* son los siguientes: *Āstika*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* y *Vedānta*; estas escuelas se fueron consolidando a lo largo del tiempo a raíz de que fueron gestando un pensamiento crítico, reflexivo y coherente sobre los *Vedas* que son los textos en los que están basados. Todas estas grandes escuelas no pretenden crear un sistema de pensamiento autónomo, mucho menos ninguna obra original alguna, solamente comentar la *śruti*, de manera que cada ser humano pueda encontrar el sendero que más le ayude lograr la liberación (*mokṣa*), pues estos sistemas filosóficos solo son en función de que ayuden al ser humano a alcanzar el *mokṣa*, ya Panikkar había dicho que para la filosofía India clásica sólo es válido filosofar si es para liberar.

⁶¹ Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, *Op. Cit.*, p.99

⁶² En las filosofías de la India no hay distinción tajante entre Filosofía, teología y religión, pues todas ellas aspiran al conocimiento de la realidad. Cfr. PANIKKAR, Raimón, *La experiencia filosófica de la india*, *Op. Cit.*, p. 31 y SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita*. Una introducción, Barcelona, Kairós, 2013, pp. 12 y ss.

La escuela del *Vedānta* es quizá la más relevante dentro de las otras seis escuelas ortodoxas de la India. El *Vedānta* logrará su sistematización a partir de los comentarios realizados a las *Upaniṣad*, a los *Brahma-sūtras* y posteriormente a la *Bhagavad-Gītā*. El *Vedānta* gira su interpretación alrededor de la naturaleza del supremo *Brahman*, esta escuela tendrá dos interpretaciones. La primera es la interpretación teísta, cuyo representante fue Rāmānuja⁶³, y la segunda es la interpretación no-dualista (*advaita*) cuyo máximo exponente fue Śaṅkara⁶⁴. Esta segunda interpretación es la más relevante de las dos, y la que ha tenido mayor influencia a lo largo del tiempo, es en esta escuela con la interpretación *advaita* en donde se gesta el pensamiento de Nisargadatta.

Resumiendo, estas escuelas pertenecen a una tradición de tipo perennialista, por ello no se puede decir que un sistema o una escuela se desarrolla a partir de lo que dijo la otra, sino que su desarrollo se da de forma paralela, además que de los filósofos de la India se sabe muy poco de su vida, pues lo que interesa es que la verdad hable por ella. Es el caso de Nisargadatta del que se conoce poco de su vida, se sabe que vivió en Bombay y que vendía cigarrillos.

1.3.1 Sri Nisargadatta Maharaj

Maruti fue el nombre que se le dio al nacer, y posteriormente adoptó el nombre de Nisargadatta tras alcanzar la iluminación. Nació en Bombay en el 1897 y murió de cáncer en 1981. Su infancia transcurrió en una pequeña granja, al morir su padre en 1915, tuvo que hacerse cargo de su familia y salir de la granja en la que había pasado sus primeros años. Posteriormente, tras la muerte de su progenitor Nisargadatta incursionó en los negocios, y al poco tiempo se estableció como comerciante y fabricante de *biddis* (cigarros hechos a mano), tenía una vida económicamente próspera, hasta ese momento su vida era normal, se había casado

⁶³ Para un estudio de la interpretación teísta ver MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, *Op. Cit.*, pp. 211 y ss.

⁶⁴ Acerca de la vida del filósofo *advaitín* cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 11

y tenía cuatro hijos, pero sentía una ferviente búsqueda por la verdad que no era saciada con los placeres mundanos. Un amigo suyo, Yeshwantrao Bagkar, le presentó a Sir Siddharameshwar Maharaj quien sería su gurú⁶⁵.

Maruti recibió la iniciación del gurú y alcanzó la iluminación tras la muerte de éste. Suceso importante en su vida, pues cuando muere Siddharameshwar, no había logrado la liberación, por lo que su gurú no le calificó a impartir enseñanza alguna. El advaitín nunca volvió a visitar gurú alguno, pues decía que no necesita respuesta a ninguna otra pregunta. En sus diálogos se muestra el gran respeto que Nisargadatta le tenía a su gurú, incluso señala que seguía haciendo las oraciones y meditaciones que el gurú le había dicho que hiciera antes de su muerte.

Así transcurrió la vida mundana de Nisargadatta, un hombre poco instruido académicamente. Tras alcanzar la liberación y rechazar la idea de irse al Himalaya a meditar solo, decide quedarse en casa y adaptar un pequeño espacio que sirviera como centro de reunión para llevar a cabo el diálogo con discípulos y visitantes que iban a verlo⁶⁶.

Nisargadatta no escribió obra alguna, su enseñanza se presenta a manera de diálogos esporádicos, que establecía con las personas que iban a visitarlo. Sus palabras muestran la atemporalidad de la enseñanza eterna, pues siempre habrá quien se pregunte a cerca de ¿Quién soy? ¿Por qué sufro? ¿A dónde me dirijo? Él habla desde su *experiencia* y no cita fuentes externas, la peculiaridad de su enseñanza hizo que muchas personas de todas parte del mundo fueran a conversar con él.

Gracias a Maurice Frydman, uno de los intérpretes de Nisargadatta, que realizaba la traducción de las preguntas y respuestas, del marathi al inglés, se

⁶⁵ Sobre la vida de Nisargadatta ver la introducción realizada por Ramesh S. Balsekar en DUNN, Jean (editora), *Seeds of Consciousness. The Wisdom of Sri Nisargadatta Maharaj*, Nort Carolina, Durham: Theacornpress, 1990, pp. 8 y ss.

⁶⁶ Acerca de la personalidad de Nisargadatta y la manera en cómo transcurrían sus charlas ver GODMAN, David, *Mis recuerdos de Sri Nisargadatta Maharaj*, Málaga, Sirio, 2014

compiló el libro *Yo soy Eso*⁶⁷ con las distintas charlas que el sabio sostenía con sus interlocutores (libro en el cual se basara la presente investigación), aunque después de que saliera a la luz *Yo soy Eso* se editaron más libros que incluyen las conversaciones de Nisargadatta y sus interlocutores, éste representa la joya de su pensamiento, por contener el núcleo central de su doctrina, por éste motivo se hará referencia principalmente al texto mencionado. Fue Frydman el que alentó a Nisargadatta para que su enseñanza saliera del pequeño salón de su casa, para que se publicara el libro que le daría fama, y que lograría que Nisargadatta fuera una de las figuras más representantes del *Vedānta advaita* del siglo XX.

1.4 ¿A qué se refiere la no-dualidad?

Nada fue dividido y no hay nada que unir.
Nisargadatta⁶⁸

Lo que se ha dicho hasta aquí ha constituido el núcleo básico que permitirá adentrarse en los vericuetos de la no-dualidad. En primer lugar, se habló sobre la naturaleza de la filosofía perenne como el cúmulo de sabiduría que busca trascender lo que hay de particular e histórico en cada cultura, y así superar la razón discursiva para alcanzar una visión supratemporal y supraindividual. En un segundo momento, se ahondó en la necesidad de una reformulación de la filosofía como un conocimiento que contiene intrínsecamente una función liberadora, más allá del conocimiento especulativo y estéril con el que se entiende la filosofía en la actualidad. Por último, se ha hecho una contextualización histórica de la escuela del *Vedānta advaita*, en la que se inserta el pensamiento de Nisargadatta, para situar la tradición a la que pertenece el advaitín. Siendo así, la no-dualidad de la que se hablará a continuación tiene su razón de ser dentro del horizonte de la *philosophia perennis*.

La esencia de toda tradición perenne radica en la afirmación de que la naturaleza de la Realidad última es no-dual. Bajo esta línea, el *Vedānta advaita* afirma que *Todo es uno*, pero cuando hace esta afirmación señala una unidad que no supone la negación de la multiplicidad, sino que se aúna a ella, y por tanto ambas

⁶⁷

⁶⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 207

son a la vez, por eso, y para evitar equívocos, se ha preferido llamar a esa unidad no-dualidad. Por eso el término *advaita* etimológicamente significa no-dual. Arvind Sharma explica su raíz de la siguiente forma:

Advaita es una palabra compuesta de *a* (que tiene el mismo significado que el prefijo *a* de *ahistórico*) y de *dvaita*, de modo que *advaita* significa no-*dvaita*.

Dvaita, por su parte, es un término etimológicamente relacionado con la palabra “dual”, una conexión que, si pronunciamos ambas palabras en voz alta, podemos llegar incluso a apreciar. Pero *dvaita* no solo suena como dual, sino que comparte también su significado, puesto que quiere decir dualismo o dualidad.

Advaita (*a-dvaita*), pues, significa “no-dos” o “no-dual”.⁶⁹

En la *Chandogya Upaniṣad*, uno de los textos más importantes para el *Vedānta advaita*, se afirma que: “La Realidad es Uno sin segundo.”⁷⁰ Lo que significa que la Realidad no puede dividirse, porque si se dividiera tendría dentro de sí un segundo, una ruptura. La no-dualidad es la carencia de una división intrínseca en la realidad. De ahí que el no-dualismo no haga referencia a un monismo, ya que éste vendría a significar una unidad compuesta de dos cosas separadas, una unidad divisible que supone un contrario, en este caso la multiplicidad⁷¹.

La sutileza de la no-dualidad es que guarda en su seno la unidad y la multiplicidad, no acepta solo una de las dos brechas, mucho menos renuncia a alguna, más bien las acepta juntas sin mayor recelo, pues si algo enseña es que el mundo está compuesto de contrarios, bien y mal, éxito y fracaso, frío y caliente, blanco y negro, ser y no ser, sujeto y objeto, y estos no tienen oposición. Nisargadatta es muy tajante al explicar que la realidad si bien está compuesta de contrarios, éstos no se oponen: “Dividir y particularizar es algo que está en la mente. No hay nada malo en dividir. Pero la separación va contra el hecho. Las cosas y las gentes son diferentes, pero no están separadas. *La naturaleza es una, la realidad es una. Hay opuestos, pero no oposición.*”⁷²

⁶⁹ SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita, Op. Cit.*, p. 22

⁷⁰ Chandogya Upaniṣad VI, 2, 1-2

⁷¹ Cfr. PÁNIKER, Salvador, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992, p.68

⁷² NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 304. La cursiva es mía.

La dificultad de comprender la no-dualidad radica en el énfasis que la cultura occidental le da delegado al pensamiento conceptual y al lenguaje, pues ambos operan con binomios y no pueden descubrir la unidad (no-dual) que armoniza los contrarios. Cuando el *Vedānta advaita* afirma que Todo es uno, no está haciendo una afirmación lógica o teórica, sino que está en juego la comprensión de la Realidad misma. Algo que es difícil de comprender bajo los preceptos de la razón que por su misma naturaleza opera con dualidades, sujeto-objeto, real-irreal, ser-no ser, libertad-esclavitud, alegría-sufrimiento, de las cuales únicamente preferirá una de las dos alternativas que se le presentan. A continuación, David Loy explica el problema del pensamiento dualista:

[...] el problema que suscita el pensamiento dualista es que, si bien establece este tipo de distinciones [ser y no-ser, vida y muerte, éxito y fracaso, real e irreal] con la intención de elegir una sobre la otra, tal disyuntiva, no obstante, resulta, en última instancia, ilusoria porque, en el fondo, ambos extremos son interdependientes y, cuando nos inclinamos hacia uno de ellos, estamos también fortaleciendo inadvertidamente el polo opuesto.⁷³

Esta noción de dividir los polos se encuentra muy bien arraigada en Occidente gracias al principio supremo de no contradicción, con el que Aristóteles coronó el pensamiento y con él a la realidad misma. Para Aristóteles es impensable que los contrarios puedan venir juntos, es decir, que el pensamiento no puede concebir que algo es y no es al mismo tiempo, no puede pensar simultáneamente los opuestos. De esta forma en la *Metafísica* predica de la siguiente manera:

[...] es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido [...] Éste es el más firme de todos los principios [...]. Es, en efecto, imposible que un individuo, quien quiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. [...] Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo* [...]⁷⁴

Este principio bien arraigado en la mentalidad occidental imposibilita que con la simple razón lógica podamos pensar la no-dualidad, pues lo que Aristóteles ve es

⁷³ LOY, David, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000, p. 32

⁷⁴ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b, 19-27

una lucha opuestos, todos ellos se presentan en constante discordia, si tregua posible⁷⁵.

Es así que, por el pensamiento dualista, inundado del principio de no contradicción, sólo podemos elegir una de las dos alternativas, adentro o afuera, ser o no ser, felicidad o sufrimiento, sujeto u objeto, lo que dificulta concebir la no-dualidad. Sin embargo, este tipo de pensamiento no representa la única barrera por superar, pues la percepción también se presenta con dualidades. Sobre las dificultades de la percepción se ha encargado la psicología Gestalt⁷⁶, una rama de la psicología que se encarga del estudio de la percepción de las formas. La Gestalt dice que la percepción se divide en dos aspectos: fondo y figura (forma).

Según la Gestalt cuando percibimos algo se pone mayor énfasis a la figura y se excluye la forma, de tal manera que no podemos percibir fondo y figura a la vez. Por ejemplo, en esta hoja de papel las letras aquí escritas representan la forma o figura, y el resto, es decir el blanco es el fondo, así que cuando percibimos la hoja de inmediato prestamos atención a la figura y no al fondo, es decir, no los podemos percibir a la vez. K. Koffka, uno de sus máximos representantes de la Gestalt, señala que nuestra percepción pone énfasis en lo que deseamos ver y por lo tanto el otro aspecto se elimina inmediatamente y no es percibido: "Aquello que deseamos ver claramente lo fijamos, es decir, lo transferimos al centro de nuestro campo de visión"⁷⁷. De esta forma, la percepción también es dualista, pues tiende a elegir uno solo de los polos, excluyendo, al contrario.

Al pensamiento y a la percepción dualista se le añade el problema del lenguaje que tampoco permite el acceso a la no-dualidad, ya que por su misma naturaleza crea limitaciones y divisiones en la realidad, pues conocemos y experimentamos el mundo con categorías lingüísticas. John Searle, filósofo del

⁷⁵ En la cita anterior el Estagirita hace referencia al pensamiento de Heráclito que, igual que Nisargadatta, postula la reconciliación de contrarios, como también lo ha hecho Lao Tsen. De ahí, que la no-dualidad aunque de manera larvada o al margen, siempre ha trascendido las particularidades temporales y espaciales.

⁷⁶ El término Gestalt proviene del alemán y se traduce como forma o figura.

⁷⁷ KOFFKA, K., Algunos problemas de la percepción espacial, en *Psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1973, p. 68

lenguaje, explica con claridad la manera en cómo dividimos el mundo a partir del lenguaje:

No estoy afirmando, en modo alguno, que el lenguaje cree la realidad sino que *aquello que se nos aparece como real* [...] es el resultado de las categorías lingüísticas- que imponemos sobre el mundo. Experimentamos el mundo *a través* de estas categorías lingüísticas que, por otra parte, nos ayuda a dar forma a nuestras experiencias. El mundo no se nos presenta compartimentado en objetos y experiencias, porque lo que nos aparece como objeto es ya un producto de nuestro sistema de representación. El error consiste en creer que el lenguaje sólo se limita a asignar etiquetas que nos permiten identificar los objetos. En mi opinión, somos nosotros los que dividimos el mundo, y el lenguaje es nuestra principal herramienta para ello. En última instancia, nuestra visión de la realidad está determinada por nuestras categorías lingüísticas.⁷⁸

De esta manera, el lenguaje por su misma naturaleza discrimina la realidad creando dualidades, para que ésta pueda ser nombrada. El *Vedānta advaita* insistirá que el Absoluto es indiferenciado hasta que se le da nombre y forma (*nāma-rūpa*), esto quiere decir, que las divisiones empiezan con el lenguaje, al querer nombrar lo innombrado.

Hasta aquí se ha esbozado de manera general algunas de las dificultades que se presentan para la comprensión de la no-dualidad. Se ha partido del pensamiento lógico que se ha heredado de la tradición aristotélica, principalmente del principio de no contradicción, para el que es imposible la reconciliación de contrarios; en un segundo momento se ha analizado desde la psicología Gestalt el problema de la percepción, debido a que ésta es meramente dualista. Por último, siguiendo la interpretación de Searle, el lenguaje juega un papel importante dentro de la división del mundo, pues es la herramienta principal con la cual se ejecuta dicha división.

Todo esto lejos de significar un panorama lúgubre o pesimista que impida el acercamiento a la no-dualidad, es más bien el paso para trascender las dualidades. No se trata de negar o rechazar la dualidad, el *Vedānta advaita* y Nisargadatta insistirán que las dualidades son válidas en su nivel, pero no sirven para conocer la realidad absoluta que es el *Brahman*. Así que en primer lugar no se trata de rechazar

⁷⁸ Citado por LOY, David, *No dualidad, Op. Cit.*, p. 62

el principio de no contradicción o a la razón discursiva, sino de trascenderlas para acceder a un nivel superior que es la realidad misma⁷⁹. En donde la realidad no ve contrarios que se oponen mutuamente, sino que los armoniza.

De esta forma, la no-dualidad es la armonía de contrarios, la carencia de la división interna de la realidad, el *Vedānta advaita* dirá que esta Realidad no-dual es el *Brahman*, del que se hablará a continuación.

1.5 Categorías básicas en el Vedānta advaita

1.5.1 La identidad entre Brahman y ātman

Brahman es la realidad única y no-dual, y es de la misma naturaleza que el *ātman*. Entre ambos hay una identidad que se encuentra expresada a lo largo de las *Upaniṣad*, esta identificación representa la esencia del *Vedānta advaita*. Dicha enseñanza se encuentra sintetizada en cuatro sentencias:

El Brahman es pura Conciencia (*Aitareya Upaniṣad*: V, 3)

Tú eres eso (*Chāndogya Upaniṣad*: VI, 8, 7)

Yo soy Brahman (*Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*: I, 4, 10)

Este ātman es el Brahman (*Māṇḍukya Upaniṣad*: I,2)

Las *Upaniṣad* representan la búsqueda sincera del ser Absoluto, que por sí mismo es fuente vital de todo cuanto existe, sin que esto signifique que sea principio, pues Él no tiene principio ni fin, no puede ser un algo que pueda ser capturado con la razón conceptual, porque es la Realidad que sólo puede ser conocida siendo ella misma. La *Muṇḍaka Upaniṣad* lo expresa de la siguiente manera: “Aquel que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto mismo.”⁸⁰

⁷⁹ Schrödinger, Premio Nobel de Física, en su libro *La naturaleza y los griegos* afirma que es necesario volver al pensamiento clásico para descubrir los errores bajo los que se asienta la cultura occidental, errores asfixiantes y casi irreconocibles, para ello, en lugar de negar el pensamiento clásico se tiene que volver a él para corregir las fallas. Cfr. Schrödinger, Erwin, *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 17 y ss.

⁸⁰ Muṇḍaka Upaniṣad, III, 2, 9

Aunque estas cuatro *mahā-vākyas* (grandes sentencias) muestran la identidad entre *Brahman-ātman*, según el *Viveka-Suda-Mani*⁸¹ dicha identidad se encuentra de manera concisa y principalmente en el *mahā-vākya* Tú eres eso⁸², ya que esta sentencia permite la comprensión sincera de aquel quien en búsqueda de la Realidad suprema se ha dado cuenta que ésta no es nada separada de él: “Las *srutis* proclaman la absoluta identidad de Brahman y el Ātman por medio del mantra “Eso eres tú” (*Tat-Tvam-āsi*), en el cual Brahman y Ātman se designan mediante los términos “Eso” (*Tat*) y “Tú” (*tvam*) respectivamente.”⁸³

Esta identidad es de vital importancia dentro del *Vedānta advaita*, pues representa el núcleo en el que girará su enseñanza. En esta identificación está en juego el conocimiento de la Realidad absoluta, un conocimiento transformador, ajeno a todo precepto conceptual y racional, por ser saber liberador de aquello ata al ser humano al deseo y al sufrimiento.

Brahman es el ser Absoluto, no-dual, no dividido, sin oposición. Todo lo contiene y no puede haber nada externo a él, es sin límites. Por su misma naturaleza no puede ser nombrado, pues si así fuera se le estaría dando algún calificativo y se le estaría limitando. No es ningún principio, él no tiene principio ni fin. Es la única realidad, y esa realidad es Conciencia⁸⁴. Las *Upaniṣad* hace referencia de Él de la siguiente manera: “El Absoluto es Conciencia.”⁸⁵ “El que es pura Conciencia, el Ser,

⁸¹ El *viveka-suda-mani* es una obra atribuida a Śaṅkara en la que se expone de manera sintetizada y metodológica los principales rasgos de la tradición del Vedānta advaita, suele ser considerada una obra introductoria para el discípulo que quiere adentrarse en los andares del ser Absoluto.

⁸² Una exposición de la sentencia Tú eres eso se encentra de manera sistematizada por Śaṅkara en el texto *Vākyavṛitti*. Cfr. Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2013

⁸³ *Viveka-Suda-Mani*, 241

⁸⁴ El problema de la Conciencia es vital dentro de la tradición del Vedānta advaita, pues Brahman es Conciencia Pura (*Prajñānam brahma*), ésta no debe ser entendida en una significación moral, más bien como aquel trasfondo de experiencia, es decir, como aquello que posibilita el proceso cognoscitivo. Esto es algo en lo que Nisargadatta hará énfasis al decir que no hay experiencia sin Conciencia, es decir, que todo ocurre en la Conciencia. Esta Conciencia (*Cit*) carece de todo contenido objetivo y esta vacía, pero de este vacío puede surgir todo. Debe diferenciarse de la conciencia intencional, es decir, de la que está en relación con los objetos, es como el *cogito ergo sum* de Descartes. Pero sobre este problema de la Conciencia se ahondará en el segundo capítulo, por ahora sólo se aclara que cuando se hable de Conciencia pura se escribirá con mayúsculas o utilizando la terminología sanscrita *Cit*, en cambio cuando se hable de conciencia intencional simplemente se escribirá en minúsculas.

⁸⁵ Aitareya Upaniṣad, V, 3

no nace, ni muere. No se origina de nada ni nada se origina de Él. No tiene edad, es eterno, imperecedero, es el de siempre. No perece, aunque el cuerpo se destruya.”⁸⁶

Brahman es el que sostiene el conocimiento, pero en sí mismo no puede ser objeto de conocimiento, porque si así fuera tendría una división interna, tendría un segundo, y Él es sin segundo. Las *Upaniṣad* se refieren así: “Es conocido para quien le desconoce y para quien le conoce es desconocido. No es comprendido por aquellos que lo comprenden, es comprendido por quienes no lo comprenden.”⁸⁷

De igual manera, el *Brahman* es incognoscible a la manera dual, por ello, y aunque paradójicamente la *Kena Upaniṣad* lo expresa así:

Lo que no puede expresarse en palabras y sin embargo es por lo que las palabras se expresan, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran. Lo que no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa, sabe que eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.⁸⁸

Brahman al ser la realidad no-dual no tiene nada diverso de sí mismo, sobre su no-dualidad las *Upaniṣad* dicen así: “Lo que está aquí, está allá. Lo que está allá, está aquí igual. Quien ve diferencias, va de muerte en muerte.”⁸⁹ Esto quiere decir que el *Brahman* es sin división, sin parte como lo dice la *Kena Upaniṣad*: “No existe diversidad en ninguna parte. A esto se llega a través de la mente purificada. Pero el que sigue viendo diferencias aquí, va de muerte en muerte.”⁹⁰ Contiene todo al mismo tiempo: “Aquél se mueve y no se mueve; está lejos y a la vez próximo; está dentro de todo y al mismo tiempo fuera.”⁹¹

El *Brahman* absoluto, del que se ha hablado, es sin cualidades, por eso se le denomina *nirguṇa* (carente de atributos), pues está más allá de cualquier abstracción que pueda hacer la razón, el pensamiento o el lenguaje. Por eso se decía que esta realidad de la que habla el *Vedānta advaita* sólo es en medida que

⁸⁶ Katha Upaniṣad, I, 2, 18

⁸⁷ Kena Upaniṣad, II, 3

⁸⁸ Kena Upaniṣad, I,5-6

⁸⁹ Katha Upaniṣad, II, 1, 10

⁹⁰ Katha Upaniṣad, II, 1, 11

⁹¹ Īśa Upaniṣad, 5

puede ser experimentada, en que puede ser vivenciada, por ello, no sirven las connotaciones que la razón o las palabras le puedan dar. De ahí que sólo se le nombre a partir del *neti neti* (no es esto, no es el otro), Tola lo expresa de la siguiente manera:

Como descripción negativa de *Brahman/Ātman*, “*neti neti*” simboliza su irreductibilidad a todo aquello que sea objetivo u objetivable: a *esto* o *aquello*. Podría parecer que negando toda atribución a *Brahman*, llegaríamos a la afirmación de su puro Ser sin atributos: *Brahman* es, pero no es ni *esto* ni *aquello*. Pero este supuesto Ser puro que se alcanza a través de la mera negación de las distintas determinaciones objetivas no es tal Ser. No es porque este proceso de negación no pasa de ser una actividad de abstracción intelectual y, como tal, en ningún caso conduce más allá de la mente. No lo es porque, insistimos, la no-dualidad no deja nada fuera de sí y no puede ser alcanzada por un mero proceso de exclusión.⁹²

De esta forma, el *neti neti* no quiere decir que *Brahman* esté vacío de contenidos, sino que su naturaleza misma es inefable, es decir, de *Brahman* no se puede decir nada por su naturaleza absoluta, sólo se podría decir algo por vía negativa (*neti neti*), ya que *Brahman* no es una abstracción.

En cambio, hay otra forma de denominar a *Brahman*, éste ha de ser con cualidades (*saguṇa*), esto quiere decir que permite que se le califique con atributos porque se muestra en relación con el mundo por medio de la magia del *māyā*. Sin embargo, hay que tener cuidado con estas dos calificaciones que le están dando al Absoluto, pues en ningún momento se está refiriendo a dos *Brahman* distintos, ya que *Brahman* es Uno sin segundo⁹³.

Brahman como se dijo al principio es idéntico a *ātman*, esto quiere decir que ambos son exactamente lo mismo, sólo que *Brahman* es la esencia de todo y *ātman* es la esencia del yo, es decir, de la subjetividad: “*Brahman* es Existencia, Conocimiento y Felicidad absoluta, eterna, no creada e indivisible. *Brahman* no difiere en nada del *Atman*.”⁹⁴

Ātman quiere decir Sí mismo y para el advaita este Sí mismo universal o Yo universal tiene el mismo significado que *Brahman*. Lo que significa esta identidad

⁹²TOLA, Fernando, *Filosofía de la India: del veda al Vedānta*, Op. Cit., p. 73

⁹³ Cfr. MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, Op. Cit.,.305-306

⁹⁴ Viveka-Suda-Mani, 225

es que *ātman* es *Brahman*. Esta no es una simple afirmación lógica o racional, sino en medida que implica la liberación misma (*mokṣa*). Por un lado, *ātman* está referido al Sí mismo individual, mientras que *Brahman* a la realidad absoluta. Sarhna explica de la siguiente manera: “Cuando, [...], el *Vedānta advaita* afirma que *Ātman* es *Brahman*, no quiere decir que *Ātman* se convierta, en el momento de la realización, en *Brahman*. La realización consiste, por el contrario, en darse cuenta de que *Ātman* fue *Brahman*, es *Brahman* y siempre será *Brahman*.”⁹⁵

Este *ātman* a causa de la ignorancia (*avidyā*) se identifica con lo que tiene de particular, es decir, con el cuerpo físico, los pensamientos, emociones, etc., y de esta forma comienza el sufrimiento y la esclavitud, por creerse una realidad separada e independiente de la realidad absoluta⁹⁶.

Este problema es el núcleo en el que gira la enseñanza de Nisargadatta, quien busca que se conozca al Sí mismo intemporal que es de la misma esencia que la Realidad absoluta, pero que se ve ensombrecido por las falsas identificaciones que hace con lo particular, es decir, con el cuerpo, el pensamiento, emociones, etc. Sin embargo, como se dijo esta identificación es sólo aparente, ilusoria (*māyā*), en el *Viveka-Suda-Mani* se hace referencia a *ātman* de la siguiente manera: “El Atman no nace, ni muere; no crece, ni decrece; no puede sufrir ninguna modificación, porque es eterno. Cuando el cuerpo es destruido, Él no deja de existir. Ocurre como con el espacio encerrado en el interior de una vasija: no le afecta la rotura de la vasija, porque es incondicionado.”⁹⁷

En resumen, se ha hablado acerca de la naturaleza del supremo *Brahman* Absoluto como aquel que carece de toda división y de toda connotación conceptual, racional y lingüística, pues por su misma naturaleza sólo puede ser conocido siendo uno no-dual con él. Es aquí donde la identidad entre el ser Absoluto y el Sí mismo (*ātman*) cobra sentido, en una experiencia plena que sólo puede ser verificada por

⁹⁵ SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita, Op. Cit.*, p. 51

⁹⁶ Este problema de la falsa autoidentificación del *ātman* con lo particular será abordado de manera más amplia posteriormente.

⁹⁷ *Viveka-Suda-Mani*, 134

una vivencia sin partes, pero para ello, es menester abrir paso a la comprensión del Sí mismo.

1.5.2 El Sí mismo universal

El conocimiento del *ātman* lleva a conocer por identidad al *Brahman* supremo, o como Nisargadatta lo diría el conocimiento del Sí mismo lleva a conocer a la Realidad absoluta, éste es el corazón de su enseñanza, problema que se ha desarrollado con anterioridad, por lo cual ahora corresponde analizar la naturaleza del *ātman* o del Sí mismo universal.

Si bien se ha dicho que *Brahman* corresponde a la Realidad, el *ātman* corresponderá a la subjetividad, es decir, al Sí mismo. La palabra *ātman* suele ser utilizada en sentido reflexivo, por lo cual suele traducirse como “sí mismo” o “uno mismo”, siempre y cuando corresponda al sujeto cognoscente único, (de ahí, que corresponda a la subjetividad) esencial y presente en todas las cosas⁹⁸. Para la tradición del *Vedānta advaita* el *ātman* es el fondo último del yo, es decir el Sí mismo⁹⁹. Este Sí mismo o Yo universal, como también se le denomina, es completamente distinto del yo contingente, compuesto de una naturaleza psicofísica y aparentemente independiente. Todos los seres contienen dentro de sí este fondo último, este Sí mismo fuente universal de la que emana la realidad¹⁰⁰.

Anteriormente se ha dicho que el *mahā-vākya* “Tú eres Eso” representa la completa identidad entre *Brahman* y *ātman*. Esta gran sentencia tiene como finalidad conocer la esencia del Sí mismo. Śaṅkara en *Vākyavṛitti*¹⁰¹ enuncia que el Sí mismo no es el cuerpo burdo que se puede percibir por medio de los sentidos, tampoco es lo que el cuerpo tiene de particular y con lo cual se puede identificar, como, por ejemplo: los pensamientos, las emociones, los deseos o incluso el sufrimiento mismo. Más bien, el Sí mismo es lo que no se puede definir de manera positiva, pues es lo que da sustento a todas las cosas, permaneciendo separado.

⁹⁸ Cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos Op. Cit.*, p. 19

⁹⁹ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad, Op. Cit.*, p. 106

¹⁰⁰ De aquí en adelante, se utilizará la palabra Sí mismo para referirse al *ātman*.

¹⁰¹ El *Vākyavṛitti* es una obra atribuida a Śaṅkara en la que analiza la sentencia Tú eres Eso.

En el *Vākyavṛitti* se enuncia de la siguiente manera: “Así, lo que indica con el término “Tú” [Sí mismo] es absolutamente distinto del cuerpo, de los sentidos, de la mente, de la fuerza vital e incluso del sentido del yo[...].”¹⁰².

De esta forma, Sí mismo nunca puede ser algo definido, pues se estaría cayendo en una determinación, eliminando así su rasgo universal e imperecedero. Nisargadatta, a lo largo de su enseñanza, invita al conocimiento del Sí mismo, pues parte de la idea que éste ha sido olvidado por una suerte de ignorancia (*avidyā*)¹⁰³, trayendo consigo la falsa identificación del Sí mismo con lo particular. Por lo cual, sólo a partir del conocimiento de lo que *no* es, se llegará a saber lo que es en realidad. Nisargadatta lo expresa así: “Sabiedo lo que usted no es, llegará conocerse a sí mismo.”¹⁰⁴

Este Sí mismo por virtud del *māyā* (ilusión)¹⁰⁵ se manifiesta a través de tres cuerpos (*śarira*) y cinco envolturas (*kośa*), generando así división y relatividad donde no lo hay, y es aquí donde radica el extravío del Sí mismo con lo particular.

En primer lugar, tenemos el cuerpo físico (*annamaya kośa*), el segundo cuerpo es el sutil que contiene tres vestiduras a) *prāṇamaya kośa* que es la envoltura energética que provoca la actividad del cuerpo, b) *manomaya kośa* o vehículo de la mente empírica (*manas*) y c) *vijñānamaya kośa* que es el vehículo del intelecto superior (*buddhi*); por último, tenemos el cuerpo causal o *ānandamaya kośa* que es la causa de los otros dos *kośa* y es la envoltura de la beatitud¹⁰⁶.

Se debe aclarar que para el advaita estos cuerpos y envolturas son la proyección del *ātman* en el mundo de objetos, sólo que de alguna manera impiden su resplandor, porque el Sí mismo permanece oculto bajo estos cuerpos y envolturas¹⁰⁷. Aquí radica la trampa, pues en medio de estas envolturas el Sí mismo olvida su universalidad y se confunde con sus envolturas, generando realidad donde

¹⁰² *Vākyavṛitti*, 27

¹⁰³ Ver el capítulo I, en el punto 1.5.4

¹⁰⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, *Op. Cit.*, p. 22

¹⁰⁵ Ver el capítulo I, en el punto 1.5.5

¹⁰⁶ Cf. Śaṅkara, *La esencia del Vedānta*, *Op. Cit.*

¹⁰⁷ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010, p. 450

no la hay. Las envolturas sólo han de ser vehículos del *ātman*, no la realidad misma. Así cuando dice <<yo soy el cuerpo>> <<yo soy mis pensamientos>> << yo estoy enfermo>> se están haciendo identificaciones del *ātman* con los cuerpos y con las envolturas. Al identificar el *ātman* con las distintas vestiduras se crea el sentido del yo o de lo mío (*ahaṅkāra*) dando origen a la conciencia individual o separada. El Sí mismo universal se ha relativizado, pues la relación entre el *ātman* y los vehículos crean al individuo¹⁰⁸.

Nisargadatta enseña que la identidad *ātman/Brahman* ha sido olvidada, el Sí mismo ha sido arrancado de la Identidad suprema y se ha convertido en un vagabundo en una tierra que se le muestra ajena y que cree que debe conquistar. Hundido en este estado de ignorancia, el Sí mismo se muestra errante, extraviado. Sin tregua alguna se identifica con lo que tiene de particular, su cuerpo, pensamiento, emociones, sufrimientos, dichas, parece que ha cortado el cordón umbilical que lo unía con lo Absoluto. Pero toda esta tragicomedia se revelará ilusoria cuando el Sí mismo se torne a su estado primordial. La única vía ineludible que hará salir de este letargo es el conocimiento¹⁰⁹. No el conocimiento estéril al que se está acostumbrado en Occidente, sino aquel que compromete lo más íntimo que cada uno tiene, pues acalla la mente y los sentidos quienes influyen en esta ignorancia, se habla de un conocimiento que es realización/liberación. Esto lo afirma la *Katha Upaniṣad* en las siguientes palabras: “el Ser está escondido en el corazón de cada criatura. El ser humano que está libre de deseos y sufrimientos, puede ver la gloria del Ser a través de la serenidad de los sentidos y la mente”¹¹⁰.

En síntesis, a causa de la ignorancia (*avidyā*), provocada por la ilusión (*māyā*), el Sí mismo se identifica con lo que tiene de particular, olvidando que su esencia última es la de la Realidad suprema, por tal motivo el *ātman* se ve envuelto

¹⁰⁸ Cfr. Ātmabodha. El Ātmabodha (El Conocimiento de Sí mismo) es un *prakaraṇas* (obra en prosa y verso) que explica algunas expresiones contenidas en las Escrituras. Este texto está comentado por Śaṅkara en el que se estudian los tres cuerpos y envolturas del Sí mismo. Śaṅkara en este texto se dirige al discípulo que ha purificado sus deseos y mente, para aspirar a conocer la Realidad que es Uno-sin-segundo. En Śaṅkara, *La esencia del Vedānta, Op. Cit.*

¹⁰⁹ Como dice la *Katha Upaniṣad* “El sabio, que conoce el Ser incorpóreo entre los cuerpos, permanente, inmenso, que todo lo penetra, nunca muere.” I, 2, 22

¹¹⁰ *Katha Upaniṣad*, I, 2, 20

en un mar de deseos y sufrimientos, del cual sólo puede liberarse hasta que recobre su identidad esencial. Dicha identidad únicamente será posible a partir del conocimiento del Sí mismo. En el siguiente diálogo entre Nisargadatta y un interlocutor se muestra que el conocimiento del Sí mismo es el conocimiento de la Realidad suprema:

P: ¿Qué significa conocerme a mí mismo? Al conocerme mí mismo, ¿qué es exactamente lo que llevo a saber?

M: Todo lo que usted no es.

P: ¿Y qué es lo que no soy?

M: Lo que usted es, ya lo es. Conociendo lo que no es se libra de ello y permanece en su propio estado natural. Todo ocurre de forma espontánea y sin esfuerzo.

P: ¿Y qué descubro?

M: Descubro que no hay nada que descubrir. Usted es lo que es y eso es todo.

P: Pero a final de cuentas, ¿quién soy yo?

M: La negación final de todo lo que usted no es.¹¹¹

De esta forma, el eje central de la enseñanza de Nisargadatta es el conocimiento del Sí mismo, y por ende la pregunta por el ¿quién soy? Pues sólo en el conocimiento de aquello que es en esencia, puede darse el conocimiento de la Realidad suprema. Aunque paradójicamente este conocimiento del Sí mismo es conocimiento de lo que no se es, es decir, de nada que pueda ser definido positivamente. A continuación, se explicará cómo es que el Sí mismo (*ātman*) llega a identificarse con lo particular, acarreando consigo todo falso conocimiento.

1.5.3 Jīva como reflejo de ātman

Se ha dicho que el *ātman* es el Sí mismo universal, lo que todo ser humano es esencia, es decir, el trasfondo único que se identifica con la Conciencia pura (*Brahman*). Este Sí mismo no puede ser conocido de otra forma más que experiencialmente, pues ni los textos sagrados, ni las oraciones lograrán este conocimiento. La *Katha Upaniṣad* dice así: “Este Ser no puede ser conocido por el estudio de los Vedas, ni por el razonamiento ni por la instrucción oral. Sólo puede conocerse por el Ser mismo, al que el aspirante busca. Es el Ser mismo el que revela su propia naturaleza.”¹¹²

¹¹¹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., pp. 54-55

¹¹² *Katha Upaniṣad*, I, 2, 22

Aunque el Sí mismo es de la misma naturaleza que el *Brahman*, éste que es sin inicio, ni fin, sin sufrimiento, siempre eterno y sin dualidad, se encuentra reflejado en la persona individual (*jīva*), sin que sea masculina o femenina, la *Śvetāśvatara Upaniṣad* lo expresa así: “No es mujer, ni hombre, ni tampoco es neutro. Sino que toma la forma del cuerpo que le limita.”¹¹³

Jīva es un reflejo de *ātman*, lo que quiere decir que no es algo distinto de él, sólo es su representación en el espacio y el tiempo, es decir, sólo es un vehículo del Sí mismo universal en el mundo de hechos y fenómenos¹¹⁴. Nisargadatta utilizando una analogía dirá que es como el oro transformado en joyas: “Al igual que el oro convertido en joyas no difiere del oro en polvo, salvo cuando la mente crea la diferencia, del mismo modo nosotros somos uno en el ser: sólo los diferenciamos en apariencia.”¹¹⁵

Este condicionamiento del *ātman* es producto de la ilusión (*māyā*), y trae sufrimiento cuando el *jīva* se identifica con lo particular: el cuerpo, mente, pensamientos, etc. El *Viveka* lo expresa así: “Aunque es bien distinto de su vestidura carnal, el *jīva*, se identifica con ello a través de los órganos exteriores y de los objetos gratos.”¹¹⁶

Lo que quiere decir que *jīva* no contiene una realidad independiente y autónoma, pues sólo es en función de que adquiere su existencia a partir del *ātman*, por lo que el que experimentará cambios, transformaciones será el *jīva*, nunca el *ātman*. Entonces qué es el *jīva*: “¿quién es el *jīva*? Sólo eres tú mismo. Y Tú que me preguntas <<quién soy>>, en verdad eres sin duda alguna el *Brahman* mismo.”¹¹⁷

De esta forma, este reflejo no es más que la Conciencia Pura, por lo tanto, no son algo distinto. El problema surge cuando esta persona individual (*jīva*) sumida en la ignorancia (*avidyā*) se cree con una existencia autónoma, separada de la

¹¹³ Śvetāśvatara Upaniṣad, V, 8

¹¹⁴ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad*, Op. Cit., p. 126

¹¹⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 23

¹¹⁶ Viveka-Suda-Mani, 89

¹¹⁷ *Vākyavṛitti*, 8

Realidad suprema y se ve identificada con sus pensamientos, emociones, cuerpo físico y demás cosas materiales, como una casa, trabajo, familia. En este momento el *jīva* deja de ser un reflejo para convertirse en el *ego*.

Este ego sí es algo distinto del Sí mismo universal, este ego sí ha cortado el cordón umbilical que lo unía con lo Absoluto, para verse subsumido en un mar de deseos y sufrimientos. El ego por su naturaleza deseará todo cuanto se imagine, buscará reafirmarse ante el mundo que se le figura una tierra extraña, la cual tendrá que apropiarse y dominar. De esta manera el ego sólo buscará su afirmación, es decir, únicamente podrá conocerse él mismo a partir de una definición, yo soy tal y cual, tengo cierta edad, soy feliz o desdichado¹¹⁸.

Sin embargo, en este afán de afirmación el *jīva* se ha perdido, ha extraviado su función de ser, ya no es el lazo de comunión con el *ātman*, ahora ya no es un reflejo, cree tener una existencia separada, se ha convertido en ego.

Hasta aquí, se puede decir hay tres niveles en los que se puede distinguir el Yo universal o Sí mismo. El primero es el Sí mismo universal (*ātman*) que es la fuente básica de todas las personas individuales (*jīvas*) o yoes individuales, este Sí mismo universal es idéntico a la Realidad Absoluta, por lo que es imperecedero, luminoso, eterno, carente de atributos, siempre presente. Por otro lado, se encuentra a *jīva* quien es una expresión fenoménica en el tiempo y espacio, a causa de la ilusión (*māyā*) e ignorancia (*avidyā*), del Sí mismo universal, *jīva* no es algo distinto del *ātman*, pues es su reflejo. En cambio, el ego representa la ruptura entre el reflejo y la Realidad absoluta, por lo que adquiere un sentimiento de individualidad, y por tanto de separación de la fuente que lo emerge todo. Por el momento, sólo cabe señalar estas diferencias, pues este problema constituye el núcleo básico del segundo capítulo, por lo cual ahora se pasará a abordar las sobreimposiciones (*adhyāsa*) por las cuales el ego se identifica con lo particular y no con lo absoluto.

¹¹⁸ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Op. Cit.

1.5.4 *Adhyāsa*, sobreimposiciones

El juego (*līlā*)¹¹⁹ en el que se ve envuelto el Sí mismo lo lleva a creer que tiene una existencia separada y autónoma, por un acto de ilusión (*māyā*) el Sí mismo es proyectado como un ser individual (*jīva*), y a través de la ignorancia (*avidyā*) se sobreimponen (*adhyāsa*) toda clase de atributos, como el estatus social, el sexo, las emociones, etc., al Sí mismo universal, creando así una brecha insalvable en la que el *jīva* se convierte en ego y corta así toda unión con el ser Absoluto.

Este desconocimiento del ser individual sobre su naturaleza metafísica real, lo lleva a caer en un estado de ignorancia (*avidyā*) al que sólo puede sucumbir a través del conocimiento verdadero.

El conocimiento verdadero del Sí mismo sólo puede ser conocimiento por negación, es decir, conocimiento de aquello que no es. Así lo dice Nisargadatta: “[...] mientras el conocimiento signifique descripción en términos de lo ya conocido, de lo perceptual o conceptual, no puede haber autoconocimiento, puesto que lo que usted es no puede ser descrito, excepto por negación total.”¹²⁰

Si la naturaleza real del Sí mismo es de tal forma que no puede ser expresada por palabras, nombres y formas (*nāma-rūpa*), entonces todos aquellos atributos con que se nombra al *ātman* son meras sobreimposiciones (*adhyāsa*)¹²¹. La sobreimposición (*adhyāsa*) consiste en atribuir algo irreal a lo real. El *Viveka-Suda-Mani* lo expresa de la siguiente manera:

¹¹⁹ La palabra sánscrita *līlā* quiere decir juego, y hace referencia a toda clase de juego. Para la tradición del Vedānta advaita *līlā* representa la actividad por la que Brahman crea el mundo que se manifiesta, todo ello sin ninguna necesidad o propósito, pues sólo es un juego. Lo que quiere decir, que el Sí mismo es libre, simplemente juega a estar limitado, por un acto de divina ignorancia, en donde Brahman nirguṇa no olvida que es un juego o como Zimmer diría es un sublime estado de conciencia ignorante cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Op. Cit., p. 461. Siendo así, la ignorancia (*avidyā*) y la ilusión (*māyā*) que crean el mundo de fenómenos están basados en Brahman, pues sólo son un juego de la única Realidad absoluta. y cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Op. Cit., pp. 169 y ss.

¹²⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 18

¹²¹ Aunada a la sobreimposición (*adhyāsa*) se encuentran los upādhis que son las falsas identificaciones, lo que se ha ido denominando como atributos, determinaciones, calificaciones y distinciones, como el color, raza, estatus social, etc., la sobreimposición (*adhyāsa*) siempre va de la mano con los upādhis.

En conexión con las superposiciones, el Ser supremo, que es naturalmente perfecto e inmutable eternamente, se reviste de las cualidades de las superposiciones y cuando éstas se cumplen sus acciones parece que parten del propio Atman, como parece ser el fuego inalterable el que sufre las modificaciones del hierro calentado al rojo vivo.¹²²

Esta sobreimposición (*adhyāsa*) es producto de la ignorancia (*avidyā*)¹²³, pues representa la falta de visión de lo verdadero. Śaṅkara en su introducción a los *Brahma-sūtras* dice que la sobreimposición está basada en la memoria y en la experiencia de vidas pasadas, lo que quiere decir que al Sí mismo, que siempre es eterno e imperecedero, se le sobreimpone una serie de cualidades, haciendo surgir la falsa idea del *yo soy estoy* o *yo soy el otro*¹²⁴. En palabras de Nisargadatta: “Si se conoce a sí mismo, no hay nada en el mundo que usted no pueda saber. Pero mientras piense que usted es un cuerpo, el mundo será una acumulación de cosas materiales. [...] Cuando se conoce a sí mismo como en realidad es, conoce al mundo como usted mismo.”¹²⁵

Cabe precisar que estas sobreimposiciones son apariencia, ilusión (*māyā*), pues en sentido estricto, para la tradición del *Vedānta advaita* la *adhyāsa* no se atribuye al *ātman*, sino a la mente (*manas*), es sólo un producto mental, por lo cual el *yo soy esto* y *yo soy el otro* sólo es una ilusión. Por ello, al inicio de este apartado se decía que el Sí mismo sólo puede ser aquello que es definido por negación total.

En este punto es aclarador el ejemplo advaita por excelencia de la serpiente y la cuerda: cuando un hombre entra a una habitación oscura y cree ver en el piso una serpiente, ésta se muestra en realidad como una cuerda cuando se enciende la luz y la ignorancia se disipa¹²⁶. Lo que quiere decir, que la serpiente nunca estuvo ahí, es decir, la sobreimposición nunca existió, y sólo es disipada cuando alumbra el conocimiento verdadero. No se puede atribuir a lo real algo irreal.

¹²² Viveka-Sūda-Mani, 191

¹²³ Advaita Bodha Dipika, I, 110

¹²⁴ Cfr. MARTÍN, Consuelo, (editora), *Brahma-sūtras. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 33 y ss.

¹²⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 500

¹²⁶ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India, Op. Cit.*

Es por la sobreimposición por la que la no-dualidad se ve como dual, es un falso atributo a la Realidad absoluta no-dual. También es por la sobreimposición (*adhyāsa*) por la que el Sí mismo se identifica con las diversas envolturas (*kośa*), con las cuales se proyecta en el mundo de hechos y fenómenos, creando así el sentimiento de *yo soy esto, yo soy el otro*, pero como se ha dicho, todo esto es producto de la ignorancia fundamental (*avidyā*) que se pasará a estudiar con detenimiento a continuación.

1.5.5 Avidyā, la ignorancia fundamental

En el apartado precedente se habló de la sobreimposición (*adhyāsa*) como la forma de atribuir determinaciones falsas a la Realidad. Hasta aquí se ha esbozado de manera sucinta, a través de los textos sagrados, cómo es que el Sí mismo universal se ve extraviado, a partir de la apropiación que hace de las manifestaciones proyectadas, es decir, de tomar como propio lo relativo; dichas manifestaciones son las envolturas y vehículos con los cuales se identifica. De esta forma, se da surgimiento al *jīva* quien es la proyección en el mundo del *ātman*. Así que, *jīva* por una suerte de ignorancia (*avidyā*) superpone (*adhyāsa*) elementos irreales al Sí mismo real, quien está más allá de las cualidades, del tiempo, de los nombres y que es siempre presente, dando paso al *ego*. Esta sobreimposición (*adhyāsa*), por tanto, sólo es posible en función de la ignorancia (*avidyā*).

Se entiende por ignorancia (*avidyā*), en sentido metafísico, a la falta de discernimiento entre lo real e irreal, es decir, al olvido o desconocimiento por el cual el Sí mismo se ve extraviado de su naturaleza original. Es por este motivo que *avidyā* lleva a aprisionar al *ātman* en el mundo de hechos y fenómenos. En el siguiente diálogo, Nisargadatta define así a la ignorancia:

P: ¿Ignorancia de qué?

M: Antes que nada, ignorancia de sí mismo. También, ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas, de sus causas y de sus efectos. Usted mira a su alrededor sin comprender y confunde las apariencias con la realidad. Cree que conoce el mundo y que se conoce a sí mismo, pero es sólo la ignorancia la que le ha de decir: yo conozco. Empiece admitiendo que no conoce y comience desde ahí. Nada puede

ayudar más al mundo que el hecho de que usted ponga fin a su ignorancia. Entonces usted no tendrá que hacer nada en particular para ayudar al mundo.¹²⁷

De esta forma, la ignorancia al ser el desconocimiento del Sí mismo universal, representa un estado de confusión. Siguiendo la interpretación de Zimmer, *avidyā* es la encargada de cumplir dos funciones. La primera de ellas es la de ocultar, y la segunda la de proyectar¹²⁸.

La primera función tiene que ver con el ocultamiento, es decir, con el poder que tiene *avidyā* de esconder la Realidad absoluta, como en el ejemplo citado anteriormente de la cuerda y la serpiente. En este ejemplo, advaita por excelencia, se oculta la naturaleza real de la cuerda, y por tal motivo se cree ver una serpiente. Lo que señala, que el error se da por una falsa identificación de lo irreal con lo real. En otras palabras, hay un velo (*māyā*) que oculta la Realidad, y por ignorancia (*avidyā*) ese velo es tomando como real y se cae en el error de tomar lo irreal como real.

Para el *Vedānta advaita*, este estado de ocultamiento sólo puede ser erradicado a través del conocimiento. El *Viveka-Suda-Mani* lo expresa así: “El velo que esconde la Realidad, se disipa solamente cuando la Verdad se ha realizado totalmente. A esto le sigue la destrucción de la falsa percepción de la naturaleza de las cosas y el quebrantamiento de las ataduras.”¹²⁹

Recapitulando, es por el *avidyā* que el Sí mismo cae en el letargo de creerse una realidad separada, trayendo consigo una falsa percepción acerca de la naturaleza de la Realidad. Para la tradición del la ignorancia carece de realidad metafísica, es decir, no es real ni irreal¹³⁰, además de ser sin comienzo¹³¹. Por tal motivo todo lo que proyecta sólo es ilusorio (*māyā*), este estado de proyección tiene que ver con el segundo aspecto que señala Zimmer.

¹²⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 510

¹²⁸ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Op. Cit., p. 457

¹²⁹ Viveka-Suda-Mani, 347

¹³⁰ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Op. Cit., p. 457

¹³¹ Para una exposición detallada acerca de la ignorancia cfr. *Advaita Bodha Dipika*

Este segundo aspecto da paso a la existencia del mundo fenoménico, es decir, lo que está formado por cosas, ideas, objetos, pensamientos, etc. Este mundo al ser producto de la ignorancia (*avidyā*) es mera proyección mental: “No tiene existencia la ignorancia fuera de nuestra mente. La mente es sólo ignorancia y la causa de la esclavitud de las transmigraciones. Cuando la mente es destruida, o entra en vías de ser destruida, el universo desaparece o empieza a desaparecer.”¹³²

En este segundo aspecto *avidyā* tiene la capacidad de crear el mundo, pero esta creación es sólo una representación mental, por lo cual es meramente aparente. En la cita anterior extraída del *Viveka-Suda-Mani*, se muestra que la ignorancia es la causante de los sufrimientos, pues es la responsable de crear el mundo y con él las falsas identificaciones como lo *mío*, *esto*, lo *otro*, etc., trayendo consigo la separación del Sí mismo con lo Absoluto.

De esta manera el Sí mismo olvida su verdadera naturaleza, y se ve envuelto en un sinfín de penas y sufrimientos. En palabras de Nisargadatta: “Es la ignorancia de sí mismo lo que produce miedo y también lo que le impide darse cuenta de que tiene miedo. No trate de tener miedo. Primero derribe el muro de la ignorancia.”¹³³

El sufrimiento que engendra la ignorancia es una manifestación ilusoria (*māyā*), lo que significa que el mundo sólo es una proyección mental, no tiene existencia propia, pues únicamente es la capacidad de *avidyā* de proyectar el mundo, y hacer que el Sí mismo se crea un individuo con existencia separada (ego). Esto lo expresa, Nisargadatta, de la siguiente manera:

El punto principal que hay que entender es que usted ha proyectado en sí mismo un mundo de su propia imaginación, basado en recuerdos, en deseos y en miedos, y que usted mismo se ha encarcelado en él. Rompa el encantamiento y libérese. [...] Cuando entienda que el mundo es su propia proyección se liberará de él.¹³⁴

Hasta aquí se ha mostrado que la ignorancia fundamental (*avidyā*) tiene que ver con un estado de confusión, es decir, con la falta de discernimiento entre lo real y lo irreal. Este estado de ignorancia se debe en un primer momento a un error de

¹³² Viveka-Suda-Mani, 169

¹³³ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 202

¹³⁴ *Ibid.*, p. 281

percepción, por el cual se toma como real lo irreal, como en el ejemplo advaita de la serpiente y la cuerda; en un segundo momento se dijo que *avidyā* cumple la función de proyectar el mundo de hecho y fenómenos que percibimos. Con este aspecto *avidyā* cumple la función de separar al Sí mismo de su verdadera naturaleza, causando así una escisión en la unidad indivisa (no-dual), generando una serie de sufrimientos y esclavitud, dicha función sólo puede ser a partir de *māyā*, aspecto que se abordará enseguida.

1.5.6 *Māyā* o la ilusión cósmica

El término *māyā*¹³⁵ es uno de los conceptos más representativos de la tradición del *Vedānta advaita*, pues su metafísica cobra sentido a partir de la toma de consciencia de que el mundo que experimentamos a diario es pura apariencia, ilusión (*māyā*), esta apariencia es un velo que oculta la Realidad absoluta no-dual.

A partir del *māyā* la realidad se presenta como múltiple, pero está multiplicidad con la que se observa el devenir de pensamientos, objetos, emociones, etc., sólo es mera apariencia. Lo que quiere decir que la multiplicidad, propia al mundo ordinario que se experimenta, carece de realidad, pues como se ha dicho anteriormente la única realidad es el *Brahman* no-dual.

Aquí cabe hacer una precisión, cuando el *Vedānta advaita* afirma que el mundo de hechos y fenómenos carece de realidad, en ningún momento se está diciendo que éste es irreal, pues nadie podría afirmar que el dolor que puede estar sintiendo en el estómago es irreal. Caer en el error de creer que *māyā* es irrealidad es una equivocación común cuando el discípulo empieza por los vericuetos de la no-dualidad, sin embargo, el maestro explica que la irrealidad es como el hijo de una mujer estéril o los cuernos de una liebre¹³⁶.

¹³⁵ La palabra *māyā* proviene de la raíz *mā* que significa medir, formar o construir. *Māyā* es el poder que tiene un dios de producir efectos ilusorios, de ahí que tenga el significado de magia, es decir, el acto de producir ilusiones. Para el *advaita* es la ilusión que se sobrepone a la realidad como efecto de la ignorancia. Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India, Op. Cit.*, p. 38

¹³⁶ Cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010, p. 39

En cambio, el mundo de fenómenos y hechos es aparentemente real, es una ilusión, lo que quiere decir es que no es real, ni tampoco irreal. Explico, en primer lugar, para el *advaita* la única realidad es *Brahman*, esta realidad absoluta no puede tener un segundo, una dualidad, pues *Brahman* es el uno sin segundo, no puede aceptar una brecha, pero sí puede incluir en un abrazo sin fin a *māyā*.

Māyā no puede tener una existencia separada de *Brahman*, pues sólo *Brahman* no-dual, sin principio ni fin, es eternamente existente y nada puede ser añadido o ser independiente de él. Por lo que la ilusión cósmica (*māyā*) no es algo distinto de *Brahman*, es más, sólo tiene su razón de ser en función de que *māyā* es el poder creador por el cual se manifiesta el *Brahman* absoluto. Por tal motivo desde la Realidad absoluta no hay niveles de realidad, sólo *Brahman* es real y no puede tener nada diverso de él, *māyā* no es algo distinto de *Brahman*, es su expresión en el mundo de hechos y fenómenos¹³⁷.

En un segundo momento, el mundo de hechos y fenómenos se presenta como real para el ego, esta aparente realidad sólo es producto de la ignorancia (*avidyā*), esto quiere decir que desde la ignorancia (*avidyā*) sí se puede hablar de niveles de realidad, pero estos niveles carecen de realidad metafísica, pues que sólo *Brahman* es, posee realidad¹³⁸.

El ego a partir de su estado de ignorancia (*avidyā*) cree que la ilusión (*māyā*) por la que se le presenta el mundo en el que vive con pensamientos, objetos, etc., es real. Este ego confunde el mundo que experimenta con la realidad, algo que para el *advaita* es erróneo, pues el mundo sólo es el resultado de un velo que oculta parcialmente la Realidad absoluta.

Cuando se dota a *māyā* de autonomía y se olvida que sólo es la expresión de *Brahman*, la ilusión deja de ser la manifestación de *Brahman*, para convertirse en fuente de sufrimientos y dualidades que acarrearán la esclavitud del Sí mismo,

¹³⁷ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad Op. Cit.*, pp. 158 y ss.

¹³⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 157-158

pues éste sucumbe ante la ilusión de ser un ser separado, arrojado a un mundo que debe conquistar y dominar¹³⁹.

Resumiendo, *māyā* es la ilusión cósmica por la cual *Brahman* se manifiesta a través del mundo de fenómenos y hechos, esta ilusión juega dos papeles, en primer lugar ser expresión de *Brahman*, pues no es algo diverso de él, es decir, el mundo y *Brahman* son lo mismo, por lo cual el *Vedānta advaita* nunca ha declarado la irrealdad del mundo, sólo su apariencia. En un segundo momento, *māyā* deja de ser el velo en el que se oculta la realidad para consagrarse con cierta autonomía, generando así una serie de sufrimientos y esclavitud al Sí mismo primordial, este estado de letargo es en función de *avidyā*. Así que *māyā* lejos de representar una irrealdad o una visión fatalista es una ilusión creadora, como un mago que tiene el poder de ocultar, pero que en ese mismo ocultamiento está la virtud de expresarse de muchas maneras. Este velo que representa el *māyā* es la expresión de que hay algo más allá de la apariencia.

¹³⁹ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Op. Cit., pp. 93 y ss.

Capítulo II La noción del Sí mismo a partir de Nisargadatta

2.1 El problema de la verdadera naturaleza del Sí mismo

2.1.1 ¿Quién soy yo?

No te consideres un individuo. Esa es
la causa fundamental del miedo.

Nisargadatta¹⁴⁰

Se ha señalado que la tradición del *Vedānta advaita*, junto con la enseñanza de Nisargadatta, tienen como núcleo central la búsqueda de la verdadera naturaleza del Ser del hombre, es decir, del Sí mismo. Esta indagación por el Sí mismo implica la búsqueda de lo real; una investigación que sólo cobra sentido bajo la luz de la identidad suprema entre *ātman* y *Brahman*.

Para todas las tradiciones de corte perenne la principal tarea de la filosofía es la búsqueda de lo Real¹⁴¹ a partir del conocimiento de Sí mismo. El pensamiento de Nisargadatta gira alrededor de la búsqueda por la verdadera naturaleza del Sí mismo. Esta indagación se da en el ahondamiento de la pregunta ¿Quién soy yo?, tratar de dar respuesta a esta pregunta en ningún momento señala un conocimiento ajeno al sujeto que conoce, más bien presume una fuente de transformación en la conciencia de quien investiga.

Bajo la pregunta ¿Quién soy yo? se realizará el análisis de la enseñanza del Nisargadatta, pues a partir de la respuesta a esta pregunta se desvelará la propuesta ética planteada en el trabajo. Esta propuesta radica en el conocimiento del Sí mismo y con él la erradicación del sufrimiento¹⁴².

Según se ha visto en el capítulo anterior para el *Vedānta advaita* nuestra verdadera naturaleza radica en la identidad suprema entre *ātman* y *Brahman*, es

¹⁴⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 249

¹⁴¹ Para el presente trabajo se entiende lo Real siguiendo las categorías del *Vedānta advaita*, es decir, como el *Brahman* absoluto que es Conciencia Pura (*Cit*). Cuando se haga referencia a la Realidad absoluta se escribirá de esta forma, en caso contrario se escribirá con minúscula.

¹⁴² Tanto para el *Vedānta advaita* como para Nisargadatta el sufrimiento es el estado de ignorancia de nuestra verdadera identidad, es decir del Sí mismo.

decir, entre el Sí mismo y la Realidad absoluta.¹⁴³ Si el Sí mismo equivale a la Realidad absoluta, entonces el conocimiento de nuestra verdadera identidad implicará conocer la realidad, por tanto es un conocer que no se agota en especulaciones abstractas, pues sobrepasa el modo dual de conocer entre sujeto-objeto. Consuelo Martín expresa esta investigación con las siguientes palabras:

Lo que denominamos aquí investigar es permitir, mediante la visión de la Verdad, que haya un estado nuevo de conciencia. Investigar no significa adquirir y acumular conocimientos, no consiste en informarse de las cosas que nos eran desconocidas hasta ahora, no es recopilar fórmulas para luego aplicarlas, no se trata de una táctica de vida.

En esta investigación hemos de abrirnos en nuestro interior a la verdadera Inteligencia, más allá de la memoria, del pensamiento lógico o racional.¹⁴⁴

Esta búsqueda por la Realidad absoluta va más allá de los andares del pensamiento lógico-racional, es conocimiento vivencial y transformado. Desde este enfoque Nisargadatta realiza el análisis de la pregunta ¿Quién soy yo? No obstante, el cariz de esta pregunta gira en la última parte de ésta, es decir, en la noción del yo.

La noción del yo es central dentro del pensamiento del filósofo advaitín, su argumentación se encuentra en torno a dos maneras de entender este yo. La primera y más común hace referencia a un yo personal e individual, en cambio la segunda refiere a un Yo impersonal y universal que es idéntico al Sí mismo (*ātman*)¹⁴⁵. Si el yo que está presente en la pregunta ¿Quién soy yo? hace referencia a una conciencia particular, a un yo individualizado éste no podría decir casi nada de la realidad, pero si se hace referencia a un Yo universal¹⁴⁶, éste sí tendría mucho que decir acerca de la realidad última, pues sólo en el conocimiento de nuestra verdadera identidad se podrá conocer la Realidad absoluta.

¹⁴³ Esta identidad como se señalaba en el capítulo anterior se encuentra presente en el māha-vākya *Tat tvam asi*, Tú eres Eso, *Chāndogya Upaniṣad* VI, 8,7

¹⁴⁴ MARTÍN, Consuelo, *Contemplar lo eterno. Abriendo la mente al infinito*, Madrid, Gaia, 2012, p. 91

¹⁴⁵ A partir de aquí se utilizará indistintamente los términos Yo universal y Sí mismo para referirse al *ātman*. Por tanto cuando se haga referencia al único Yo según Nisargadatta se escribirá con mayúsculas, en caso contrario se escribirá en minúsculas.

¹⁴⁶ Se hace referencia al término universal en el sentido metafísico que se le ha dado en el presente trabajo, es decir, como aquello que trasciende las categorías físicas y temporales.

Por eso, para toda tradición perenne, la falta de conocimiento propio presume un estado de sufrimiento e ignorancia que sólo puede ser erradicado a partir del conocimiento verdadero del Sí mismo. Este es el corazón de la sabiduría de Nisargadatta, quien a lo largo de su pensamiento insiste en que su enseñanza no es nueva, pues la pregunta ¿Quién soy yo? es atemporal y desde siempre la errónea comprensión de esta pregunta supone sufrimiento y su correcta comprensión lleva a su erradicación:

El trabajo que realizamos es intemporal. Era el mismo hace diez mil años y será el mismo dentro de diez mil años. Los siglos pasan, pero el problema humano no cambia: el problema del sufrimiento y el cese del sufrimiento. ¹⁴⁷

Por la ceguera del Sí mismo ante su verdadera naturaleza se genera el sufrimiento. El Sí mismo, como se ha analizado anteriormente, no es nada que pueda ser definido de manera positiva por ser Conciencia pura (*Cit*)¹⁴⁸. La Conciencia pura es el estado supraobjetivo¹⁴⁹ y no-dual, presencia autoevidente, autoluminosa e incuestionable que es condición de posibilidad del mundo objetivo. Esta Conciencia pura (*Cit*) no es conciencia intencional ni conciencia individual, es decir, no hace referencia a un yo individual, sino a un Yo universal¹⁵⁰. En otras palabras, la Conciencia pura es el estado de identidad entre *ātman* y *Brahman*.

Sin embargo, esta Conciencia pura, por un movimiento propio de su naturaleza, se objetiva, es decir, se individualiza y toma conciencia de ser, y exclama *Yo soy*. Nisargadatta inicia su reflexión en el análisis del *Yo soy*, este le permitirá generar una metodología para superar todas las superposiciones (*adhyāsa*) y acceder a la Conciencia pura (*Cit*), por eso a lo largo de su enseñanza señala que incluso el *Yo soy* debe ser superado. Mónica Cavallé explica el desenvolvimiento de la conciencia de la siguiente manera:

¹⁴⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 607

¹⁴⁸ Esta noción de Conciencia pura se encuentra en el *māha-vākya*: Brahman es pura conciencia (*Prajñānam brahman*) *Aitareya Upaniṣad* V, 3

¹⁴⁹ Con la noción de supraobjetivo se señala la superación de la dualidad objetivo y subjetivo, es decir, no hace referencia a lo objetivo como contraposición a lo subjetivo, ni viceversa.

¹⁵⁰ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *Ser y Creatividad. Entorno al Vedānta advaita*. En, VARIOS AUTORES, *Hinduismo y Budismo. Introducción Filosófica*, Madrid, Etnos, 1999, pp. 90-91

La Conciencia pura se individualiza y abandona su potencial ilimitado cuando se identifica con algunos de sus contenidos. Cuando el Yo se cree ilusoriamente circunscrito a un cuerpo y a una mente individual y olvida su raíz universal. Cuando la exclamación “yo” ya no es expresión de la subjetividad pura que engloba toda posible objetividad, ya no abraza en su seno a todo el universo, sino que es mera alusión a y de una parte del mismo.¹⁵¹

La Conciencia pura (*Cit*) se aliena de su naturaleza originaria al identificarse con lo particular. De esta manera, el Yo universal pierde su estado supraobjetivo y se confunde con una conciencia individual, con un yo individualizado que se iguala con el cuerpo, los pensamientos, las ideas. El Yo universal se convierte en un errante en búsqueda de su verdadera identidad. En palabras de Nisargadatta:

A menos que comprendas tu estado actual de ser, no podrás comprender tu verdadera naturaleza. Cuando dejas caer el sentimiento de ser un cuerpo, tu individualidad se convierte en el todo.¹⁵²

Este yo del que habla Nisargadatta no es el mismo al que comúnmente se hace referencia en el Occidente moderno con su connotación cartesiana.¹⁵³ Mientras Nisargadatta habla de un Yo supraobjetivo, en Occidente se habla de un yo objetivo, pues como se ha podido observar, con el filósofo advaitín el yo no es individual, ni una conciencia separada, sino Conciencia pura (*Cit*) que todo lo abarca. El yo que se estudia en Occidente -por ejemplo con Descartes¹⁵⁴, Kant¹⁵⁵, Leibniz¹⁵⁶, por mencionar algunos- siempre es un yo personalizado, una conciencia individual, un yo limitado e individualizado que no admite el conocimiento de la realidad. En cambio, el Yo universal o Sí mismo sí supone el conocimiento de la realidad.¹⁵⁷

Por ello, a lo largo de los diálogos que sostiene Maharaj con sus interlocutores siempre los incitaba a buscar por su ser mismo, por el verdadero Yo universal que está más allá de la idea de *yo soy el cuerpo*, está búsqueda la dirigía

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 91

¹⁵² NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones, Op. Cit.*, p. 232

¹⁵³ La noción del yo en el Occidente moderno se da a partir del yo cartesiano como su *cogito ergo sum*. Cfr. DESCARTES, René, *El discurso del método*, España, Gredos, 2011. Heidegger hace una revisión sobre este problema en HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es la metafísica?*, México, Seneca, 2003

¹⁵⁴ Cfr. DESCARTES, René, *El discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011

¹⁵⁵ Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006

¹⁵⁶ Cfr. LEIBNIZ, G.B., *Discurso de la metafísica*, Buenos Aires, Aguilar, 1962

¹⁵⁷ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011

a partir de preguntas básicas como ¿quién eres?, ¿quién es el que desea?, ¿el que sufre?, ¿quién soy yo?, pero ¿quién soy yo más allá de todos los fenómenos cambiantes? Estas preguntas que a primera vista pueden parecer vacías y superfluas cobran sentido en el análisis que el filósofo advaitín va realizando a lo largo de la indagación sobre la Realidad absoluta, pues el conocimiento de Sí mismo, es el conocimiento de la Realidad, y no el conocimiento de una realidad particular. Las siguientes palabras de Nisargadatta son aclaradoras en este asunto:

Comprenda que no puede formular una pregunta válida sobre sí mismo, porque no sabe por quién está preguntando. En la pregunta <<¿Quién soy yo?>>, ese <<yo>> no es conocido, por lo que la pregunta podría expresarse así: <<No sé lo que quiero decir cuando digo 'yo'>>. Debe averiguar qué es usted. Yo sólo puedo decirle lo que no es.¹⁵⁸

Siguiendo este supuesto de que el Yo universal no es nada que pueda ser definido se retoma la pregunta ¿Quién soy yo? Comúnmente se suele responderse a esta pregunta dando una serie de descripciones y valoraciones sobre lo que se considera el yo, por ejemplo: soy un hombre de determinada edad, con cierta profesión, con cierto estatus social, emocionalmente satisfecho o insatisfecho. Pero todas estas respuestas no hacen referencia al Yo supraobjetivo, que según Nisargadatta, es el único real y el que debería ser intuitivo. Al responder con ciertas determinaciones se está limitando, al Sí mismo ilimitado, con el cuerpo, las posiciones materiales, los pensamientos, las ideas, etc., es decir, la manera en que se suele responder a esta pregunta, desde Occidente, es haciendo referencia a un yo particular, quien generalmente se concibe a través de una estructura psicofísica¹⁵⁹, generando dualidades en el estado no-dual. Nisargadatta expresa esta distinción con las siguientes palabras:

Su verdadera naturaleza no es lo que usted parece ser. Abandone la idea de ser una persona [yo superficial], eso es todo. No necesita convertirse en lo que ya es. Lo único que conoce es la persona; la identidad -que no es una persona-, no la conoce

¹⁵⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 597

¹⁵⁹ El trabajo de Coomaraswamy en su ensayo ¿Quién es Satán? ¿Dónde está el infierno? es iluminador en este aspecto. En COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001

porque usted nunca dudo, nunca se hizo a sí mismo la pregunta crucial: ¿Quién soy yo?¹⁶⁰

Esta ignorancia del Sí mismo es la que acarrea un sinfín de problemas que van desde lo emocional hasta lo social, debido a que el Sí mismo se ha identificado con nombres y formas (*nāma-rūpa*). Esto lleva al Sí mismo a un estado de esclavitud en donde el Yo universal devine un yo individualizado que está sujeto a un proceso de cambios constantes. Siendo así, la pregunta por el ¿Quién soy? sólo puede ser respondida a partir de la negación, no es esto, no es lo otro (*neti neti*), es decir, nada que pueda ser definido en términos conceptuales, pues esta pregunta remite al Yo universal que es común a todos los seres. Nisargadatta lo expresa así: “Sabendo lo que usted no es, llegará a conocerse a sí mismo.”¹⁶¹

Y también:

Sólo puede conocerse a sí mismo siendo usted mismo sin ningún intento de autodefinition o autodescripción. Una vez que haya comprendido que usted no es nada perceptible ni nada cognoscible, que todo cuanto aparece en el campo de la consciencia no puede ser usted, se dedicará a la erradicación de toda autoidentificación como el único camino que puede llevarle a la profunda realización de sí mismo.¹⁶²

Resumiendo, se ha visto que el conocimiento de nuestra verdadera naturaleza se da respondiendo a la pregunta ¿Quién soy yo? Esta pregunta supraobjetiva guarda dentro de sí un conocimiento transformador y liberador que llevará a conocer por identidad a la Realidad absoluta. Nisargadatta enseña que la errónea comprensión de uno mismo, y por tanto del mundo, conduce a una serie de deseos y sufrimientos, pues esto supone la falsa identificación del Yo universal con lo particular, dando como resultado ideas ilusorias como *yo soy tal, con ciertas posesiones, cierto estatus económico, ciertas ideas*, pero todas estas imágenes se revelarán falsas una vez que el conocimiento verdadero del Sí mismo se alumbre. Este conocimiento de Sí mismo, siguiendo a Nisargadatta, no es nada que pueda ser explicado en términos conceptuales, sino a partir del conocimiento de lo que *no*

¹⁶⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 584. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de señalar la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 22

¹⁶² *Ibid.*, p. 682

es¹⁶³. Así, la correcta comprensión del Sí mismo lleva al correcto conocimiento de nuestra verdadera naturaleza y por tanto de la Realidad absoluta, esta comprensión alumbrará una noción ética, requisito indispensable para lograr el estado de liberación (*mokṣa*), único capaz de romper las ataduras de la ilusión y el sufrimiento.

De esta manera, el cometido de este capítulo es desenmarañar la naturaleza del verdadero Yo universal o Sí mismo, problema que tiene que ver con la Conciencia pura (*Cit*), no sin antes esbozar cómo es que el Sí mismo se aliena de su naturaleza originaria y se identifica con lo particular, generando dualidad en la no-dualidad. Ahora se pasará a analizar cómo es que se construye este yo individual.

2.1.2 El yo superficial

Ignorancia es la carencia (o ausencia) de la percepción del Yo. Los conflictos de opiniones nacen con el sentido de *mi* cuerpo. La gente cree lo que escucha. Nadie piensa en su Yo interior.

Nisargadatta¹⁶⁴

En la búsqueda de la verdadera naturaleza del Sí mismo o Yo universal se tropieza con una falsa idea sobre este yo. Según se ha visto, la enseñanza de Nisargadatta reside en el conocimiento del único Sí mismo impersonal, éste cuya naturaleza es atemporal, increada, sin cambios, se encuentra cegado ante su verdadera identidad, por lo cual cree ser una conciencia individual, un yo individual y separado, sujeto al cambio. En este apartado se analizará cómo surge este *yo superficial*¹⁶⁵, así como las consecuencias de su aparición en el conocimiento de la realidad.

Para Nisargadatta la errónea comprensión de la pregunta ¿Quién soy yo? conlleva a una respuesta equivocada. Según el advaitín esta errónea comprensión se da en el momento en que la respuesta a la pregunta no señala al único Yo universal, sino a un yo separado encerrado dentro de sus propios límites. Este yo individual será denominado yo superficial. Mónica Cavallé define así a este yo:

¹⁶³ En este caso al señalar lo que *no es* se hace referencia a la noción de la India del no es esto no es esto (*neti neti*).

¹⁶⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones, Op. Cit.*, p. 250

¹⁶⁵ Se retoma la expresión *yo superficial* introducida por la autora Mónica Cavallé a lo largo de su obra.

El *yo superficial* es el sentido del yo que resulta de la *identificación exclusiva* con aquello que hay de estrictamente particular en nosotros: nuestro cuerpo y nuestra mente.

El *ego* hace acto de presencia en el momento en que el Ser transpersonal e ilimitado se identifica con un organismo limitado.¹⁶⁶

La naturaleza del yo superficial es producto de la identificación con lo particular. Para Maharaj esta identificación con el cuerpo y la mente es producto de un malentendido, es decir, que el yo superficial no tiene realidad propia, en tanto que está identificado con formas provisionales como los pensamientos, la personalidad, las ideas, etc. En palabras del autor:

La persona [yo superficial] es simplemente el resultado de un malentendido. En realidad, no existe tal cosa. Los sentimientos, los pensamientos y los actos corren ante el observador en una sucesión sin fin, dejando huellas en el cerebro y creando la ilusión de continuidad. Un reflejo del observador sobre la mente crea el sentido del <<yo>> y la persona [yo superficial] adquiere una existencia aparentemente independiente.¹⁶⁷

El yo superficial es una construcción mental que cree ser independiente, en tanto que no señala la identidad última del Sí mismo. En otras palabras, el yo superficial es una construcción errada producto de las identificaciones con lo particular. Estas identificaciones con lo particular hacen que el yo superficial rompa toda unión con la Realidad absoluta. En síntesis, el problema es la fragmentación que surge cuando el yo superficial permanece ciego ante su verdadera naturaleza.

En este momento es preciso matizar algunos puntos tratados en el capítulo anterior. Se ha dicho que para la tradición del *Vedānta advaita* hay dos maneras de entender al Sí mismo o Yo, el primero de ellos es a partir del *ātman* quien es el Sí mismo impersonal cuya naturaleza es idéntica al *Brahman* absoluto, la segunda concepción tiene que ver con el *jīva* que es el sí mismo personal o individual quien es una manifestación del Sí mismo en el mundo. En términos más simples, entre *ātman* y *jīva* no hay una ruptura tajante, es decir, no son distintos. El problema surge cuando el *jīva* ya no es manifestación del *ātman* y se cree un ser separado, dando

¹⁶⁶ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Op. Cit., p. 127

¹⁶⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 458. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de señalar la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

surgimiento a lo que en el presente apartado se denomina yo superficial. Por lo que el problema es la fragmentación con la Realidad absoluta, de donde surgen las dualidades y con ellas los deseos y sufrimientos. Precizando este punto se continuará con la exposición sobre el surgimiento de este yo superficial.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, el yo superficial hace aparición con la errónea comprensión de la pregunta ¿Quién soy yo? pues comúnmente su respuesta manifiesta un yo identificable y no al Yo universal. De ahí se desprende que la naturaleza de este yo es meramente superficial, en tanto que no señala al único Yo que debería ser intuitivo. Para Nisargadatta la naturaleza de este yo superficial es meramente mental, en tanto que no es lo que somos en esencia (el único Sí mismo idéntico al Absoluto), sino lo que cree ser: un cuerpo y una mente. Ahora se pasará a ver de manera detallada la construcción de este yo superficial, a partir de la interpretación de uno de los teóricos de la psicología transpersonal. Ken Wilbert en su libro *La conciencia sin fronteras* se ha dedicado a estudiar la alienación del yo con respecto a su estado supremo no-dual, por lo cual se retomará algunas de sus ideas por considerarlas aclaratorias en la explicación sobre la construcción de este yo superficial.

Siguiendo la interpretación de Ken Wilbert, la constitución de este yo superficial se da con la respuesta a la pregunta ¿Quién soy yo? Esta pregunta fija el proceso mediante el cual se establecerán límites o fronteras para determinar qué es el yo. Con estas fronteras se definirá la identidad y ésta dependerá del lugar de donde se tracen las líneas. Según Wilbert estas líneas fronterizas son una limitación mental, en tanto que trazan la distinción entre el yo y el no yo, es decir, entre *lo que cree ser* y *lo que no cree ser*. Para el psicólogo de la conciencia, la primera línea que se traza es la del cuerpo o piel. Esta primera línea trazada da cuenta de sí mismo a partir de una identificación con la estructura corporal. Esta frontera corporal dará paso al sentimiento de lo *mío*. Lo *mío* significa, en términos de posesión, la

identificación del yo con lo exterior, por ejemplo, mi trabajo, mis posesiones, mi familia, etc.¹⁶⁸

Wilbert señala que las caracterizaciones que trae el sentimiento de lo mío no se identificarán tanto con la línea de la piel, sino con las ideas mentales como mis pensamientos, ideas, visión del mundo, etc., generando lo que se le denomina *ego*. El *ego* es lo que se siente como propio, la imagen mental que se tiene de sí mismo. Wilbert explica que el *ego* relega facetas para que pueda tener origen:

En pocas palabras, lo que el individuo siente como su propia identidad *no* abarca directamente el organismo como un todo, sino solamente una faceta del organismo, a saber, el *ego*. Es decir que el individuo se identifica con una *imagen mental se sí mismo*, más o menos precisa, y con los procesos intelectuales y emocionales que van asociados a dicha imagen.¹⁶⁹

Esta configuración del *ego* se da a partir de una serie de procesos mentales, en donde el papel de la identificación es fundamental para dar surgimiento a este yo-idea. En otras palabras, el *ego* para Wilbert equivale a lo que se ha denominado yo superficial, pues los dos son en función de su naturaleza mental, en tanto que es una autoimagen que se configura a partir de una serie de identificaciones con las que se limita y se vive a sí mismo¹⁷⁰. La interpretación del psicólogo de la conciencia coincide con la visión de Nisargadatta en tanto que configura el proceso por el cual se construye el yo superficial. Para el filósofo advaita el yo superficial además de ser una construcción mental es el que origina la fragmentación y con ella los deseos y sufrimiento, en sus palabras:

El punto principal que hay que entender es que usted ha proyectado en sí mismo un mundo de su propia imaginación, basado en recuerdos, en deseos y en miedos, y que usted mismo se ha encarcelado en él. Rompa el encantamiento y libérese.¹⁷¹

De esta manera el yo se vive como un ser separado que cree vivir una vida particular, con determinados sucesos, circunstancias, hechos que configuran su vida, adoptando un semblante en el que se identifica con pensamientos como yo

¹⁶⁸ Cfr. WILBERT, Ken, *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de oriente y occidente al crecimiento personal*, Barcelona, Kairós, 1995, pp. 16 y ss.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 19

¹⁷⁰ Para un estudio detallado de la configuración del *ego* o yo superficial ver CAVALLÉ, Mónica, *Ser y Creatividad. Entorno al Vedānta advaita*. En, VARIOS AUTORES, *Hinduismo y Budismo Op. Cit.*, pp. 92 y ss.

¹⁷¹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 281

soy esto y yo soy aquello. Nisargadatta enseña que todas estas ideas con las que se identifica el yo superficial sólo son una ilusión (*māyā*), pues carecen de realidad al haber cortado la conexión con la única Realidad absoluta. Nisargadatta establece esta ruptura con las siguientes palabras:

Mientras se considera a sí mismo como una persona, un cuerpo y una mente, separado de la corriente de la vida, con una voluntad propia y persiguiendo sus propios fines, estará usted viviendo en la superficie y cualquier cosa que haga será breve y de poco valor, mera paja para alimentar las llamas de la vanidad.¹⁷²

El yo de Occidente, a partir de su connotación cartesiana, coincide con lo que se ha denominado yo superficial, una construcción mental que se construye a partir de la noción yo soy mi razón. Posteriormente en la sociedad actual se ha centrado en decir *yo soy mi cuerpo, yo soy mis posesiones, yo soy cierta ideología, yo soy esto, yo soy lo otro*, siempre buscando afirmarse y rechazando aquellas ideas que parezcan contrarias a lo que cree ser¹⁷³. Este yo es un *objeto*, un *algo* que puede ser definido, conocido, descrito.

Este yo individual es bastante distinto al yo que busca Nisargadatta que cada quien encuentre, pues el Yo universal que está presente a lo largo de su enseñanza no es un yo objeto, es decir, no es *algo* que se pueda conocer de manera positiva, porque no contiene ningún atributo positivo con el cual se pueda definir, en cambio, el yo de Occidente sí es un yo objeto, un yo definible, cambiante, manipulable. En el siguiente extracto Nisargadatta deja ver la distinción entre el yo superficial y el Yo universal, este último es lo que cada uno es en esencial, la Realidad:

Yo puedo ver con la mayor claridad que usted nunca ha estado, ni está, ni estará separado de la realidad, que usted es la plenitud de la perfección aquí y ahora y que nada puede privarlo de su herencia, nada puede privarlo de lo que usted es. *Usted no es en absoluto distinto de mí, sólo que no lo sabe. Usted no sabe lo que es y por lo tanto imagina ser lo que no es. Ese es el motivo de los deseos y de los miedos y de la desbordante desesperación. Y de una actividad insensata para escapar de ello.*¹⁷⁴

¹⁷² *Ibid.*, p. 649

¹⁷³ La obra de Byun- Chul Han describe los procesos en los cuales el ser humano se ha centrado en la producción, el rendimiento y en el ensimismamiento del yo. No dejando ver las distintas epistemologías en las cuales el sujeto no se reduce a una dualidad. Cfr. HAN, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2012 y HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2016.

¹⁷⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 563. La cursiva es mía.

El yo occidental es siempre un yo particularizado y objetivo que se utiliza y manipula para comprender el mundo, quizá Descartes aparezca como protagonista y coloque la corona al yo objetivo. <<Pienso, luego existo>>, puedo dudar de todo menos que dudo, es decir, que solo el sujeto o yo es cierto para sí mismo. Descartes dice así:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo era falso, *era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa*; y observando que esta verdad: <<yo pienso, luego existo>>, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverlas, juzgué que podría recibirlas, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.¹⁷⁵

Sin embargo, el yo cartesiano es un yo objeto, porque es un yo que se torna objeto-cosa para sí mismo, es decir es un yo cognoscible, y para Nisargadatta el Yo universal no puede ser cognoscible, no es lo cognoscible. El yo con Descartes es un yo individualizado, es un sujeto que se mira a sí mismo como objeto, si no lo pienso no soy. Desde esta perspectiva el yo tiende a mirarse a sí mismo con la misma mirada objetivadora con la que mira la realidad exterior. El yo, el ego se torna una conciencia separada, un yo que se representa diferente del resto, encerrado en sus propios límites, haciendo del mundo y de sí mismo un objeto, pues no puede ir más allá de él mismo. Coomaraswamy manifiesta lo siguiente sobre el *cogito ergo sum* cartesiano:

La validez de nuestra conciencia de ser, independientemente de si somos esto o lo otro por nombre o por unas características definibles, es algo que se da en consecuencia por supuesto. Pero esto no debe confundirse con el razonamiento *cogito ergo sum*. Que <<yo>> sienta o piense no es ninguna prueba de que <<yo>> sea [...].¹⁷⁶

De esta manera, el yo particular *no es*, se convierte en una realidad objetiva y limitada, es un yo solitario, restringido en sus propios límites de mente y cuerpo. La idea leibniziana de Mónada puede servir como ejemplo para señalar esta imagen del yo separado, en su libro *La monadología* Leibniz dice de las Mónadas: “ Las Mónadas no tienen ventanas por las que puedan entrar o salir.”¹⁷⁷ Así el yo

¹⁷⁵ DESCARTES, René, *El discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 123-124. La cursiva es mía.

¹⁷⁶ COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Op. Cit., p. 21

¹⁷⁷ LEIBNIZ, G.W., *Monadología: principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, parágrafo 7

superficial a manera de mónada es un ser clausurado en sus propios límites, límites mentales que imposibilitan salir de sí mismo.

En resumen, yo superficial es una imagen mental, en la que surge la identificación con el cuerpo, los pensamientos, las ideas, circunstancias, etc., dando paso a concepciones como *yo soy esto* y *yo soy lo otro*. Por lo tanto, el yo superficial no es lo que somos, es lo que creemos ser, es decir, que el yo superficial no corresponde al Yo universal del que habla Nisargadatta, porque es un yo individualizado, un objeto. En Occidente el yo se ha entendido como una conciencia separada, un yo objetivo que objetiva a todo cuanto se le presenta, incluso a sí mismo, se vive como un algo que puede ser conocido, definido, manipulado, por lo cual, el inconveniente que presenta esta noción del yo superficial radica en la objetivación de lo inobjetivable, de lo supraobjetivo, en tanto que el Yo universal se objetiva, olvidando su naturaleza supraobjetiva.

2.1.3 Yo superficial y sufrimiento

En el apartado anterior se ha señalado que el conocimiento del Sí mismo supraobjetivo se ve eclipsado por la falsa identificación con lo objetivo, en función de los rasgos particulares como el cuerpo y la mente. Esta identificación con el cuerpo y la mente da surgimiento a lo que se ha denominado yo superficial. Un yo idea que carece de realidad al ser únicamente una representación mental.

Dentro de la enseñanza de Nisargadatta el nacimiento del yo superficial significa el lumbral del sufrimiento, pues con la manifestación de este yo se seguirá una serie de identificaciones con las que se inaugura una cadena de deseos y dolores. En otras palabras, la identificación es la causante del sufrimiento y con él la esclavitud. Se entiende por sufrimiento el resultado de la identificación del yo con lo individual y particular, producto de la ignorancia (*avidyā*); en cambio la esclavitud represente el estado en el que el yo superficial se toma como un ser separado, atado a su propia autoimagen con la cual se representa en el mundo, es decir, cuando yo superficial ha definido quién es y qué tiene que llegar a ser.

El Yo universal devine un yo superficial a partir de ideas superpuestas (*adhyāsa*) con las cuales exclamará *yo soy esto, yo soy el otro*. Estas ideas son producto de la ignorancia metafísica (*avidyā*) sobre la verdadera naturaleza del Sí mismo. Este *yo soy esto, yo soy el otro* sólo tendrá cabida dentro de la construcción de una realidad ilusoria (*māyā*) que este yo ha generado, producto de la ruptura con el Absoluto. En el siguiente extracto Nisargadatta explica el problema del sufrimiento:

P: ¿Cuál es la verdadera causa del sufrimiento?

M: La autoidentificación con lo limitado. Las sensaciones en sí mismas, por muy fuertes que sean, no causan sufrimiento. Es la mente, aturdida por ideas falsas, aficionada a pensar <<yo soy esto, yo soy el otro>>, la que teme perder y ansía ganar, y sufre cuando se queda frustrada.¹⁷⁸

Nisargadatta señala que con la objetivación del Yo supraobjetivo surge la idea de yo soy este cuerpo y esta mente, nociones que para el filósofo advaita son ilusorias (*māyā*) y en tenor de la ignorancia (*avidyā*) de la verdadera naturaleza del Sí mismo. Estas falsas ideas crearán el sentimiento de separación al señalar un yo particular, objetivo y cognoscible. Maharaj tomará esta noción del yo cognoscible como punto de arranque para iniciar su enseñanza a cerca del conocimiento del Sí mismo y con él la erradicación del sufrimiento. Pues para el filósofo advaita el Sí mismo no puede ser definido en términos de conocimiento, amén de que el conocimiento del Sí mismo es saber lo que *no* es, en tanto que no puede ser *esto o lo otro*. En palabras del filósofo de la India:

Sólo puede conocerse a sí mismo siendo usted mismo sin ningún intento de autoidentificación o autodescripción. Una vez que haya comprendido que usted no es nada perceptible ni nada concebible, que todo cuanto parece en el campo de consciencia no es usted, se dedicará a la erradicación de toda autoidentificación como el único camino que puede llevarle a la profunda realización de sí mismo.¹⁷⁹

Nisargadatta proclama que el hecho de percibir algo demuestra que el Sí mismo no es eso que se percibe y se conoce. El Sí mismo no puede ser el cuerpo, ni la mente, ni las posesiones, mucho menos determinadas ideas o emociones, pues todos estos rasgos señalan acontecimientos, cualidades determinadas y

¹⁷⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 166

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 682

cognoscibles, que se revelarán falsas ante el único Sí mismo que sólo puede ser conocido desde el interior y nunca de lo exterior:

Date cuenta que no podrás jamás encontrar fuera ningún conocimiento verdadero sobre ti mismo. Nunca podrás saber, digamos que por oídas, nada que te concierna. Este conocimiento de sí mismo sólo puede surgir del interior, dentro de esta conciencia, que es cada uno de vosotros.¹⁸⁰

Para Nisargadatta, en medida en que se desconoce la verdadera naturaleza del Sí mismo, y se toma por verdadero al yo superficial, se inauguran las andanzas del yo idea en búsqueda de su propia afirmación y en rechazo de lo que no lo afirme. En otras palabras, el yo superficial buscará afirmarse a partir de *lo que cree ser* y rechazará *lo que no cree ser*¹⁸¹. Si cree ser una persona con ciertas virtudes negará sus defectos, si busca placer rechazará el dolor y si busca la vida temerá a la muerte, es decir, al mismo tiempo que se afirma, rechazará lo que no crea que es compatible con la imagen que ha creado de sí mismo, creando deseos y miedos por reafirmar la idea que tiene de sí mismo¹⁸².

De ahí que la noción de sufrimiento que Nisargadatta analiza a lo largo de sus conversaciones tiene que ver con el sentimiento de incompletud del yo superficial, resultado de las identificaciones con lo particular. Dicho de otra forma, el sufrimiento del que habla el filósofo advaitín se refiere a desconocimiento o conocimiento limitado de la verdadera naturaleza del Sí mismo o Yo universal.

A partir de estas escisiones con las que yo superficial comprenderá la realidad se funda la dualidad como principio que guiará la vida de este yo idea, dualidad que tiene su raíz en el *yo soy esto, yo soy el otro*. Con la dualidad como principio fundamental del yo superficial se crea la ruptura con la no-dualidad. Para el filósofo advaita la ruptura con la no-dualidad es la responsable del sufrimiento en tanto que acarrea una idea falsa del Yo universal que hace difícil de captar lo real.

¹⁸⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser*, Málaga, Sirio, 2001, p. 183

¹⁸¹ Se utilizan los términos *lo que cree ser* y *lo que no cree ser* en el sentido que señala Mónica Cavallé en su libro *La sabiduría recobrada*. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011

¹⁸² Ken Wilbert señala que este es el nivel de la persona, una imagen mental en la que se afirman o rechazan ciertas cualidades con las que el ego se identifica. Cfr. WILBERT, Ke-n, *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de oriente y occidente al crecimiento personal*, *Op. Cit.*, pp. 19-21

En otras palabras: el yo superficial con sus falsas ideas de ser esto y lo otro hace una fractura en la no-dualidad, Nisargadatta lo explica de la siguiente manera:

La personalidad [yo superficial] no es sino un producto de la imaginación. [...] Lo que esclaviza es tomarse a sí mismo por lo que no es. No se puede decir que la persona [yo superficial] exista por derecho propio: es el ser que cree que existe una persona y es consciente de serlo. [...] Incluso hablar de volver a unir a la persona con el ser no es correcto porque no existe la persona [yo superficial], sólo es una imagen mental a la cual la convicción le ha dado una realidad falsa. *Nada fue dividido y no hay nada que unir.*¹⁸³

Para Nisargadatta, el núcleo del problema radica en la ignorancia (*avidyā*) por la que el Sí mismo extravía su verdadera naturaleza, y por lo cual se ve subsumido a ideas falsas como yo soy el cuerpo, yo soy la mente, yo soy esto que observo y este que pienso. En otras palabras, la falta de conocimiento propio, es decir, del Sí mismo, es condición de la ignorancia (*avidyā*), en tanto que es la responsable de producir aflicciones, miedos y deseos, al confundir las apariencias con la realidad, confundir la no-dualidad con la dualidad. En palabras de Maharaj: “A fin de cuentas, en la raíz de todo deseo y de todo miedo reside el sentimiento de no ser lo que uno es.”¹⁸⁴

Según Nisargadatta el yo superficial no puede ser sin el sufrimiento. En telón que el yo se identifica con ciertos rasgos objetivos va construyendo su propia imagen, *yo soy esto, yo soy el otro*. Al surgir la idea de *yo soy esto, yo soy el otro* comienzan las andanzas por afirmar la idea que el yo tiene de sí, es decir, comenzará a construir *lo que cree ser* y rechazará todo *lo que no cree ser*¹⁸⁵. El yo comienza a desear y a sufrir por lo que desea y no tiene. Todas estas ideas con las que busca afirmarse y construirse se volverán una lucha interminable por defender la imagen que el yo superficial ha construido de sí mismo y con las que surge el sufrimiento.

Por lo que el problema es la ignorancia (*avidyā*) de la verdadera naturaleza del Sí mismo con la que se acarrea el sufrimiento. Mientras haya identificación con

¹⁸³ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 207. La cursiva y los corchete son mío, estos últimos se utilizan con el fin de señalar la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

¹⁸⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 444

¹⁸⁵ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada*, Op. Cit., pp. 127 y ss.

el cuerpo y la mente, por efecto de la ignorancia (*avidyā*), el yo superficial seguirá buscando afirmarse a partir del *yo soy esto*, *yo soy el otro*, nociones con las que se sobrevienen el sufrimiento. Es preciso matizar que para Nisargadatta ignorancia y sufrimiento son términos sinónimos, en tanto que uno no puede ser sin el otro, pues ambos señalan el estado falso en el que se encuentra el Sí mismo.

El sufrimiento y la ignorancia al ser estado falsos no son reales, en términos advaita, sólo son ilusión (*māyā*). Lo que Nisargadatta enseña es que el yo superficial, con sus ideas de ser *esto* o *aquello*, se encuentra en un estado falso, ilusorio (*māyā*) que emerge por la falta de investigación sobre nuestra verdadera naturaleza, que puede ser trascendido a partir del conocimiento del Sí mismo real. En palabras de Maharaj:

Todos están engarzados en la idea básica: <<yo soy el cuerpo>>. Pero incluso eso es un estado mental y no perdura. Va y viene como todos los demás estados. La ilusión de ser el cuerpo-mente existe porque no investiga. La no investigación es el hilo del que dependen todos los estados mentales. Es como la oscuridad en una habitación cerrada. Está ahí, aparentemente. Pero cuando abre la habitación, ¿a dónde va? No va a ninguna parte porque no estaba ahí. Todos los estados mentales, todos los nombres y formas de existencia tienen su raíz en la no-investigación, en la imaginación, y en la credulidad. Es correcto decir <<yo soy>>, pero decir <<yo soy esto>>, <<yo soy el otro>> es síntoma de falta de investigación, de falta de examen, de debilidad mental o de letargo.¹⁸⁶

Revelar lo ilusorio no significa negarlo, sino tomar conciencia de su estatus de falsedad a partir del conocimiento de la verdadera naturaleza del Sí mismo. Es como el ejemplo advaita de la serpiente y la cuerda, citado en el capítulo anterior, que vine a decir que una vez que se conoce la Realidad¹⁸⁷, a partir del único Sí mismo, la ignorancia y el sufrimiento se disipan, no se niegan, sólo se muestran ilusorios (*māyā*).

Por lo que la propuesta de Nisargadatta radica en la liberación del sufrimiento a partir de la investigación o conocimiento del Sí mismo o Yo universal. Si por sufrimiento se ha entendido el estado en el que al yo se le sobreimponen (*adhyāsa*) ideas de ser *esto* o *aquello* con las que se acarrea el miedo y el deseo, entonces la

¹⁸⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 197

¹⁸⁷ Se ha señalado en el capítulo anterior que por Realidad se entiende el estado supraobjetivo y no-dual, en donde ser y conocer coinciden.

liberación del sufrimiento será la toma de conciencia de que estas ideas son ilusorias. Por lo tanto, si la ignorancia (*avidyā*) de la verdadera naturaleza del Sí mismo es la causa fundamental del sufrimiento, la disolución del sufrimiento sólo puede ser a partir del conocimiento del único Yo universal.

En resumen, este análisis del sufrimiento y su causa permitirá rastrear la propuesta ética de Nisargadatta, pues el problema radica en la falta del conocimiento del Sí mismo, si no se conoce lo que somos en verdad se caerá en el error de identificarse con lo particular y será difícil captar la verdadera naturaleza del Yo universal. Para Nisargadatta este extravío del yo con respecto a su verdadera naturaleza es producto de la ignorancia (*avidyā*). Para el filósofo advaita ignorancia y sufrimiento son sinónimos, a telón que uno no se puede entender sin el otro, pues ambos señalan el estado falso en el que se encuentra el Sí mismo. Por ello, Nisargadatta propone mantenerse en el Yo soy sin ninguna otra añadidura. Este Yo soy, según Maharaj, representa la apertura para liberarse del estado de ignorancia en el que el Sí mismo se ve subsumido, pues sólo el conocimiento del Sí mismo es la vía ineludible para la liberación directa de la Realidad absoluta, problema que se estudiará a continuación.

2.2 El Sí mismo como Conciencia pura, *Cit*

2.2.1 Todo es Conciencia

Se ha señalado en los apartados precedentes que el elemento central en la enseñanza de Nisargadatta es el conocimiento del Sí mismo, esta búsqueda por la verdadera naturaleza del Yo universal se abre paso debido a la ceguera del yo sobre su naturaleza real. Esta ceguera es la causante del extravío del yo, con el cual se genera una cadena de deseos y miedos producto de las falsas autoidentificaciones en las que se ve envuelto, por haber olvidado su verdadero estado supraobjetivo.

Para Nisargadatta la ignorancia (*avidyā*) es la responsable de la identificación del Yo universal con lo particular, por ello *avidyā* es la causante de todo sufrimiento y esclavitud, como se ha analizado en apartados precedentes. De ahí que el cese del sufrimiento y la esclavitud sólo puede ser erradicado a partir del conocimiento,

pero no del conocimiento pragmático y utilitarista que supone la dualidad sujeto-objeto, sino aquel conocimiento que supera dicha dualidad.

Para que haya ruptura con las identificaciones, y sobrevenga el conocimiento verdadero, Nisargadatta propone mantenerse en el Yo soy, sin que esto suponga ninguna añadidura de *esto* o *aquello*. Este Yo soy es la pieza fundamental a través de toda la enseñanza de Nisargadatta, sus conversaciones giran bajo el influjo del Yo soy que sólo puede ser entendido a partir de un análisis de conciencia que será dilucidado a continuación, para posteriormente adentrarse al sentido del Yo soy.

Nisargadatta afirma que Todo es Conciencia¹⁸⁸, al decir que Todo es Conciencia está diciendo que nada puede ser fuera de la Conciencia, pues si algo estuviera fuera ya no sería el Todo. De lo que se sigue que la conciencia no tiene origen, más que en ella misma, como lo explica Nisargadatta en el siguiente extracto:

M: Todos es consciencia.

P: ¿Cuál es el origen de la consciencia?

M: La propia consciencia es el origen de todo.

M: No, ni consciencia sin vida. Ambas son una. Pero en realidad sólo lo definitivo es. El resto sólo es cuestión de nombres y formas.¹⁸⁹

Cuando Nisargadatta dice que la Conciencia es fuente y origen de todo, y que sin ella nada es, está señalando que la noción del Sí mismo tiene que ser analizada desde la luz de la Conciencia, pues sólo ésta permitirá examinar el problema del sufrimiento y la liberación del Sí mismo o Yo universal.

La conciencia a la que Nisargadatta hace referencia tiene dos maneras de ser entendida, que serán esbozadas a continuación para después ser desarrolladas. En primer lugar, señala a la Conciencia pura (*Cit*) quien es Conciencia Absoluta, según Maharaj esta Conciencia Absoluta es el estado originario de lo Real, es decir,

¹⁸⁸ Está expresión de Todo es Conciencia se rastrea a partir del mahā-vākya *Brahman es pura conciencia* presente en *Aitreya Upanisad: V, 3*. Además, se ha señalado con anterioridad que se escribe Conciencia con mayúscula cuando se hace referencia a la conciencia no intencional y supraobjetiva, Conciencia pura (*Cit*). En cambio, se escribirá con minúscula cuando señale a la conciencia particular o alguna de las manifestaciones de la Conciencia pura (*Cit*).

¹⁸⁹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p.69

lo Real es Conciencia pura (*Cit*). En un segundo momento, esta Conciencia Absoluta se distingue de la conciencia en sí, quien es conciencia manifestada¹⁹⁰.

Cabe remarcar que para Nisargadatta esta distinción es meramente conceptual y teórica, pues en sentido estricto no se están señalado dos tipos de conciencia, sino que se hace referencia a una sola conciencia representada de dos maneras diferentes, pues según Maharaj la conciencia es una, no-dual, pero es parte de su naturaleza mostrarse diversificada, por eso se habla de conciencia inmanifestada, quien es Conciencia pura (*Cit*), y de conciencia manifestada, que es conciencia en sí¹⁹¹, Nisargadatta lo explica de esta forma:

La consciencia en sí [Conciencia inmanifestada] es primordial; es el estado original, sin principio ni fin, sin causa, sin sostén, sin partes y sin cambio. La consciencia [Conciencia manifestada] es el contacto con algo, un reflejo contra una superficie, un estado de dualidad. No puede haber consciencia [Conciencia manifestada] sin consciencia en sí [Conciencia inmanifestada], pero puede haber consciencia en sí [Conciencia inmanifestada] sin consciencia [Conciencia manifestada], como en el sueño profundo. La consciencia en sí [Conciencia inmanifestada] es absoluta, la consciencia [Conciencia manifestada] es relativa a su contenido; la consciencia en sí [Conciencia inmanifestada] es total, sin cambio, tranquila y silenciosa. Y es la matriz común de toda experiencia.¹⁹²

Cuando Nisargadatta afirma que Todo es Conciencia señala dos cosas importantes. Por un lado, hace referencia al estado absoluto, único, inmanifestado y real en el que la Conciencia absoluta es, y por el otro señala el estado perceptible en el mundo de hechos y fenómenos, dejando ver de esta forma que el mundo es manifestación de la Conciencia pura, o como dice el filósofo advaita, contenido de conciencia:

P: ¿No son la consciencia y su contenido la misma cosa?

M: La consciencia es como una nube en el cielo y las gotas de agua son el contenido. La nube necesita al sol para hacerse visible, y la consciencia [conciencia

¹⁹⁰ Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas de Sri Nisargadatta Maharaj*, Madrid, Gaia, 2005, pp. 30 y ss.

¹⁹¹ Autores como Ramesh Balsekar, quien fuera discípulo de Nisargadatta, maneja esta distinción con los términos Conciencia-en-reposo para referirse a la Conciencia pura y Conciencia-en-movimiento para referirse a la conciencia en sí. Sin embargo, no hay que perder de vista que estas distinciones sólo son conceptuales. Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *Habla la Consciencia*, Barcelona, Kairós, 2004. En ocasiones se recurrirá a estos términos una vez que ha sido señalada esta aclaración.

¹⁹² NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 58. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de distinguir la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

manifestada] necesita estar centrada en la consciencia-en-sí [Conciencia inmanifestada].¹⁹³

Para Nisargadatta, la Conciencia inmanifestada no es distinta de su contenido que es conciencia manifestada. No obstante, Maharaj matiza que la Conciencia pura es el Estado Absoluto, lo único Real. Sin embargo, la Conciencia en este estado puro no sabe de sí, es pura Nada¹⁹⁴ en tanto que señala el estado supraobjetivo no-dual, es decir, sin ningún contenido objetivo, pero del que puede emerger todo¹⁹⁵. En este estado de conciencia no existe la fisura sujeto-objeto, por ello es no-dual, pues trasciende cualquier dualidad. La conciencia en su estado originario es sin causa y sin apoyo, indefinida, sin partes ni contenido, inmanifestada, anterior a cualquier noción de espacio-tiempo. Dicho de otra manera, la Conciencia en su estado absoluto simplemente es. Pero este estado donde es no debe ser entendido como la exclusión de lo que *no* es, sino como aquel en donde ser y no ser son no-dual¹⁹⁶, a este estado en el *Cit* es Nisargadatta lo denomina lo supremo:

Todos los objetos de la consciencia forman el universo. Lo que está más allá de ambos, es el estado supremo, un estado de quietud y silencio absoluto. [...] Puede llamarlo Dios o *Parabrahman* o Realidad Suprema, pero éstos son nombres dados por la mente. Es un estado espontáneo, sin nombre, sin contenido, sin esfuerzo y está más allá del ser y del no-ser.¹⁹⁷

¹⁹³ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 578. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de distinguir la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

¹⁹⁴ Se utiliza el término Nada con mayúscula para señalar lo carente de atributos y contenidos objetivos, de esta Nada puede emerger todo. Cfr. CAVALLÉ, Mónica, "El Vedanta advaita ante el sufrimiento", <http://www.monicacavalle.com/el-vedanta-advaita-ante-el-sufrimiento.pdf>, consultado: 29/11/2014. Esta idea está presente no sólo en el *Vedānta advaita*, también se encuentra en filósofos occidentales como el Maestro Eckhart Cfr. *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011, Panikkar realiza un análisis de la nada según el budismo en su libro *El silencio de Buda*, cfr. PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buda*, Madrid, Siruela, 1996, también en el místico sufí Ibn Arábí cfr. ARABI, Ibn, *Tratado de unidad*, Barcelona, Sirio, 2002, por mencionar algunos.

¹⁹⁵ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008, pp. 470 y ss.

¹⁹⁶ René Guénon en su libro *Los estados múltiples del ser* señala que los estado de ser y no ser no han de entenderse en sentido de exclusión, pues ambos representan distintos estados, uno de manifestación y el otro de inmanifestación respectivamente. Lo que quiere decir, en términos de Guénon, que son estados dentro de la Posibilidad total que se presentan con condiciones específicas, pero no excluyentes. Cfr. GUÉNON, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, J.J. de Olañeta, 2006

¹⁹⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 67

En este sentido la Conciencia absoluta es aquello de lo que nada puede negarse ni afirmarse, pues se encuentra vacía de todo contenido. Según Nisargadatta es el estado supraobjetivo que sólo puede ser conocido siendo no-dual con él, lo que significa que todo análisis que se realice sólo puede ser a nivel teórico, del cual no se puede seguir el conocimiento de la verdad, pues la verdad, dentro de la enseñanza del filósofo advaita, no es ninguna categoría teórica ni conceptual. La invitación que hace Maharaj es vivir en el estado supraobjetivo que es la Conciencia pura (*Cit*), es decir, sólo se puede conocer lo real siendo lo real, pues en el plano de lo Real no hay diferencia entre sujeto cognoscente, conocimiento y objeto conocido. En la siguiente conversación Maharaj muestra de manera tajante que la Realidad no puede ser conocida, sino experimentada.

P: Entonces, ¿con qué se conoce la realidad?

M: ¡Qué engañoso es su lenguaje! Inconscientemente, usted asume que la realidad también se puede captar a través del conocimiento. ¡Y luego introducirá un conocedor de la realidad más allá de la realidad! Comprenda que para ser, la realidad no necesita ser conocida. La ignorancia y el conocimiento está en la mente, no en lo real.¹⁹⁸

Ahora bien, esta Conciencia pura (*Cit*) que es equivalente a la Realidad Suprema no es consciente¹⁹⁹ de sí, pues sólo es, esto quiere decir que no tiene conocimiento de sí misma, no hay separación, no hay dualidad. Sin embargo, por un movimiento propio de la conciencia brota el sentimiento Yo soy y aparece la dualidad. En otras palabras, con el Yo soy la Conciencia pura (*Cit*) toma consciencia y conocimiento de sí, surgiendo la conciencia manifestada que es conciencia en sí. En palabras de Mónica Cavallé:

[...] esta Conciencia pura no es consciente de sí, movida [...] como un impulso o afán de auto-conocimiento, concibe algo así como una versión objetiva de lo que Ella es como pura subjetividad. Mediante la confrontación con este objeto, *Cit* puede conocerse y puede tomar conciencia de sí, puede exclamar: <<Yo soy>> (*Aham asmī*).²⁰⁰

Para explicar este suceso Maharaj acude a la analogía del océano y las olas, pues al igual que es parte de la naturaleza del océano que surjan olas, también es

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 561-562

¹⁹⁹ Se utiliza la palabra consciencia para señalar el conocimiento de lo que se hace.

²⁰⁰ CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad, Op. Cit.*, p. 399

parte de la naturaleza de la Conciencia pura (*Cit*) que surja la conciencia manifestada. De esta manera el filósofo de Bombay declara que tratar de dar explicación racional a cerca de las causas por las cuales sucede este movimiento propio de la conciencia es inútil, pues no es nada que pueda ser explicado racionalmente, más bien sólo puede ser comprendido por propia experiencia.

No diga: <<todos son conscientes>>. Diga: <<hay conciencia>> en la que todo aparece y desaparece. Nuestras mentes son simples olas en el océano de la conciencia. Como olas, van y vienen. Como océano, son infinitas y eternas. Conózcase a sí mismo como el océano del ser, como la matriz de toda existencia. Por supuesto, todo esto son metáforas pues la realidad está más allá de cualquier descripción verbal. Sólo puede conocerla, siendo la realidad.²⁰¹

La invitación que hace Nisargadatta es a vivenciar la afirmación Todo es Conciencia, una afirmación que no supone un conocimiento utilitarista y pragmático, sino un conocimiento vivencial, que sólo puede ser conocido si es experimentado, siguiendo la analogía siendo parte del océano en el que las olas aparecen y desaparece, en donde la Conciencia inmanifestada es fuente y sentido de la conciencia manifestada.

Resumiendo, la afirmación más importante para comprender la enseñanza de Nisargadatta es Todo es Conciencia, pues a la luz de esta afirmación se vislumbrarán las consecuencias éticas en el problema de la liberación y el sufrimiento del Yo universal. En el presente apartado se ha abordado esta afirmación a partir del análisis de la conciencia, en donde se han distinguido dos maneras de comprender la conciencia, por un lado, la Conciencia pura como principio inmanifestado y la conciencia en sí como conciencia manifestada, ambas representan una sola conciencia, pero a dos niveles distintos. El siguiente apartado se analizará la conciencia manifestada a partir del Yo soy.

2.2.2 Yo soy o la autoevidencia

El <<yo soy>> en movimiento crea el mundo. El <<yo soy>> en paz, se convierte en lo Absoluto.

²⁰¹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 305

Anteriormente se ha realizado un análisis de la afirmación Todo es Conciencia. Según se ha visto esta afirmación no es una mera premisa lógica, pues ella implica el conocimiento de lo real, para Nisargadatta lo real no es una premisa lógica que pueda ser examinada desde una perspectiva meramente racional y conceptual. La realidad no es un objeto inerte del cual se tenga que tomar posesión, todo lo contrario la realidad, lo real nos implica y esto Maharaj lo explica con la afirmación Todo es Conciencia. Desde esta perspectiva el Yo universal es idéntico a la Conciencia pura (*Cit*), sin embargo, debido al extravío del yo sobre su identidad última, provocada por las autoidentificaciones, el Yo supraobjetivo se objetiva y pierde su estatuto universal al particularizarse.

La Conciencia pura quien es incondicionada, atemporal, no espacial, siempre presente, incognoscible e inmanifestada, juega (*līlā*)²⁰³ a manifestarse y surge la conciencia Yo soy, por eso Nisargadatta dice:” Todo es un juego en la consciencia.”
²⁰⁴ ²⁰⁵ Nisargadatta enseña que el Yo soy es el principio de toda manifestación, es la evidencia de que Todo es Conciencia. Con esta autoevidencia la Conciencia pura, Absoluto, da cuenta de sí y se muestra existente²⁰⁶, es decir, sale de su estado puro, porque es propio de su naturaleza surgir, y emana toda manifestación, nace el Yo soy, sin perder de vista que esta manifestación no deja de ser conciencia. En palabras de Nisargadatta, con las que da cuenta de su estado Absoluto del cual emerge todo:

En mi estado original, en el Absoluto, nunca tuve una personalidad, nunca fui un individuo ni hubo jamás manifestación de mí mismo. Yo estaba en ese estado y de repente, apareció esta individualidad, esta consciencia. Yo, Absoluto, no sabía que

²⁰² *Ibid.*, p.469

²⁰³ Sobre el término *līlā* ya se ha hecho referencia en el capítulo anterior, se ha señalado que *līlā* quiere decir juego y representa al juego en su sentido más puro, como aquel acto de recreación que no tiene ningún fin externo más que el mismo acto de jugar.

²⁰⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 200

²⁰⁵ Ramesh Balsekar realiza un análisis de la vida como *līlā*, en donde la Conciencia juega a manifestarse a través de la vida, por ello, según el discípulo de Maharaj la vida tiene que ser tomada como un juego, cfr, BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas de Sri Nisargadatta Maharaj, Op. Cit.*, pp. 240 y ss.

²⁰⁶ La palabra existencia y sus derivados se entiende como aquello que es dependiente o condicionado, en tanto que figura manifestación, y como se ha señalado la manifestación surge de lo inmanifestado. En caso contrario que la palabra existencia se entienda de otra forma será señalado.

existía, era eterno; pero, de repente, brotó una idea, apareció este “yo soy”. En el Absoluto, yo no sabía quién era, no sabía que no era. Pero este concepto fundamental se presentó de repente.²⁰⁷

El Yo soy es el principio básico con el cual la Conciencia pura se hace presente, es la propia autoevidencia de la cual emerge todo, el Yo soy es el principio fundamental desde el cual se puede señalar el estado supraobjetivo, absoluto de la Conciencia pura, pero al mismo tiempo representa la primer ilusión (*māyā*) con la que el universo entero se va a manifestar. Esta conciencia Yo soy es el primer sentimiento que se tiene en las mañanas, al despertar, permite que el mundo aparezca y desaparezca, es la semilla de la cual brota un árbol, el Yo soy es lo que permite que todo sea, o como diría Nisargadatta: “Yo soy, y porque yo soy, todo es.”²⁰⁸ Y en su ausencia todo desaparece, y en esta oscilación se trata de encontrar una explicación, con la que se gesta la siguiente pregunta:

V.: Entonces, ¿es la consciencia [Yo soy] lo único que crea las cosas y las destruye después?

M.: Sí, La manifestación se forma en la consciencia y después se disuelve también en la consciencia. Tu consciencia individual se levanta cuando te despiertas y se acuesta junto a ti cuando te duermes. [...] El conocimiento “yo soy” está ahí en este momento y en él se despliega el juego del mundo. Esta comprensión, este conocimiento “yo soy” ha aparecido por sí mismo, ha explotado y se ha convertido en este mundo dinámico, activo y hábil, con sus cinco elementos, sus tres gunas, etc.²⁰⁹

La respuesta enigmática con la que Maharaj contesta abre paso a mirar el mundo desde otra arista, pues en ella está la posibilidad de comprender, abordar y entender los problemas actuales desde una perspectiva distinta a la que propone Occidente a partir de la modernidad. La propuesta de Nisargadatta es desde la conciencia, una perspectiva distinta, sin que esto suponga juicios de valor como mejor o peor, sino mirar y abordar desde otros supuestos, para pensar de otra manera, cuando los problemas actuales parece que están reduciendo al hombre, al mundo, y al universo en su totalidad.

²⁰⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser, Op. Cit.*, p. 118

²⁰⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 198

²⁰⁹ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser, Op. Cit.*, p. 193. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de distinguir la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

Nisargadatta a lo largo de sus conversaciones señala que toda manifestación tiene como principio el Yo soy, debido a que el Yo soy es la primer manifestación de la que emerge todo lo demás. De ahí que Nisargadatta tome al Yo soy como corazón de toda su enseñanza, en tenor de ser la conciencia manifestada a partir de la cual inicia el proceso de conocimiento.

Como dice Nisargadatta, el universo entero es una aparición en la conciencia, no hay experiencia sin conciencia, como tampoco hay mundo sin conciencia, pues la Conciencia pura es todo y por lo tanto las manifestaciones son su objetivación, su reflejo. El Yo soy representa la objetivación de la Conciencia supraobjetiva, con la cual el mundo se hace presente.

La conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva], ocupa el lugar de la conciencia [conciencia objetiva], en la conciencia [conciencia objetiva] está el <<yo>> que es consciente, mientras que la conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva] es indivisa; la conciencia [Yo soy] es consciente de sí misma. El <<yo soy>> es un pensamiento, mientras que la conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva] no es un pensamiento; en la conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva] no existe un <<yo soy consciente>>. La conciencia [conciencia objetiva] es un atributo, mientras que la conciencia [Conciencia supraobjetiva] no lo es: uno puede ser consciente de ser consciente [conciencia objetiva], pero no consciente de la conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva]. Dios es la totalidad de la conciencia [conciencia objetiva], pero la conciencia en-sí [Conciencia supraobjetiva] está más allá de todo, más allá del ser y del no-ser.²¹⁰

En el juego propio de la Conciencia, ella juega a limitarse, individualizarse, se determina a sí misma y comienza la creación. Cuando la Conciencia exclama Yo soy necesita de un vehículo para manifestarse, pues es propio de la conciencia tener un instrumento por medio del cual pueda autoevidenciarse, ese vehículo ha de ser el cuerpo físico, en palabras de Nisargadatta: “En el estado en que no existe cuerpo, el conocimiento “yo soy” tampoco existe.”²¹¹

²¹⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 359. Los corchetes son mío, se utilizan con el fin de distinguir la terminología que se está utilizando a lo largo del texto.

²¹¹ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser, Op. Cit.*, p. 182

Para la tradición del *Vedānta advaita* el cuerpo físico está formado por los cinco elementos (tierra, agua, fuego, aire y éter)²¹², el *prāna*²¹³ y los *gunas* ²¹⁴. Según esta tradición, el cuerpo físico es una aparición en la conciencia, pues al igual que el mundo, sólo pueden tener lugar como apariencias de la conciencia manifestada, es decir, son expresión de la conciencia, pues nada es sin ella. De ahí que, con la manifestación del cuerpo físico comiencen las andanzas con las cuales la conciencia se expresará.

Dicho de otra forma, Nisargadatta enseña que lo que somos en esencia no es lo que parecemos, es decir, no somos el cuerpo físico con su estructura psicofísica, pues éste sólo es una construcción mental a través de la cual la conciencia se manifiesta. Somos Conciencia, no consciencia corporal, como señala a continuación Nisargadatta:

Usted está tan acostumbrado a verse a sí mismo como cuerpos que tienen conciencia, que sencillamente no puede imaginar a la conciencia teniendo cuerpos. Cuando comprenda que la existencia corporal es sólo un estado de la mente, un movimiento en la conciencia, cuando se den cuenta de que el océano de la conciencia es infinito y eterno, y cuando en contacto con la conciencia, ustedes sólo sean sólo los testigos, entonces serán capaces de ir más allá de la conciencia para siempre.²¹⁵

A partir de este sentimiento Yo soy la conciencia proyecta un sitio en el cual expresarse, primero en el cuerpo físico y segundo en el mundo. Dicho de otra

²¹² Según la tradición del *Vedānta advaita* el cuerpo físico es producto de la mezcla de los cinco elementos tierra, agua, fuego, aire y éter en conjunción con el *prāna*. Según esta tradición los cinco elementos surgen en cuanto la conciencia se manifiesta. Cfr. PLÁ, Roberto (traductor), *Viveka-Suda-Mani*, Málaga, Sirio, 2013.

²¹³ Para las tradiciones de la India *prāna* es el aliento vital, en este caso *prāna* posibilita que el cuerpo físico se anime, según Nisargadatta sin el *prāna* el cuerpo deja de existir, pues no hay quien lo anime, pues el aliento vital. En el libro *Meditaciones*, Nisargadatta hace mucho énfasis en la función del *prāna*, cfr. NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones*, Barcelona, Kairós, 2016

²¹⁴ Los *gunas* para la tradición hindú es uno de los aspectos centrales dentro de casi todos los *darśana* de la India, los *gunas* son “modos de ser” propios de los cuerpos físicos con los cuales surge la manifestación, según el hinduismo hay tres *gunas*: *sattva*, *rajas* y *tamas*. *Sattva* es la parte más sutil pues representa inteligencia y luminosidad, *rajas* es la energía, las actividades mentales, la violencia y *tamas* es la parte burda, significa inercia estática, oscuridad. Estos *gunas* están presentes en toda manifestación corporal, pero siempre predominará uno sobre los otros, según cada cuerpo; de ahí que muchas veces el carácter de cada persona es distinto según el *guna* que predomine. Para un estudio de los *gunas* cfr. ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010, pp. 316 y ss. También, Mircea Eliade en su libro *Patañjali y el yoga* realiza un análisis sobre los *gunas*, primero de manera general y posteriormente los enfoca a la escuela del *Sāṅkhya*, cfr. MIRCEA, Eliade, *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, Paidós Orientalia, 1978, pp. 23 y ss.

²¹⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p.439

manera, la conciencia Yo soy contiene la totalidad de la creación, pues sin ese sentimiento Yo soy, la Conciencia seguiría en su estado puro sin saber de sí misma, es decir, del estado supraobjetivo se crea la objetivación, en tenor que necesita objetivarse y limitarse para que surja la manifestación. Sin el sentimiento Yo soy no podrá haber creación.

Comprenda que todo sucede en la conciencia y que usted es la raíz, la fuente y el cimiento de la conciencia. El mundo no es sino una sucesión de experiencias y usted es lo que las hace conscientes, aunque pese a ello, permanezca más allá de toda experiencia. Es como el calor, la llama y la madera que se quema. El calor mantiene la llama, la llama consume la madera. Sin el calor no habría llama ni combustible. Del mismo modo, sin conciencia en-sí no habría conciencia, ni vida, la cual transforma a la materia en vehículo de la conciencia.²¹⁶

Según Ramesh Balsekar, Nisargadatta solía explicar este momento a través de lo que los científicos llaman Big Bang, pues el Yo soy vendría a equivaler a ese momento en donde la Conciencia hace una especie de explosión de ella misma y surge la creación, que al igual que la explicación científica más reciente no se puede dar una dilucidación determinada debido a que este momento sobrepasa cualquier argumentación racional²¹⁷. Cuando nace el Yo soy nace el universo entero, el mundo no pudo haber existido con antelación al Yo soy, como dice a continuación Maharaj:

Yo sé que <<yo soy>> y, por tanto, sé que el mundo existe. Ambos ocurren de manera espontánea. Al mismo tiempo que yo nací, el mundo llegó a existir. Nuestra verdadera naturaleza es el Yo. Se aparece ante mí como <<yo soy>> y el mundo lo sigue. Esto lo comprenderás cuando sepas con toda certeza que el cuerpo no es tu verdadera naturaleza. Los seres extraordinarios, uno en un millón, dicen: <<el mundo es porque yo soy>>. El resto dicen que el mundo existía con antelación y yo llegué a ese mundo. Pero yo soy el mundo y el mundo soy yo. Esta información pertenece a la conciencia manifestada.²¹⁸

La conciencia Yo soy es la encargada de toda la creación y ella misma es la que la experimentará, por eso Nisargadatta afirma que sin conciencia no hay experiencia, y por tanto no hay mundo que se experimente, es decir, no hay experiencia sin experimentador. Todo es una aparición en la conciencia, afirmación que cobra sentido señalando que no puede haber experiencia sin experimentador,

²¹⁶ *Ibid.*, p. 538

²¹⁷ Cfr., BALSEKAR, Ramesh, *Habla la Conciencia*, Barcelona, Kairós, 2004, p. 40

²¹⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones, Op. Cit.*, pp. 200-201

en tanto que el experimentador es la conciencia Yo soy y la experiencia es todo de lo que la conciencia puede dar cuenta. Puedes dudar de la experiencia, pero nunca del experimentador dice Maharaj, sin experimentador no habría experiencia.

Evidentemente, todo lo que se experimenta es una experiencia. Y en toda experiencia surge el experimentador. [...] En realidad cada experiencia tiene su propio experimentador y el sentido de identidad se debe al factor común que está en la raíz de toda relación experimentador-experiencia. [...] Al igual que cada flor tiene su propio color, pero todos los colores son originados por la misma luz, en la conciencia no-dividida en indivisible en sí misma, aparecen muchos experimentadores, cada uno separado de la memoria, aunque idénticos en esencia. Esta esencia es la raíz, el fundamento, la <<posibilidad>> atemporal e inespacial de toda experiencia.²¹⁹

Cuando Nisargadatta afirma que no hay experiencia sin conciencia o lo que es lo mismo no hay experiencia sin experimentador, señala que el experimentador es la conciencia manifestada, la conciencia en sí sin la cual no puede haber experiencia, en tanto que los contenidos de experiencia pueden ser cuestionados, pero no la realidad del experimentador, quien constituye su propia prueba.

P: La experiencia puede ser errónea y engañosa.

M: Totalmente, pero no el hecho de la experiencia. Sea cual sea la experiencia, verdadera o falsa, el hecho de que la experiencia ocurre no puede ser negado. Ella es su prueba. Obsérvese a sí mismo atentamente y verá que cualquiera que sea el contenido de la conciencia, el hecho de atestiguarlo no depende del contenido.²²⁰

Nisargadatta enseña que no puede haber experiencia sin conciencia, porque la conciencia Yo soy es la que crea el mundo de hechos y fenómenos, en tanto que es la primer manifestación a través de la cual la Conciencia pura deviene de su estado inmanifestado y toma consciencia de sí misma.

Otro de los puntos que Nisargadatta suele remarcar a lo largo de su enseñanza es que el mundo aparece y desaparece en la conciencia, en función de que del sentimiento Yo soy emana la creación, si el sentimiento Yo soy no está presente el mundo no puede aparecer, Nisargadatta es muy tajante en este punto de su enseñanza, pues toda existencia es objetivación de la Conciencia y en tanto que el Yo soy es la primer objetivación, el mundo viene a ser expresión de esta

²¹⁹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 19

²²⁰ *Ibid.*, p. 577

conciencia manifestada, sin el Yo soy no puede haber ninguna otra manifestación, pues éste es el único que posibilita que otros objetos aparezcan en la conciencia, por lo tanto, en su ausencia el mundo desaparece. Dicho de otra manera, para Nisargadatta el mundo no es, no tiene existencia propia en tenor de que el Yo soy posibilita que aparezca, si el Yo soy no está presente no hay mundo.

[...] todo el universo existe sólo en la conciencia, mientras que yo estoy situado en lo absoluto. En el ser puro surge la conciencia, y en la conciencia el mundo aparece y desaparece. Todo lo que es, yo soy; todo lo que es, es mío. Antes de todos los comienzos y después de todos los finales: yo soy. Todo tiene su ser en mí, en el <<yo soy>> que resplandece en todo ser viviente. Incluso el no-ser es impensable sin mí. Suceda lo que suceda, yo tengo que estar allí para ser testigo de ello.²²¹

Hasta aquí es preciso matizar que el punto de partida en donde se da cabida la aparición del Yo soy es a través del cuerpo físico, es decir, el cuerpo físico es necesario para que el Yo soy se pueda manifestar, y es precisamente desde esta estructura psicofísica, que constituye al ser humano, el lugar en donde se forma este análisis sobre el Yo soy.

Este hincapié en el aparato psicofísico es esencial, debido a que representa el punto de enunciación desde el cual se está dando la explicación sobre la conciencia, lo que lleva a dos cosas importantes. En primer lugar, Nisargadatta nunca desecha ni desprecia el cuerpo-mente, pues desde su lógica esta estructura psicofísica sólo es una manifestación de la conciencia y como tal es una expresión, el problema surge con la identificación con dicha estructura; en segundo lugar la estructura cuerpo-mente es el sitio desde donde se puede dar la enunciación del gran juego de la Conciencia, pues representa el vehículo con el cual la misma conciencia está emergiendo, por lo tanto es el lugar desde donde se puede expresar la conciencia, por eso en muchas de las conversaciones que lleva acabo Nisargadatta con sus interlocutores dice que él habla a la conciencia desde la conciencia, de ahí su insistencia en que las preguntas que le realizan tienen que ser desde la desidentificación con el cuerpo-mente²²².

²²¹ *Ibíd.*, p. 39

²²² BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado*, Op. Cit., p. 244

La explicación que hace René Guénon en su libro *Los estados múltiples del ser* es sumamente aclaratoria en este punto. Según el filósofo francés cuando se realiza un análisis entre dos o más estados, en donde se disponga a realizar una jerarquización, la comparación siempre se llevará a cabo a partir del estado desde donde se esté llevando la enunciación, en este caso desde el ser humano con su estructura psicofísica²²³.

El estado humano es el idóneo para realizar el análisis, pues es el único que resulta aprehensible y comprensible, al ser el estado del que se está siendo parte. En otras palabras, es desde la estructura psicofísica, que emerge con el cuerpo físico a partir del sentimiento Yo soy, donde el estado humano se muestra apto para realizar el análisis de la conciencia. El estado humano, con su aparato psicofísico, al ser un estado relativo y limitado, llevará a explicar todo desde una perspectiva meramente relativa y limitada para ser traducida a este estado individual. De ahí que cuando se habla de Conciencia pura como estado inmanifestado, ilimitado, eterno, etc., no se está haciendo otra cosa más que relativizar lo que la mente y razón humana no pueden comprender. Por eso, Nisargadatta señala que la Conciencia pura es el estado del cual nada puede decirse o pensarse, en sentido estricto tampoco es un estado entre otros, está más allá de cualquier estado, por eso al pronunciar lo innombrable, en este caso la Conciencia pura, se está haciendo una limitación en lo que es no-limitado.

Retomando el punto inicial con el cual se inició esta matización, cuando Nisargadatta afirma que el mundo aparece y desaparece en la conciencia lo hace teniendo como punto de referencia el cuerpo físico, que es el punto de enunciación desde el cual la conciencia Yo soy se manifiesta. La estructura psicofísica se desenvuelve en lo que el *Vedānta advaita* llama estados de conciencia. Los estados de conciencia son niveles en lo que la Conciencia no-dual se muestra dividida, para el *Vedānta advaita* hay cuatro estados de conciencia, cabe aclarar que esta segmentación sólo es aparente, en tanto que la Conciencia es sin división, pero se

²²³ Cfr. GUENÓN, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987, p.8

muestra en niveles debido a que se presentan a partir de la estructura psicofísica por ser el punto de partida desde el que se realiza el análisis. En otras palabras, los niveles de conciencia son formas relativas en las que se desenvuelve la Conciencia no-dual, por lo tanto, no son divisiones absolutas, sólo son válidas mientras existe la estructura cuerpo-mente²²⁴.

Estos cuatro estados son los siguientes: el estado de vigilia (*visva*), el estado de sueño con ensueños (*taijasa*), el estado de sueño profundo (*susupti*) y el estado de Conciencia absoluta denominado *Tuñya*. Estos estados de conciencia son analizados desde la perspectiva individual que supone el aparato psicofísico, esto por las razones antes expuestas. De esta manera el estado de vigilia (*visva*) representa el estado en el que el cuerpo-mente se vive y se experimenta así mismo, este estado representa a la estructura psicofísica despierta, en donde experimenta objetos externos. El estado de sueño con ensueños (*taijasa*) es cuando el cuerpo-mente duerme y conoce objetos internos, en donde recrea un mundo mientras sueña, pues al igual que en el estado de vigilia se proyectan múltiples objetos con los cuales se crea la realidad empírica, en el estado de sueño con ensueños se crea una realidad onírica, la diferencia radica en que en el primer estado se proyectan objetos externos y en el segundo objetos internos. Cabe resaltar que para el *Vedānta advaita* estos son estados de conciencia duales, en donde hay división entre sujeto-objeto, y según la lógica de esta tradición este es el motivo por el cual se ve la realidad de manera distorsionada, en tanto que representa la división entre sujeto conocedor, conocimiento y objeto conocido. El tercer estado es el de sueño profundo (*susupti*), en este estado no está presente el mundo, ni ningún objeto, ya sea externo, como en el estado de vigilia, o interno, como en el estado de sueño con ensueños, esto quiere decir que, a diferencia de los otros dos, en este estado no hay dualidad, es un estado no-dual porque la división sujeto-objeto no está

²²⁴ Para un análisis más detallado sobre los estados de conciencia ver MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad*, Madrid, Trotta, 1998 y SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita*. Una introducción, Barcelona, Kairós, 2013

presente, debido a que hay ausencia de la actividad mental y el cuerpo se encuentra en reposo, sin actividad física. Es importante remarcar que para la tradición del *Vedānta advaita* el estado de sueño profundo no es un estado inconsciente, pues si bien no hay intelecto que conozca objetos, esto no quiere decir que la conciencia desaparezca.

La inconsciencia no existe, puesto que no se puede experimentar. Suponemos la inconsciencia cuando hay un lapso de tiempo en la memoria o en la comunicación. Si yo dejo de reaccionar usted diría que estoy inconsciente. En realidad tal vez sea agudamente consciente, sólo que incapaz de comunicar o recordar.²²⁵

Según Nisargadatta la conciencia siempre está presente, por eso Todo es Conciencia, por lo tanto no puede desaparecer en alguno de los estados relativos en los cuales se divide en el mundo de hechos y fenómenos. Sin embargo, es el estado de sueño profundo el que muestra la presencia de la Conciencia no-dual, pues el *susupti* no es el estado definitivo.

Turīya es el cuarto estado de conciencia, en sentido estricto no es un estado de conciencia entre los otros tres, es la Conciencia absoluta, la no-dualidad. En otras palabras, *Turīya* es la Conciencia pura, y para el advaita lo Real es Conciencia absoluta (*Cit*). En este cuarto estado están incluidos los otros tres, sin que *Turīya* se confunda con ellos, es decir, los incluye, pero no se reduce a ellos, más bien los trasciende y aquí la palabra trascender no quiere decir negarlos, sino integrarlos e ir más allá.

No obstante, para Nisargadatta este último estado de conciencia no es el definitivo, para el filósofo advaita *Turīya* es otra connotación conceptual, que tiene que ser trascendida, ir más allá enseña Nisargadatta, noción que será estudiada más adelante.

²²⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 360 Consuelo Martín en su libro *Conciencia y realidad* hace un análisis en el que explica por qué el *Vedānta advaita* no habla de inconsciencia. Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad*, Op. Cit., p. 55

Resumiendo, el sentido del Yo soy resulta de la Conciencia pura, cuando ésta se vuelve consiente de sí misma, por lo tanto, el Yo soy viene a significar la objetivación de la Conciencia pura, con la cual surge el cuerpo-mente, el mundo y el universo entero. Todo ellos un juego (*līlā*) de la Conciencia, por el cual se expresará y se manifestará. La Conciencia inicia el juego (*līlā*), primero se limita e individualiza, surge el Yo soy, pero este Yo soy necesita un objeto para manifestarse, surge el cuerpo-mente, y este aparato psicofísico a su vez necesita un lugar en el que se pueda desenvolver, en el cual pueda actuar, y surge la creación del mundo y todo el universo. En este punto Nisargadatta enseña que el principio con el cual la Conciencia pura se hace autoevidente es como la semilla de la cual brotará el árbol. Dicho de otro modo, el Yo soy es la mota de la cual surgirá toda manifestación, si el Yo soy no está presente no puede haber nada. Toda manifestación es una aparición en la conciencia. Desde este punto Nisargadatta afirma que el mundo *no es*, no tiene una existencia propia, en tenor que sólo aparece y desaparece si el Yo soy está presente o ausente, de ahí que Nisargadatta diga que no hay experiencia sin conciencia; y en tanto que el Yo soy se vive a partir del aparato cuerpo-mente sólo puede hablar y conocer desde su estructura psicofísica, en la que se vivencia a partir de tres estados de conciencia, vigilia (*visva*), sueño con ensueños (*taijasa*) y sueño profundos (*susupti*), estos tres estados son el escenario en el que la Conciencia actuará y hará emerger cualquier tipo de manifestación. Pero estos estados son relativos, la estructura cuerpo-mente en la cual se manifiesta el Yo soy es relativa, limitada y por tanto todo lo que quiera conocer será arrastrado a esta su estado relativo y limitado, por eso no se puede hablar la Conciencia absoluta y cuando se intenta hacer sólo se genera una reducción de lo no-limitado, por eso es un juego, la Conciencia misma juega a limitarse y manifestarse.

Hasta aquí es preciso matizar que cuando Maharaj señala que la Conciencia pura se manifiesta a través de la conciencia Yo soy está señalando que el problema del sufrimiento y la liberación del yo no surge a partir de la manifestación, pues por sí misma la manifestación es un movimiento propio de la conciencia, el problema radica en la *identificación*, a través de la manifestación, con el cuerpo-mente y el

mundo. Dicho de otra forma, cuando la conciencia en lugar de exclamar Yo soy, dice *yo soy esto, yo soy el otro*, nociones que se estudiarán a continuación.

2.2.3 Discernimiento, Viveka

Entregue su corazón y su mente a incubar el <<yo soy>>. Qué es, cómo es, cuál es su origen, su vida, su significado. Es muy parecido a cavar un pozo. Usted rechazará todo lo que no es agua hasta que llegue al manantial que da la vida.

Nisargadatta²²⁶

Como se ha señalado en el apartado precedente la conciencia Yo soy resulta de la autoevidencia de la Conciencia, es decir, es la manifestación de la Conciencia no manifestada. Nisargadatta en este punto de su enseñanza señala que el problema no es la manifestación de la conciencia, pues ésta es propia de su naturaleza; el problema surge con la identificación del Yo soy con lo particular, haciendo brotar el sentimiento de *yo soy este cuerpo-mente, yo soy esto, yo soy aquello*, añadiendo falsas ideas con las cuales se desencadenará una lucha de deseos y sufrimientos con los cuales el yo se verá envuelto, por afirmar la pseudoidentidad que se ha formado. De ahí que Nisargadatta enfatice que quien esté en la búsqueda de su verdadera naturaleza debe mantenerse en el sentido Yo soy, para trascender las falsas ideas que se le han sobrepuesto (*adhyāsa*); este paso se da a partir del discernimiento (*Viveka*), noción que será estudiada a continuación.

Cuando la conciencia manifestada, bajo el sentimiento Yo soy, se identifica con lo particular, principalmente con el cuerpo-mente, las ideas falsas se toman por verdaderas. En otras palabras, decir yo soy el cuerpo, yo soy mis ideas y pensamientos son ideas erróneas que surgen de la identificación con lo objetivo, estas falsas ideas, con las cuales el yo se vivenciará a sí mismo y al mundo, se tomarán como la única real y verdadera.

P: ¿Es el sentido <<yo soy>> real o irreal?

²²⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 548

M: Las dos cosas. Es irreal cuando decimos: <<Yo soy esto, yo soy aquello>>. Es real cuando queremos decir: <<Yo no soy esto, ni aquello>>.²²⁷

En Occidente los sistemas filosóficos²²⁸ se han construido a partir del supuesto de que el yo cuerpo-mente, junto con el resto del mundo, es lo real, dotando de verdad lo que para el *Vedānta advaita* es una ilusión (*māyā*), en tanto que es producto de la objetivación de lo supraobjetivo. Al igual que como se ha señalado en el apartado anterior, el cuerpo físico y el resto del universo conforman la gran ilusión (*māyā*), al no tener existencia propia, en tenor que su existencia depende de la manifestación de la Conciencia pura. En el siguiente extracto uno de los interlocutores de Maharaj hace referencia a esta imposibilidad de la mentalidad occidental por comprender su enseñanza:

P: Escuchándolo me doy cuenta de que es inútil hacerle preguntas. Cualesquiera que sean, invariablemente usted les da vuelta y me lleva al hecho básico de que yo estoy viviendo en una ilusión creada por mí mismo y que la realidad no puede expresarse con palabras. Las palabras simplemente aumentan la confusión y lo único inteligente es la búsqueda silenciosa en el interior de uno mismo.

M: Después de todo, la mente es la que crea las ilusiones y es la mente la que se libera de ellas. Las palabras pueden aumentar la ilusión, y también pueden ayudar a disiparla. No hay nada malo en repetir la misma verdad una vez y otra hasta que se convierta en realidad. El trabajo de la madre no acaba con el nacimiento del niño; lo alimenta cada día, año tras año, hasta que él ya no la necesita. La gente necesita oír palabras hasta que los hechos les hablen más alto que las palabras.²²⁹

De esta forma para la mentalidad occidental es casi imposible pensar que el *yo soy esto, yo soy aquello* son atributos falsos e ilusorios que tengan que ser eliminados. Según la enseñanza de Nisargadatta el Yo universal es sin atributos, intemporal, aespacial, ilimitado, de tal manera que cuando expone a los interlocutores occidentales la noción de un sin características definibles y cognoscibles, al modo occidental, les resulta casi imposible de comprender, pues el Yo que está en el corazón de la enseñanza de Nisargadatta no es un yo conocido, ni conceptualizable.

²²⁷ *Ibid.*, p. 524

²²⁸ Se hace referencia a los sistemas filosóficos de Occidente que han tratado de reducir al ser humano a su capacidad racional como en el caso de Descartes, o a su capacidad empírica como en el caso de Hume, relegando otras formas de conocimiento que exceden lo racional y empírico.

²²⁹ *Ibid.*, p.245

Tan apegados a la idea de que el yo es algo conceptualizable, definible y cognoscible, capaz de exclamar yo soy el cuerpo, yo soy mis logros, yo soy mis títulos y posesiones, que es impensable comprender que el verdadero Yo universal es idéntico a la Conciencia pura. La naturaleza de cada uno de nosotros, según Maharaj, es la Conciencia absoluta (*Cit*), ésa es nuestra verdadera identidad que sólo puede ser develada a la luz del discernimiento (*Viveka*).

La Verdad sólo puede ser expresada mediante la negación de lo falso, en la acción. Para ello debe ver lo falso como falso (*viveka*) y rechazarlo (*vairagya*). Renunciar a lo falso libera y energiza. Nos abre el camino a la perfección.²³⁰

Para la tradición del *Vedānta advaita*, el discernimiento consiste en ver lo falso como falso, para que así se pueda conocer lo verdadero²³¹. Dicho de otra forma, sólo en el reconocimiento de lo falso puede alumbrar la verdad. Para Nisargadatta el discernimiento es la clave para romper con las falsas identificaciones que el yo se ha autoimpuesto durante su extravío. La clave se encuentra en mantenerse en el sentido Yo soy, sin que esto implique ninguna otra añadidura.

Así como el Yo soy es el principio de manifestación por medio del cual la Conciencia pura se hace autoevidente, también señala el paso para retornar al estado absoluto no-dual. Nisargadatta encuentra en el Yo soy el puente que permite la manifestación y el regreso a lo inmanifestado.

La puerta que lo mantiene encerrado también es la puerta que lo deja salir. El <<yo soy>> es la puerta. Permanezca ante ella hasta que se abra. De hecho, está abierta, sólo que usted no está delante de ella. Está esperando frente a puertas no existentes, pintadas en la pared, y que nunca se abrirán.²³²

El Yo soy representa el elemento principal por el cual se llevará a cabo el discernimiento, el mantenerse en el Yo soy permitirá ver lo falso como falso, en tanto que dejará ver que el yo superficial es falso, pues se forja a partir de *lo que cree ser* y no de su naturaleza verdadera. El Yo soy permite borrar las falsas añadiduras que

²³⁰ *Ibíd.*, p.423

²³¹ El *Viveka-Suda-Mani* es quizá el texto más bello y mejor sintetizado, en la tradición del *Vedānta advaita*, sobre el discernimiento. Cfr. PLÁ, Roberto (traductor), *Viveka-Suda-Mani*, Málaga, Sirio, 2013

²³² *Ibíd.*, p. 585

se han superpuesto (*adhyāsa*), ideas falsas que han provocado el sufrimiento y la esclavitud del yo, por haber extraviado su estado supaobjetivo no-dual, a cambio de la identificación de lo objetivo.

En síntesis, el develamiento se hace presente cuando el yo descubre que *no es esto ni lo otro*, sino que simplemente *es*; por lo tanto, sólo puede exclamar Yo soy, y nunca *yo soy esto, yo soy lo otro*. El discernimiento sólo ocurre cuando el yo puede ver que no es nada que pueda ser definible, señalado o conceptualizado. Como dice Nisargadatta, hay que mantenerse en el sentido Yo soy para que se pueda alumbrar el conocimiento verdadero.

2.2.4 La Conciencia Testigo, Sāksī

Una vez que el Sí mismo se ha mantenido en el sentimiento Yo soy y ha logrado discernir entre las falsas añadiduras y su ser real se vislumbra el estado de atestiguación o Conciencia Testigo (*Sāksī*). Para Nisargadatta el Testigo es el umbral a través del cual se va más allá de la conciencia manifestada, lo que se estudiará a continuación.

Dentro de la enseñanza de Nisargadatta, la Conciencia Testigo es el punto en el cual el yo ha logrado de identificarse de lo particular y transitorio, para situarse en un estado de mera observación, sin ningún tipo de apego o afecto hacia el mundo de hechos y fenómenos. Dicho de otro modo, el Testigo representa a la conciencia, que, sin identificarse con el yo superficial, observa toda la manifestación sin participar en ella; a través de la *Sāksī* se puede dar cuenta de todo lo que parece y desaparece en la conciencia manifestada, sin que esto suponga que el Testigo sea el yo superficial, Nisargadatta hace la diferenciación de la siguiente manera:

El testigo que está enredado en lo que percibe, es la persona [yo superficial]; el testigo que permanece a distancia, inamovible e inafectado, es el puesto de observación de lo real, es el punto en que la conciencia [Conciencia pura], inherente a lo inmanifiesto, entra en contacto con lo manifestado. No puede haber universo sin el testigo, no puede haber testigo sin el universo.²³³

²³³ *Ibíd.*, pp. 468-469. Los corchetes son míos.

Según la tradición del *Vedānta advaita* el Testigo surge cuando el yo ha logrado mantenerse sereno ante la dicotomía entre deseos y sufrimiento, y permanece en el sentimiento Yo soy. Ahora bien, para Nisargadatta la Conciencia Testigo no puede confundirse con el Yo soy, previamente analizado; por un lado, la conciencia Yo soy es el principio por medio del cual la manifestación se hace presente, sin que esto suponga ningún tipo de identificación, por el otro la Conciencia Testigo es el estado de simple observación, cuando el Yo soy ha logrado un estado de quietud mental y de desprendimiento de las cosas transitorias y mundanas. Esto quiere decir que, aunque Nisargadatta haga somera entre el Yo soy y el testigo uno no puede ser sin el otro, en tanto que para que el Testigo aparezca es necesario que tenga que atestiguar, en este caso la creación que se da por medio de la manifestación a través del sentido Yo soy. En el siguiente extracto Maharaj detalla el problema:

P: ¿Es el << yo soy>> el testigo, o es algo separado?

M: El uno no puede ser sin el otro. Sin embargo, no son uno. Es como la flor y su color. Sin flor, no hay color; sin color, la flor pasaría inadvertida. Más allá está la luz que es la que al contacto con la flor, crea el color. Dése cuenta de que su verdadera naturaleza es sólo luz pura, y que el perceptor y lo percibido van y vienen juntos.²³⁴

En otras palabras, el Testigo es el estado en donde el discernimiento ha tenido cabida y se ha logrado la completa quietud mental, pues sólo hay observación sin que esto suponga algún tipo de involucramiento en ella; de esta manera el yo superficial y toda la manifestación se revelan ilusorios. La Conciencia Testigo da cuenta a través de la simple manifestación del gran juego (*līlā*) de la manifestación.

El testigo es meramente un punto en la conciencia en-sí. No tiene nombre ni forma. Es como el reflejo del sol en una gota de rocío. La gota de rocío tiene nombre y forma, pero el puntito de luz es originado por el sol. La claridad y la tersura de la gota es una condición necesaria pero no suficiente por sí misma. Del mismo modo, la claridad y el silencio de la mente no son necesarios para que el reflejo de la realidad aparezca en la mente, pero por sí mismos no bastan. La realidad debe estar tras ellos.²³⁵

El Testigo es, siguiendo a Nisargadatta, el vaivén en donde la manifestación sólo está presente, sin mayor vestigio que el de un espectáculo puesto en escena,

²³⁴ *Ibíd.*, p. 524

²³⁵ *Ibíd.*, p. 529

el Testigo sólo observa, pasivo, el gran espectáculo puesto ante sus ojos, su observación es tranquila sin ninguna pizca de involucramiento.

El testigo es un reflejo de lo real en toda su pureza. Depende de la condición de la mente. Donde predomina la claridad y el desapego, surge la conciencia-testigo. Es como decir que donde el agua está limpia y tranquila, aparece la imagen de la luna. O como la luz del día que aparece como un destello en el diamante.²³⁶

El Testigo sabe que toda la manifestación es un gran espectáculo que ocurre en la Conciencia, un juego creado por ella misma y para ella misma, y el papel del testigo dentro de esa gran puesta en escena es el simple observador del gran espectáculo, lo que significa que sin espectáculo no habría observador y por tanto no habría Testigo, sin manifestación no hay Testigo, de ahí que en líneas anteriores se dijera que el Testigo y el Yo soy no pueden ser el uno sin el otro.

En síntesis, el Testigo es el estado de observación sin que haya involucramiento en ella, Nisargadatta a lo largo de su enseñanza dice que se llega a la Conciencia Testigo hasta que se la logrado mantense en el sentimiento Yo soy, pues con el Testigo la manifestación se torna ilusoria, como el gran espectáculo que es. El Testigo evidencia que el yo no son sus impulsos, su cuerpo, sus sensaciones, emociones ni nada de lo que pueda ser consciente, pues todo aquello de lo que se puede dar cuenta son contenidos de conciencia, es decir, manifestación que tiene que ser trascendida. Para Nisargadatta el Testigo no es la obra ni el hacedor, dicho con una analogía ni es la pintura de un cuadro ni el pintor, no puede ser el artista que está haciendo la obra, como tampoco puede ser el cuadro, si fuera alguno de ellos habría un involucramiento, habría apego y dejaría de ser la presencia que atestigua todos los hechos.

Por último, para el filósofo de Bombay, tanto el Yo soy como la Conciencia Testigo tienen que ser trascendidos, hay que ir más allá de cualquier resquicio de manifestación y no manifestación, es decir, hay que ir más allá de cualquier resquicio de dualidad. Tanto el Yo soy como la Conciencia Testigo permiten eliminar el sentimiento de separación en el cual el yo se ve envuelto al mostrar que lo manifestado es ilusorio, ambos muestran la irrealidad de las dualidades, pero al

²³⁶ *Ibid.*, p. 248

mismo tiempo se encuentran envueltos en ellas, de ahí que tengan que ser trascendidos para ir más allá de la conciencia, como se estudiará a continuación.

2.2.5 Más allá de la conciencia

Siguiendo a Nisargadatta, el Testigo es la mera observación en la que ningún hecho o suceso afecta, pues no se involucra con ellos, permanece pasivo en simple atestiguación. El Testigo puede observar todo cuanto sucede en el mundo de hechos y fenómenos, observa la maraña en la que el yo superficial sufre y se alegra para revelarla ilusorio, el papel del Testigo es, como se ha analizado previamente, permanecer distante ante el espectáculo puesto ante sus ojos, sabe que la dialéctica de sufrimientos y dichas es irreal y se desvanecerá en el momento en que alumbre el conocimiento verdadero.

El presente apartado estudiará una de las afirmaciones más recurrentes dentro de las conversaciones de Nisargadatta, afirmación que señala el *ir más allá de la conciencia*. Como se ha estudiado con anterioridad, el núcleo de la enseñanza de Nisargadatta radica en el conocimiento de la verdadera naturaleza del Yo universal o Sí mismo, para alcanzar dicho conocimiento necesariamente se ha hecho un estudio de la conciencia, pues según el filósofo advaita Todo es Conciencia, es decir que el Yo universal forzosamente es Conciencia. De ahí que para realizar el estudio sobre la verdadera naturaleza del Yo universal se ha de partir de un análisis sobre lo que Nisargadatta entiende por conciencia, dentro del análisis realizado se han distinguido dos maneras de entender la conciencia, la primera de ellas como conciencia manifestada, quien es la que posibilita el mundo de hechos y fenómenos; y la segunda como Conciencia inmanifestada o Conciencia pura (*Cit*) quien como se ha visto es el Estado Absoluto no-dual.

Siendo así, cuando Maharaj suele afirmar que hay que ir más allá de la conciencia señala que hay que trascender la conciencia manifestada, para situarse en la Conciencia pura (*Cit*) único estado no-dual y verdadero, lo Real, en donde está lo Real, en palabras de Nisargadatta:

Lo Real está en verdad más allá; más allá, no en relación a la consciencia [manifestada], sino más allá de cualquier tipo de relación. La dificultad surge con la

palabra <<estado>>. Lo Real no es un estado de otra cosa, no es un estado de la mente o de la consciencia o de la psique, ni es algo que tenga un principio y un fin, ser y no-ser. Contiene todos los opuestos, pero no es parte del juego de los opuestos. No lo tome como el fin de una transición. Existe por sí mismo después que la consciencia [manifestada] como tal, deja de ser. Entonces las palabras <<yo soy un hombre>> o <<yo soy Dios>> no tienen sentido. Sólo en silencio y en la oscuridad puede verse y oírse.²³⁷

A través del correcto discernimiento (*viveka*) la mente puede permanecer tranquila y situarse en el sentido Yo soy. Sin embargo, para Nisargadatta el Yo soy no es el último paso, hay que trascender la consciencia Yo soy para ir más allá de la consciencia y así morar en el Estado Supremo no-dual. Cabe matizar que esta idea de ir más allá del Yo soy no se encuentra reflejada en el libro *Yo soy Eso*, sino que se encuentra en diálogos póstumos a dicha obra recopilada y editada por Maurice Frydman.

Cuando el velo de la ignorancia es disipado por el correcto discernimiento aparece la consciencia Yo soy, pero según Nisargadatta esto no es suficiente, el Yo soy tiene que ser trascendido. En la captura del sentido Yo soy y en su abandono se abre paso a la Realidad absoluta, en donde no surge ningún afán por encontrar oposición entre contrarios; dicho de otra forma, ir más allá de la consciencia es estar en el estado de carencia absoluta de dualidades, es la no-dualidad, en donde ser y conocer²³⁸ coinciden.

Para Nisargadatta, la identidad entre ser y conocer es entendida en tanto que el conocimiento no implica ninguna dualidad entre sujeto-objeto, el verdadero conocimiento implica una metanoia en el ser de cada uno. De ahí que para el filósofo advaita el verdadero y único conocimiento es el que permite la comprensión del Sí mismo, para alumbrar una transformación en la consciencia de quien conoce.

Ir más allá de la consciencia significa trascender toda apariencia para que lo Real se revele, es habitar en el Estado Supremo, en la Conciencia absoluta donde

²³⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 126. Los corchetes son míos.

²³⁸ Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Sé una luz. Investigaciones sobre ser y el conocer*, Madrid, Dilema, 2004, pp. 53 y ss. En palabras de Nisargadatta: " Cuando conoce lo que usted es, usted es también lo que conoce. No hay separación entre ser y conocer." NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 684

no hay añadiduras ni nudos que puedan entorpecer la visión directa de la Realidad, visión que es permanecer en la Verdad.

Según Nisargadatta, el ir más allá de la conciencia significa darse cuenta que la conciencia no es nada personal ni temporal, es decir que la Conciencia pura no es conciencia individual en tanto que no está constituida por los contenidos de conciencia (pensamientos, emociones, representaciones, ideas, etc.). La Conciencia pura está más allá de cualquier resquicio que señale individualidad y dualidad, es lo Real que está más allá de cualquier relación o de cualquier estado, por eso en apartados precedentes se señalaba que Nisargadatta no acepta el estado de *Turiya* como fuente de liberación final, pues para el filósofo advaita *Turiya* es un estado de puro testimonio y la invitación de Maharaj es trascender cualquier estado, en sus palabras: “El cuarto estado (turiya) es un estado de puro testimonio, de conciencia desapegada, sin pasión y sin palabras. Es como el espacio, que no resulta afectado por lo que contiene.”²³⁹

Ir más allá de la conciencia supone la trascendencia de la conciencia individual y con ella la eliminación del yo superficial, para acceder a la fuente de lo Real y habitar desde ahí. Cabe aclarar que este ir más allá de la conciencia implica la renuncia de la razón en este proceso. Dicho de otra manera, la razón junto con sus instrumentos lógico-conceptuales no puede acceder al conocimiento de lo Real, en tenor de que el conocimiento de lo Real, desde la perspectiva de Maharaj, no es conocimiento conceptual que suponga la dualidad sujeto-objeto; más bien trasciende dicha dualidad para situarse más allá y establecer la armonía entre ser y conocer. “Pero la realidad fundamental está más allá de la conciencia, más allá de los tres estados del devenir, del ser y del no-ser.”²⁴⁰

También:

P: No capto lo que usted dice sobre ir más allá de la consciencia. Entiendo las palabras, pero no puedo visualizar la experiencia. Después de todo, usted mismo ha dicho que toda experiencia reside en la consciencia.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 185

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 402

M: Tiene razón, no puede haber experiencia más allá de la consciencia [conciencia manifestada]. Sin embargo, está la experiencia de sólo ser. Hay un estado más allá de la consciencia que no es inconsciente. Algunos lo llaman superconsciencia o pura consciencia o consciencia suprema. Es pura consciencia-en-sí, libre de todo nexo entre sujeto y objeto.²⁴¹

Para Nisargadatta, ir más allá de la consciencia supone abandonar todo conocimiento racional y conceptual. Ken Wilbert en su libro *Los tres ojos del conocimiento* realiza un análisis sobre tres formas de conocer a los que denomina ojos; el ojo del cuerpo o de la carne, el ojo de la mente o de la razón y el ojo de la contemplación. Según Wilbert, estos tres ojos son intrínsecos a la condición del ser humano, es decir, que en el ser humano se encuentran estas tres facultades con las cuales el ser humano puede conocer. De tal manera que cada ojo corresponde a una determinada faceta o dominio del ser humano, así como su manera de conocer el mundo²⁴².

En primer lugar, el ojo de la carne está vinculado al mundo de la experiencia sensorial compartida, es decir, corresponde al espacio, tiempo y materia; este es el ojo empírico por el cual se obtiene la experiencia sensorial como conocer empíricamente y distinguir entre un árbol y una montaña, por señalar un ejemplo. En segundo momento está el ojo de la mente u ojo de la razón, con este segundo ojo, Wilbert señala que se pueden conocer ideas, imágenes, conceptos; este ojo incluye al ojo de la carne, pero al mismo tiempo trasciende el dominio sensorial y empírico. Explico: según la argumentación del psicólogo transpersonal el ojo de la mente llega a ser dependiente del ojo de la carne, en tanto que este último adquiere parte de la información que el ojo de la mente necesita, sin que esto suponga que todo su conocimiento dependa de la sensibilidad, ejemplo de ello es el conocimiento matemático, un conocimiento propio del ojo de la mente con exclusión del ojo de la carne, pues las matemáticas se basan en procesos mentales y abstractos que poco o nada tienen que ver con la sensibilidad. Siendo así, para Wilbert el ojo de la mente

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 419

²⁴² La siguiente explicación está basada en el texto de WILBERT, Ken, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1994, pp. 11 y ss.

es el encargado de acceder a un conocimiento suprasensorial a partir de razón con el cual se obtiene una serie de ideas y conceptos claramente definidos.

Por último, Wilbert señala que hay un tercer ojo que ha sido relegado y suprimido por los otros dos anteriores, el ojo de la contemplación quien pertenece al plano más elevado y sutil, pues trasciende el plano mental y sensorial para acceder a la contemplación de lo Real caracterizado por ser Verdad, Conciencia y Felicidad²⁴³. Este tercer ojo descansa en lo Real que es transracional, translógico y transensorial, a través de este ojo se podría comprender a qué se refiere Nisargadatta cuando señala que hay que ir más allá de la conciencia.

El psicólogo americano concluye enfatizando que un ojo superior no puede ser reducido a un ojo inferior ni ser explicado por él, esto quiere decir que el ojo de la contemplación no puede ser reducido ni explicado por el ojo de la razón ni por el ojo de la carne. Si bien cada ojo es válido y útil en su nivel y dominio no se puede tratar de captar algo superior por un medio inferior. Desafortunadamente como analiza Wilbert esto es lo que ha ocurrido en el Occidente moderno, quien ha reducido los tres ojos del conocimiento preponderantemente al ojo de la razón. Es a través del ojo de la razón con el que se ha tratado de explicar, casi exclusivamente, a la realidad, dando por supuesto que lo que la razón no puede entender no tiene valía y es rebajado a un ámbito inferior.

A partir de la explicación que brinda Wilbert se devela la imposibilidad de dar alguna explicación lógico-conceptual sobre lo que trasciende el dominio racional. De tal manera que cuando Nisargadatta apunta a ir más allá de la conciencia señala el abismo en donde lo Real no puede ser explicado.

Para Maharaj lo Real y verdadero es la Conciencia pura (*Cit*) y se encuentra más allá de lo bueno y lo malo, del ser y del no ser, de la vida y la muerte; lo Real no puede ser probado ni desaprobado, sólo puede ser experimentado, vivenciado en tanto que sólo se puede acceder a lo Real siendo él, lo que el *Vedānta advaita* denomina *mokṣa* o liberación, noción que será estudiada a continuación.

²⁴³ Cfr. WILBERT, Ken, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1994, p.17

2.2.6 La liberación, *mokṣa*

Dentro del corpus filosófico de Nisargadatta la liberación (*mokṣa*) juega el papel más importante. Sin la liberación (*mokṣa*) nada de la enseñanza de Maharaj tendría sentido, pues todas sus conversaciones giran en torno al encuentro de la identidad última entre el Yo universal y la Realidad absoluta, noción que será estudiada a continuación.

Para las escuelas filosóficas de la India (*darśana*) la liberación juega un papel primordial, debido a que ninguna de estas seis escuelas puede ser pensadas sin su función liberadora. Lo que significa que dentro de las filosofías de la India no puede haber conocimiento separado de la praxis, en tanto que el conocimiento no puede estar separado de una transformación profunda de aquel que está conociendo. Dicho de otra forma, para el pensamiento de la India se hace filosofía para *ser algo* y no para *pensar algo*²⁴⁴.

Nisargadatta aunque no es un filósofo advaita en sentido ortodoxo, pues su enseñanza no se basa en el corpus védico, no es ajeno a la búsqueda por la liberación; su enseñanza no destierra la unión intrínseca entre el conocimiento y la práctica, todo lo contrario, su enseñanza perdería todo su fundamento si sus charlas no giraran en torno al discernimiento que hace posible conocer la verdadera naturaleza del Yo universal²⁴⁵.

El conocimiento profundo de la identidad entre el Yo universal y la Realidad última es conocimiento que lleva implícita una práctica, en tanto que no puede haber conocimiento de lo Real sin un cambio profundo en el estado de conciencia de quien lo está llevando a cabo. Este cambio supone la *comprensión* de que la única realidad es no-dual, realidad que sólo puede ser vivenciada/experienciada, en tenor que no puede haber separación entre conocimiento y práctica. Para Nisargadatta esto implica que la liberación (*mokṣa*) sólo puede ser desde el Sí mismo, no se

²⁴⁴ Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 247 y ss.

²⁴⁵ Esta es la postura que retoma Ramesh Balsekar a lo largo de su libro *El buscador es lo buscado*. Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas de Sri Nisargadatta Maharaj*, Madrid, Gaia, 2005

puede pretender salvar al mundo si antes no hay una liberación del Yo universal, en sus palabras:

¿Por qué se preocupa del mundo antes de ocuparse de sí mismo? Usted quiere salvar al mundo, ¿no es así? ¿Puede salvar al mundo antes de salvarse a usted mismo? ¿Y qué significa salvarse? ¿Salvarse de qué? De la ilusión. La salvación [liberación] es ver las cosas como son. Realmente yo no me veo relacionado con nadie ni con nada. Ni siquiera con un ser, sea lo que sea. Permanezco por siempre indefinido. Estoy dentro y más allá, íntimo e inalcanzable.²⁴⁶

De esta manera, la liberación significa la renuncia de todo lo perecedero y transitorio para habitar más allá de las fronteras que marcan lo temporal. La liberación representa el Estado Supremo en donde las dualidades se disuelven, pues no hay separación de contrarios. En el *mokṣa* donde el yo superficial se ha revelado irreal e ilusorio, es el estado propio en el que la Conciencia pura (*Cit*) permanece absoluta e imperecedera, la no-manifestación más allá de cualquier atisbo de dualidad; dicho de manera más sencilla, *mokṣa* es el estado no-dual, en donde se vivencia lo Absoluto, y el yo superficial, aunado a la noción de sufrimiento, se revelan ilusorios. Para Maharaj, la liberación es la comprensión de que no existe un yo superficial, y sólo mediante esta comprensión se puede alumbrar el estado no-dual.

La realización [*mokṣa*] consiste en comprender el hecho de que usted no es una persona [yo superficial]. Por lo tanto no puede ser el deber de la persona cuyo destino es desaparecer. Ese destino es el deber de aquel que se imagina que es la persona. Averigüe quién es él y la persona imaginada se disolverá. La libertad [*mokṣa*] consiste en ser libre de algo. ¿De qué se va a liberar usted? Es evidente que debe liberarse de la persona que cree ser, puesto que la idea que tiene de sí mismo es la que esclaviza.²⁴⁷

Para Nisargadatta, la liberación es estar más allá de las limitaciones corporales, mentales, morales, religiosas, sociales, etc., que implican la identificación del Yo universal con lo particular. Todas estas identificaciones, como se ha señalado anteriormente, acarrearán la cadena de deseos y sufrimientos a partir de las cuales el ser humano cree tener su lugar en el cosmos.

²⁴⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 132. Los corchetes son míos.

²⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 583-584. Los corchetes son míos.

De esta forma, lo que enseña Nisargadatta es a dejar caer el velo de las falsas identificaciones con las que el yo superficial se ha formado y con las cuales erróneamente se ha dotado de realidad. Según la enseñanza de Maharaj, este velo sólo puede caer a partir de la comprensión de la verdadera naturaleza del Sí mismo, esta comprensión sólo será posible a partir del discernimiento, en donde se rompe con las falsas identificaciones y se deja ver lo falso como falso, para así poder alumbrar la Realidad suprema, en la cual las dualidades se revelan ilusorias y se trasciende la conciencia intencional, envuelta de deseos y sufrimientos, para fundirse en la Realidad que es todo, la experiencia de la no-dualidad; así lo explica el filósofo advaita.

La realidad no es ni subjetiva ni objetiva, ni materia ni mente, ni tiempo ni espacio. Estas divisiones necesitan a alguien a quien ocurrirle, un centro consciente separado. Pero la realidad es todo y nada, la totalidad y la exclusión, la plenitud y el vacío, totalmente coherente y absolutamente paradójica. No puede hablar de realidad, sólo puede perder su ser en ella. Cuando usted niega realidad o cualquier cosa, llega a un residuo final que no puede ser negado. [...] la realidad no sabe nada de estas contorsiones.²⁴⁸

Para Nisargadatta la liberación es ir más allá de la conciencia, es decir, habitar en la Conciencia pura inmanifestada en la que todo está en su estado original. De ahí que Maharaj insista a lo largo de sus diálogos que él está más allá de la conciencia, más allá de las limitaciones espacio-temporales, más allá de cualquier identificación. Dicho de otra forma, para el filósofo advaita la liberación es la toma de conciencia de que el yo superficial, junto con el mundo de hechos y fenómenos es ilusorios. Con esta toma de conciencia, según Nisargadatta, se alumbra el conocimiento de la única Realidad absoluta que sólo puede ser vivenciada.

No hay más que una Conciencia, la Conciencia pura (*Cit*) inmanifestada y este es el Estado Supremo por el cual sólo se puede tener conocimiento a partir de la vivencia propia o liberación en la cual se alcanza la identidad con el Absoluto, en donde el apego y el sufrimiento se revelan ilusorios, para conocer la verdad.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 290

Lo que le hace sufrir siempre es lo falso, los falsos deseos y los falsos miedos, los falsos valores y las falsas ideas, las falsas relaciones entre la gente. Abandone lo falso y se liberará del dolor; *la verdad hace feliz: la verdad libera.*²⁴⁹

En síntesis, para Nisargadatta el culmen de toda su enseñanza es la liberación (*mokṣa*), el Estado Supremo no-dual. Según el filósofo advaita, la liberación es el estado no-dual, el cual se alcanza a partir de la comprensión de que no existe un yo separado e independiente. Por lo tanto, la liberación no es un estado que pertenezca al yo superficial; al contrario, es el estado en donde el yo superficial se revela ilusorio y con él la cadena de deseos y sufrimientos, dejando alumbrar la no-dualidad quien es Conciencia pura (*Cit*).

²⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 345-346. La cursiva es mía.

Capítulo III Conocimiento de Sí mismo, una ética hacia la liberación

3.1 Propuesta ética desde el conocimiento de Sí mismo en Nisargadatta

En el capítulo precedente se han abordado los puntos sustanciales del pensamiento de Nisargadatta. Se ha visto cómo se constituye el problema del sufrimiento del Sí mismo a través del extravío sobre su verdadera. Una vez examinados los puntos clave dentro de la enseñanza de Nisargadatta en el presente capítulo se analizarán las consecuencias éticas del pensamiento de Maharaj, sin que esto implique pensar una ética desde los cánones occidentales. A lo largo del capítulo se estarán desvelando las bases a través de las cuales se puede pensar una ética distinta a los grandes sistemas occidentales.

La propuesta ética a plantear tiene que ver con el conocimiento del Sí mismo que ha venido sustentando la enseñanza de Nisargadatta. Se ha establecido en los capítulos anteriores que el pensamiento de Maharaj toma sentido a través de la liberación (*mokṣa*) que se alcanza a partir del conocimiento de Sí mismo y con él la identidad suprema con la Realidad absoluta. Por tanto, la ética a plantear a lo largo del capítulo es una ética no-dual que tiene sus bases en el conocimiento del verdadero Sí mismo o Yo universal, un conocimiento que como se ha tenido oportunidad de vislumbrar sobrepasa la racionalidad y la dualidad entre sujeto-objeto.

Este rasgo no-dual es el que separa la ética de Nisargadatta de las dos grandes vertientes éticas en Occidente, la ética aristotélica y la ética kantiana. Estas dos posturas éticas han marcado de manera sustancial el pensamiento occidental. Por un lado, la ética eudémica o ética de la felicidad aristotélica, la cual sustenta que la felicidad es el fin último del hombre²⁵⁰. Esta felicidad, según Aristóteles, es una actividad que se encuentra conforme a la virtud²⁵¹. Sin embargo, siguiendo la argumentación del estagirita en sus dos magnas obras —Ética Nicomáquea y Ética Eudemia—su ética está planteada a través de una base meramente dualista, pues si bien la felicidad se alcanza por medio de la virtud, a su vez la virtud se logra por

²⁵⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1097b, 1-21

²⁵¹ Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 1177a, 12

medio del término medio²⁵², que define de la siguiente manera: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.”²⁵³

A partir de la definición que da Aristóteles se puede observar que su ética está sustentada en una base dualista como lo son: vicio-virtud, placer-dolor, bien-mal, para Aristóteles estas son características contrarias y opuestas, de las cuales se tiene que encontrar el término medio que es un punto intermedio entre los extremos. Dicho de otra forma, la ética aristotélica no puede ser sin las dualidades, las dualidades con el estagirita son contrarios que se oponen y al ser opuestos deben encontrar un balance sin que la oposición se reconcilie.

Estas es la gran diferencia con la ética no-dual de Nisargadatta, mientras la ética aristotélica está basada en opuestos irreconciliables²⁵⁴, para Maharaj los opuestos no son dos extremos contrarios²⁵⁵, es decir, que las dualidades como dos oposiciones son ilusorias, pues el conocimiento del Sí mismo no supone a dos extremos contrarios de los cuales deba encontrarse el término medio, sino que es un conocimiento no-dual en donde todas las dualidades se han revelado ilusorias, y en donde los contrarios carecen de oposición.

Por otro lado, se observa la otra gran ética occidental, la ética del deber que se gesta con el filósofo alemán Immanuel Kant. La ética kantiana encuentra su razón de ser en el imperativo categórico establecido en la *Crítica de la razón práctica*²⁵⁶. Kant, quien es considerado uno de los más grandes pensadores dentro de la historia de la filosofía occidental, construye su pensamiento a partir de la elaboración de

²⁵² Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 1106b, 29-30

²⁵³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 1106a, 29-32

²⁵⁴ Aristóteles ejemplifica de la siguiente manera: “Pues bien, ante todo, porque expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos.” Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VII, 14, 1154a, 26-29

²⁵⁵ Como fue citado con anterioridad, Maharaj afirma: “Nada fue dividido y no hay nada que unir.” NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008, p. 207 y también: “Hay opuestos, pero no oposición.” *Ibid.*, p. 304

²⁵⁶ El imperativo categórico reza así: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal.” KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, F.C.E., 2008, p. 35

una gran crítica dividida en tres momentos, la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio*. Aunque el magno proyecto kantiano solo se puede entender en conjunto, es menester de este trabajo esbozar los rasgos más representativos de su ética, sin que esto implique llevar a discusión a lugares inhóspitos, pues la finalidad es distinguir los puntos fundamentales de las dos paradigmáticas éticas occidentales como puntos de referencia para distinguirlas de la propuesta ética a plantear con Nisargadatta.

Siendo así, la ética kantiana se basa en el cumplimiento de la ley moral²⁵⁷ a partir del deber²⁵⁸. Según el filósofo alemán la ley moral tiene su sustento en la razón, la cual permitirá guiar al hombre a cumplir ciertas normas que deben ser necesarias y universales. Esta ley tiene su fundamento en las acciones por las cuales se lleva a cabo una razón práctica.

Sin embargo, en esta práctica se vuelve a topar con las mismas dificultades que con la ética aristotélica, pues nuevamente se sitúa una ética dualista, en tanto que para Kant el objeto de la razón práctica es la dicotomía entre el bien y el mal²⁵⁹. Por deber se tiene que buscar el bien y aborrecer el mal. Dicho de otra manera, para Kant la ley moral se cimienta en el cumplimiento del deber que tiene como base alcanzar el bien a partir de premisas universales y necesarias propias de la razón, es decir, de una ley *a priori*²⁶⁰ que no se deja influenciar por sentimientos de placer y displacer, más bien se busca que lo bueno y lo malo se determine por la razón una vez establecida la ley moral. De tal manera que la ética del deber es una ética dualista al buscar el bien y rechazar el mal, además de estar sustentada en el ejercicio pleno de la razón, entendida esta última como aquella facultad del entendimiento, pero que se encuentra limitada al sujeto.

Siendo así, las dos grandes éticas occidentales distan de la ética del conocimiento del Sí mismo a plantear a partir del pensamiento de Nisargadatta, en

²⁵⁷ Para Kant la ley moral es un imperativo que ordena categóricamente la acción denominada deber. cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Op. Cit., p. 37

²⁵⁸ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Op. Cit., pp. 97-98

²⁵⁹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Op. Cit., p. 68

²⁶⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Op. Cit., p. 69

tenor de ser éticas dualistas que separan y oponen nociones como el bien y el mal, la felicidad y el dolor, la vida y la muerte, aunado a la separación tajante entre sujeto y objeto. Mientras que para el pensamiento de Nisargadatta está dualidad se revela ilusoria, en tanto que el conocimiento del Sí mismo trasciende la oposición entre estos dos elementos, pues el verdadero conocimiento, enseña Nisargadatta, es aquel que implica una transformación de quien conoce, es decir, el que carece de oposición entre sujeto y objeto, por implicar la vivencia y descubrimiento del Absoluto²⁶¹. Por tanto, esta ética no implica un *hacedor*, es decir, un sujeto o un yo que actúe, pero esto se explicara con detalle a lo largo del presente capítulo. Por ahora resta decir que esto último es el rasgo distintivo de la ética de Nisargadatta del resto de las éticas occidentales.

3.1.1 La superación del yo superficial

Como se ha señalado con antelación la propuesta ética a plantear tiene su raíz en el conocimiento del Sí mismo²⁶² tomando como base la enseñanza de Nisargadatta. Este Yo universal o Sí mismo, carente de atributos y definiciones, será el punto de referencia para establecer la superación del yo como conciencia individual y separada, y así sentar las bases que permitirán construir una ética desde un Yo inobjetivable, como se verá a continuación.

El núcleo central de la enseñanza de Nisargadatta radica en la liberación (*mokṣa*), en tanto, que ésta significa el abandono del yo como un ser individual, para así dejar el estado de esclavitud en el que el yo superficial se ve envuelto²⁶³. Pues en el momento en el que se produce el pensamiento del yo como un ser separado comienza la esclavitud, la cual es causante del dolor. Sin embargo, por paradójico que pareciera, este mismo estado de esclavitud será el impulso para iniciar la búsqueda por recobrar el estado original del cual proviene el Sí mismo. Una

²⁶¹ Se ha señalado en el capítulo II que el término Absoluto se utiliza para referirse a lo incondicionado y poco tiene que ver con la noción del absoluto en el Idealismo alemán.

²⁶² Se ha visto en el capítulo II que a lo largo del trabajo se utiliza de manera indistinta los términos Sí mismo y Yo universal, (ambos con mayúscula) para referirse a lo que la tradición del Vedānta advaita denomina como el único Yo que es idéntico a la Realidad absoluta.

²⁶³Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas de Sri Nisargadatta Maharaj*, Madrid, Gaia, 2005, p. 37

búsqueda que según Maharaj sólo puede finalizar una vez alcanzada la correcta comprensión del Yo universal, con la cual se elimina el sentimiento de separación y se puede morar en la plenitud de la Realidad, fuente originaria de la cual emerge todo.

Todas las conversaciones que llevé a cabo Nisargadatta tenían como objetivo alcanzar el conocimiento del Sí mismo a partir de la comprensión²⁶⁴ de Éste, una vez que se ha logrado la correcta comprensión del Yo universal, el estado de liberación (*mokṣa*) viene por añadidura. Únicamente en el estado de liberación (*mokṣa*) se puede hablar de la superación del yo superficial, pues es aquí donde se revelan ilusorias las dualidades, comenzando por la noción del yo como un ser individual y separado, en tanto que el Sí mismo ha recobrado la visión que lo hace ver las cosas tal cual son, es decir, sin dualidad.

La superación del yo superficial surge cuando se disuelve la identificación con el pensamiento como si fuera un yo²⁶⁵, es decir, en tanto que se revela la ilusoriedad del yo como resultado de una serie de añadiduras y objetivaciones. Dicho sucintamente, sólo en el estado no-dual se puede hablar de la ausencia de un yo individual, en tenor de que se alumbra el verdadero Yo universal que mora en identidad con la Conciencia pura (*Cit*).

Siguiendo a Nisargadatta, la Conciencia pura es la Realidad absoluta, y por tanto, la no-dualidad, sólo en el habitar de la Conciencia suprema el Yo universal se revela real, dejando caer todas las determinaciones que se había añadido en el estado de ignorancia (*avidyā*), aquí el Yo no está sujeto a atributos y particularidades.

En matiz de esto, se ubica la enseñanza de Nisargadatta, pues él habla desde la Conciencia suprema y la finalidad de sus conversaciones es morar en la Conciencia pura (*Cit*), en donde no hay resquicio alguno de individualidad.

²⁶⁴ Con la palabra comprensión se quiere dar a entender el estado en el que al Yo se da cuenta de su verdadera naturaleza, es decir, cuando se revela su identidad con la Realidad absoluta.

²⁶⁵ Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gita y la conducta auténtica*, Barcelona, J. J. Olañeta, 2010, p. 31

Al ser la Conciencia pura (*Cit*) el estado de no-dualidad, la invitación que hace Maharaj es habitar en la Conciencia suprema, en el no-lugar²⁶⁶ que está más allá de las manifestaciones. Siendo así, para Nisargadatta no hay cabida para un yo agente que realice ciertos actos, pues el verdadero Yo no es una individualidad que ejerza libre acción, a voluntad propia, para Maharaj no existe un *hacedor* dotado de realidad independiente, en tanto que el único Yo es Conciencia suprema, quien es la única que actúa.

Las acciones que se producen no son más que movimientos dentro de la consciencia. Todo llega por sí mismo y se producirá, cualquiera que sea vuestra actitud. En algunos casos, se le relacionará con el “yo”, se creará uno responsable o beneficiario de una acción; en otros, se permanecerá libre, impersonal, fuera de los acontecimientos.²⁶⁷

Para Nisargadatta la única que actúa es la Conciencia en el plano de la manifestación, por tanto, no hay un yo que actúe y que pueda estar sujeto a normas y reglas basadas en opuestos como el bien y el mal.

El conocimiento del Sí mismo lleva a la comprensión de que no hay un yo individual que actúe y que se pueda jactar de ser autónomo en sus actos y decisiones. Según Maharaj el conocimiento del Sí mismo lleva al conocimiento de la Conciencia absoluta (*Cit*), y con él al desprendimiento del yo como actor de un papel determinado, es decir, se llega a la comprensión de que sólo la Conciencia actúa y que por lo tanto el yo superficial no puede ser actor a voluntad propia.

No hacéis nada. La acción se produce en la consciencia, que, en realidad, sois vosotros mismos. Ella es la que actúa, vosotros no hacéis nada. Vosotros, simplemente, os dais cuenta de que “la consciencia actúa”, “se produce un movimiento de consciencia”.²⁶⁸

En síntesis, la ética a desarrollar tiene una gran brecha insalvable con las éticas occidentales, pues estas últimas están basadas en la noción de un yo actor,

²⁶⁶ Con el término no-lugar se hace referencia al espacio que se va creando de acuerdo a las posibilidades, que en este caso la consciencia, toma a partir de ser un vacío: un no-lugar. Todo ello, sin que se haga referencia a un espacio geométrico preestablecido, esta noción se puede encontrar en autores tan diversos como Maestro Eckhart, Heidegger o Lao-tsen. Cfr. ECKART, Maestro, *Tratados y sermones*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, Lao Tsen, *Tao te King*, Málaga, Sirio, 2009, HEIDEGGER, Martín, *El arte y el espacio*, Madrid, Herder, 2009.

²⁶⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser*, Málaga, Sirio, 2001, p., 238

²⁶⁸ *Ibid.*, p., 222

en donde su actuar está sujeto a normas y reglas. Esto quiere decir que es falaz la idea de un yo agente o un yo actor, pues para Nisargadatta la Conciencia es la única que actúa a través de su propia manifestación. Por tanto, cuando el yo superficial se revela ilusorio se desvanece la idea de un yo actor capaz de tomar decisiones por sí mismos, y de esta forma se revela el único Yo universal único actor y fuente de movimiento.

3.1.2 Conocimiento de Sí mismo como disipación del sufrimiento

Se ha establecido que el verdadero conocimiento es fuente de liberación (*mokṣa*), pues carece de la dualidad sujeto-objeto. Esta es la característica esencial del pensamiento de Nisargadatta, la búsqueda por el conocimiento de Sí mismo, un conocimiento que propiamente hablando no es un acto empírico, más bien es conocimiento unitario e idéntico en sí mismo. Por tanto, no puede ser analizado desde los estándares científicos lógico-rationales que predominan hoy en día en la sociedad occidental, como se verá a continuación.

De esta forma ha de quedar en claro que el conocimiento, al que hace referencia el filósofo de Bombay, no es conocimiento al que se intente llegar racionalmente, sino que es en función de ser conocimiento que implique un acceso directo al propio Sí mismo, en tanto que es conocimiento/realización de la Realidad última y única²⁶⁹. Dicho de otra forma, para Nisargadatta el verdadero conocer es conocimiento de la verdadera identidad del Sí mismo como única vía para la liberación directa con el Absoluto.

Una vez matizados estos puntos se pretende examinar cómo es que este conocimiento del Sí mismo implica la disipación de lo temporal y transitorio: del sufrimiento. Para así cimentar una ética que repose en el descubrimiento sobre la verdadera identidad del Sí mismo que, dicho sea de paso, nada tiene que ver con el análisis corroborativo entre sujeto y mundo, visto este último como objeto,

²⁶⁹ Cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *Hinduismo y Budismo*, Barcelona, Paídos, 1997, p. 27

reducido a la experiencia como una mera facticidad en la que se anula lo supraobjetivo²⁷⁰.

Para Nisargadatta, el Sí mismo como único Yo no es nada definible ni concreto, sujeto a condiciones empíricas o psicológicas, pues el Sí mismo no puede ser descrito a la manera perceptual y conceptual. Una vez que se ha alcanzado la correcta comprensión del Yo universal y se ha develado que no puede ser nada condicionado se rompe con la cadena de la esclavitud dada en un tiempo y espacio fijo, la cual es causante del sufrimiento, como es explicado a continuación:

Al imaginar que usted ha nacido como Fulano de Tal, se esclaviza usted a Fulano de Tal. La esencia de la esclavitud es imaginar que usted es un proceso, que tiene pasado y futuro, que tiene historia. De hecho, no tenemos historia, no somos un proceso, ni nos desarrollamos ni nos deterioramos; vea todo como un sueño y permanezca fuera de él.²⁷¹

En esta nueva mirada el Yo se redescubre no-dual con la Realidad y se torna parte de ella, como un despertar ante el sueño profundo en el que ahora se alumbra una visión más clara e insondable de la realidad. En este instante la mirada puede contemplar que no hay vida ni muerte, ni alegría ni dolor, ni bien ni mal, ni luz ni oscuridad; se ha desvanecido la mirada dual, para alumbrar un ángulo más integral en el que los opuestos juegan en una danza eterna, en la que bajo el vaivén del ritmo las oposiciones se muestran ilusorias.

Tu esclavitud está causada por tus necesidades. Te liberarás de tus ataduras cuando te des realmente cuenta de que la consciencia, que está escuchando ahora, es libre y sin forma. Es tu naturaleza originaria.²⁷²

En sentido estricto el sufrimiento cesa porque el yo superficial ha perdido la corona, y vencido no encuentra más remedio que su disipación. El sufrimiento se disipa porque el yo superficial se ha revelado irreal, si no hay un yo individual que cree y sustente el mundo hecho de opuestos, tampoco habrá contrarios que se rechazen y se contraen.

²⁷⁰ Para un estudio más profundo el trabajo de Raimon Panikkar en su libro *Las puertas estrechas del conocimiento* aborda cómo es que el Occidente actual tiende a dar primacía al conocimiento especulativo y racional, disgregando otras formas de conocimiento más íntegras. Cfr. PANIKKAR, Raimón, *Las puertas estrechas del conocimiento: sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder, 2009

²⁷¹ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 266

²⁷² NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 48

Son los opuestos los que en el juego incasable de su manifestación se presentan como dotados de sentido, siempre en busca del placer y en rechazo del dolor. El yo superficial se aferrará a la búsqueda del placer y ahí creará que está la felicidad, una felicidad producto de la satisfacción del cuerpo y la mente, sentimiento efímero que se encuentra vulnerable ante las circunstancias²⁷³. Nisargadatta, solía explicar que la raíz del sufrimiento se encuentra en el afán que tiene el yo superficial de alcanzar la felicidad:

No trata de llegar a ser feliz, más bien cuestione la propia búsqueda de la felicidad. Usted quiere ser feliz debido a que no es feliz, busca la felicidad en el placer, el placer trae dolor y por lo tanto usted lo denomina mundano; entonces ansía algún tipo de placer, sin dolor, al cual denomina divino. En realidad, el placer es una tregua del dolor. La felicidad es tanto mundana como no-mundana y está en todo lo que sucede y más allá de cuenta sucede. No haga distinción, no separe lo inseparable y no se aliene así misma de la vida.²⁷⁴

De ahí que Nisargadatta sea tajante al afirmar que la ilusión más grande es la ilusión de la dualidad, de los opuestos que no hacen más arrastrar al yo bajo el yugo del engaño, en el que se asume que hay estados como sufrimiento, deseo, poder y temor, todos ellos contruidos bajo el cimiento del cuerpo y la mente.

El conocimiento de Sí mismo permite comprender que no somos un ser individual, un yo cuya voluntad es capaz de conquistar y aplastar, así como tampoco se tiene un destino que cumplir²⁷⁵, porque eso que se llama destino sólo incumbe al yo superficial y Maharaj enseña que no hay otro yo más que el que es fuente e identidad con la Realidad no-dual.

Con el alumbramiento de la verdadera naturaleza del Sí mismo, se descubre que no hay resultados que perseguir, como tampoco hay miedos y deseos que guíen el actuar, pues se ha comprendido que todo brota de la oscilación permanente con la misma Realidad no-dual. En donde todo emana espontáneamente, sin razón de ser, en un gozo eterno en el que las cosas suceden porque sí, como explica a

²⁷³ Como bien señala Mónica Cavallé se trata de ver lo que no somos. Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*, Barcelona, Kairós, 2017

²⁷⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 819

²⁷⁵ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008

continuación: “¿Cuál es el sentido de la vida? No tiene ninguno. Está ahí por ninguna razón.”²⁷⁶ El verdadero Yo descubre que no hay fin que alcanzar, que no hay acción que se deje ejecutar por voluntad propia, no hay nada de esto porque se ha comprendido que el Sí mismo fluye al ritmo de la Realidad no-dual, en donde no hay escisión alguna que provoque el extravío que lleva al sufrimiento.

En síntesis, el yo superficial se ha disipado con el descubrimiento de la verdadera naturaleza del Sí mismo, en tanto que se releva como fuente inobjetivable la cual es idéntica a la Realidad no-dual. Siendo así, no puede haber sufrimiento en el conocimiento de la Identidad Suprema, en tanto que de ella surge la comprensión de que lo que se percibe por los sentidos es pura apariencia, de tal manera que la dialéctica entre placer y dolor, vida y muerte, bien y mal, revela su ilusoriedad, mostrando que la esclavitud a la que el yo superficial se veía sometido, y la cual es fuente de sufrimiento, es irreal. Según la enseñanza de Nisargadatta, el verdadero conocimiento del Sí mismo es capaz de disipar el sufrimiento, en tanto que se ha logrado la correcta comprensión de que el verdadero Yo no es nada particular, sujeto al incesante movimiento de contrarios opuestos.

3.2 Ética hacia la liberación

En los apartados anteriores se ha esbozado el camino por el cual se conducirá la propuesta ética a plantear a partir del pensamiento de Nisargadatta, para ello se ha establecido que dicha propuesta difiere de los cánones occidentales. Para situar en contexto la propuesta de Nisargadatta es necesario establecer estas diferencias para que a lo largo de la exposición se eviten comparaciones que poco tienen que ver con la finalidad de este trabajo, la cual supone comprender al autor en sus propios términos.

Por ello, se ha establecido que esta ética no debe de ser pensada como un conjunto de normas y reglas que ha de seguir un individuo para poder vivir en armonía con los que lo rodean. Dicho de otra forma, no es una ética en el sentido occidental del término, pues esta implica un yo particular, el cual adoptará una

²⁷⁶NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones, Op. Cit.*, p. 297

determinada conducta; más bien se trata de pensar una ética que no tenga como base un yo particular, pues desde el pensamiento advaita de Nisargadatta no hay cabida para el yo individual, en tanto que se establece que el único yo es el Sí mismo sin determinaciones y particularidades. Siendo así, esta ética tiene sus bases en la superación de las dualidades, es decir, en el seno de lo no-dual, en donde la Verdad es correspondencia absoluta con la Realidad²⁷⁷; tal como lo explica la Doctora Consuelo Martín en el siguiente extracto, en el que deja ver que la auténtica Verdad es la que implica una práctica transformativa, a través de la cual se descubre la Verdad en sí mismo, verdad que ha de ser sabiduría por ser conocimiento vivencial, y no mero conocimiento lógico, que guiará la acción auténtica²⁷⁸.

A estas alturas y por efecto de la contemplación, la Verdad es un estado de conciencia y no un aspecto lógico. Por ello contemplar la Verdad y vivirla son dos acciones que no pueden entenderse separadas, a no ser que se repitan como meros conceptos. Vivir en la verdad contemplada es vivir como un sabio, un *ñāna-yogui*. Pero la palabra “sabio” no hace aquí referencia a la persona. No hay ni puede haber personas sabias en este sentido. Al sobrevenir la sabiduría, la unidad vivencial con la conciencia única deja fuera a la persona como mero instrumento de acción.²⁷⁹

Según Martín la acción auténtica implica necesariamente la figura de un sabio o *jñān*²⁸⁰, entendido como aquel que vivencía un conocimiento superior y nada tiene que ver con el conocimiento conceptual y racional de Occidente. Maharaj es un ejemplo de este *jñāni*, pues a lo largo de sus conversaciones insistía que no sirve de mucho debatir sobre códigos morales o éticos que establecen comportamientos con una vigencia determinada para cierta época. La finalidad de la enseñanza de Nisargadatta no es establecer patrones de conducta, como tampoco es presentar una ética en el sentido de amalgamar comportamientos a ciertas normas o patrones morales. Lo que en realidad interesó a Nisargadatta era tratar la naturaleza inmutable y verdadera del hombre, es decir, el conocimiento del

²⁷⁷ Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado*, Op. Cit., p. 182

²⁷⁸ La Doctora Consuelo Martín utiliza el término acción auténtica para referirse a la acción que brota de la vivencia con la Realidad absoluta, siendo así, de esta forma se utiliza así el término al cual se acudirá en repetidas ocasiones. Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gita y la conducta auténtica*, Barcelona, J. J. Olañeta, 2010

²⁷⁹ MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción*, Op. Cit., p. 26

²⁸⁰ Jñāni es el término sánscrito que significa el conocedor. Este término es utilizado para designar al conocedor de la verdad auténtica no-dual; de ahí que a esta figura también se le denomine sabio, en tanto que ejemplifica un conocimiento vivencial de la Realidad.

Sí mismo o Yo universal. Una vez que se ha comprendido cuál es la verdadera identidad de este Sí mismo se pierde todo interés por los pensamientos, comportamientos y actos basado en una perspectiva dual, para alumbrar a la sencillez y espontaneidad de la no-dualidad, bajo la cual se funda la propuesta ética, que no puede ser entendida bajo otro concepto que el *mokṣa* como se verá a lo largo de este apartado.

La no-dualidad es la armonía con la Conciencia pura (*Cit*), en donde, según Nisargadatta, se ha realizado la perfecta unión con lo Absoluto (*Cit*), alcanzando la liberación (*mokṣa*). El que ha alcanzado esta unión no-dual abandona todas las obras, su actuar es espontáneo en medida que no está atado a los resultados de sus acciones, cosa más que común desde el actuar mundano movido entre las distintas dicotomías que presenta el mundo dual.

La liberación (*mokṣa*) supone la realización de la no-dualidad, aquí se es no-dual con la Realidad, lo que quiere decir que no hay un yo particular que protagonice un determinado papel. En *mokṣa* la acción es incondicionada; esto es así porque *mokṣa* no es una experiencia entre otras, ni siquiera es comprable a una experiencia mística, como tampoco a una experiencia extática. Más bien, es la Realidad no-dual, más allá de todos los contrarios y de todos los estados de experiencia²⁸¹, por ello, en *mokṣa* el conocimiento pierde su naturaleza relacional, para penetrar en todos los estados relativos²⁸². De ahí que en sentido estricto *mokṣa* no es el resultado de un proceso, en medida que todo proceso está condicionado a la noción de un yo particular. Para Nisargadatta la liberación (*mokṣa*) es la auténtica unidad, en donde se descubre que el buscador es lo buscado²⁸³. “Descubro que no hay nada que descubrir. Usted es lo que es y eso es todo.”²⁸⁴

²⁸¹ Para el Vedanta advaita *mokṣa* está más allá de los cuatro estados de conciencia, estudiados con anterioridad, por lo cual está más allá de todo estado y de toda experiencia. Cfr. *Viveka-Suda-Mani*.

²⁸² Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad*, *Op. Cit.*, pp. 175 y ss.

²⁸³ Ramesh Balsekar muestra de manera excepcional el significado de la afirmación de: *el buscador es lo buscado* la cual quiere decir que no existe una entidad que busque la liberación, pues mientras exista la falsa idea de que hay un individuo que busque liberación, ésta será imposible. No hay nadie que pueda buscar la liberación, porque la liberación no es sobre un individuo, *mokṣa* siempre ha estado ahí, no se puede perder algo que nunca se ha extraviado. Cfr. BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado*, *Op. Cit.*, pp. 183 y ss.

²⁸⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, *Op. Cit.*, p. 55

De ahí que siguiendo la enseñanza de Nisargadatta mientras *mokṣa* no se realice toda acción será condicionada, pues todo actuar desde el mundo ilusorio de hechos y fenómenos está sustentado bajo distintas dicotomías como lo bueno y lo malo, el placer y el sufrimiento. El yo superficial actúa pensando que él protagoniza y es el hacedor de todas sus obras, engañado bajo la ilusión que él mismo ha construido se cree actor autónomo de su subsistencia, cegado cree que elige, valora y determina cada movimiento de su vida. No obstante, Maharaj ayuda a la correcta comprensión que permite ir más allá de las dualidades en las que se encuentra inserto el yo superficial. Para ello se tiene que descubrir quién es el verdadero actor, fuente inagotable de un obrar espontáneo, sin fines ni ataduras, un actor que paradójicamente queda despojado de toda acción: la Conciencia pura (*Cit*). Dicho de otra forma, mientras no se realice la Conciencia pura (*Cit*) no se podrá revelar la ilusoriedad del yo superficial y éste seguirá engañado al creer que es el hacedor autónomo de sus acciones, acciones que por demás están sustentadas en falsas dualidades. Según explica Maharaj las acciones sólo son producto del movimiento de *Cit*.

Las acciones que se producen no son más que movimientos dentro de la consciencia. Todo llega por sí mismo y se producirá, cualquiera que sea vuestra actitud. En algunos casos, se le relacionará con el “yo”, se creará uno responsable o beneficiario de una acción; en otros, se permanecerá libre, impersonal, fuera de los acontecimientos.²⁸⁵

La Conciencia pura (*Cit*) situada más allá de las dualidades, remonta a la superación del yo superficial, para dejar paso a la plenitud de su propio actuar, un nuevo actuar espontáneo desde el cual se trata de plantear una nueva visión ética que dista de la acción restringida basada en la dicotomía entre bien y mal, pues desde aquí la acción no está determinada bajo estándares opuestos que provoquen ataduras al tratar de alcanzar un fin particular. Dicho con sencillez, desde la propuesta ética en el pensamiento de Nisargadatta, la acción no ha de estar sujeta a un interés particular, es decir, no es acción condicionada a los intereses del yo superficial, más bien es un actuar espontáneo desde la Conciencia pura (*Cit*), es

²⁸⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser, Op. Cit.*, p. 238

acción que reposa en la no-dualidad y que por tanto abandona todo actuar condicionado, para acceder a lo que se ha denominado como no-acción²⁸⁶.

La propuesta ética que se puede encontrar en la enseñanza de Nisargadatta no tiene que ver con una ética como modo de ser social, regida por los comportamientos individuales, es decir, que desde esta perspectiva los cambios sociales no son los más importantes, los problemas del mundo no van a desaparecer mientras no haya un cambio de visión, un cambio hacia la Conciencia suprema (*Cit*) que permite ver la Realidad tal cual es, sin división, sin conflicto, siempre armónica, lúcida y espontánea. En la siguiente cita, aunque extensa, se muestra una discusión en la que Nisargadatta deja ver cómo es que sin un cambio en los niveles de conciencia –del yo superficial al Yo universal—no puede haber un cambio profundo en el actuar:

P: ¿No le afecta a usted el estado del mundo? Piense en los horrores que están ocurriendo en Pakistán Oriental. ¿No le afectan en absoluto?

M: Leo los periódicos, ¡sé lo que está pasando! Pero mi reacción no es como la suya. Usted está buscando una cura, mientras que yo me intereso por la prevención. Mientras haya causas, tiene que haber resultados. *Mientras la gente sea propensa a dividir y separar, mientras la gente sea egoísta y agresiva, ocurrirán tales cosas. Si quieren tener paz y armonía en el mundo, deben tener paz y armonía en sus corazones y sus mentes. Pero ese cambio no puede ser impuesto; tiene que venir de dentro.* Quienes aborrecen la guerra tienen que arrojar la guerra de su propio sistema. ¿Cómo puede tener el mundo paz sin gente pacífica? *Mientras la gente sea como es, el mundo tiene que ser como es. Yo estoy haciendo mi parte ayudando a la gente a darse cuenta de que ellos son la única causa de su propia desgracia.* En ese sentido soy útil. *Pero lo que soy en mí mismo, lo que es mi estado normal, no puede ser expresado en términos de conciencia social o utilidad.* Puedo hablar sobre ello, emplear metáforas o parábolas, pero soy muy consciente de que sencillamente no es así. No es que no pueda ser experimentado, ¡es la experimentación misma! Pero no puede describirse en los términos de una mente que para conocer tiene que separar y oponer.

El mundo es como una hoja de papel en la que se ha escrito algo a máquina. La lectura y el significado variarán según el lector, pero el papel es el factor común, siempre presente aunque raramente percibido. Si se quita la cinta de la máquina, no queda huella alguna sobre el papel. Así es mi mente, las impresiones siguen llegando, pero no dejan huella.²⁸⁷

²⁸⁶ El término no-acción es una de las categorías más representativas dentro del taoísmo. Dicho término será abordado más adelante, por lo cual por el momento solo resta hacer mención de él. Para un análisis más profundo sobre el mismo Cfr. CHUANG TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1993

²⁸⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 311. La cursiva es mía.

La ética propuesta desde el pensamiento de Nisargadatta ha de diferenciarse de la conducta que sigue las pautas establecidas y mecánicas de una visión o teoría particular, para acceder a una mirada más creativa, en donde la acción es sin por qué ni para qué, pura espontaneidad, pues está movida desde la Conciencia pura (*Cit*) quien es el único actor.

Para Nisargadatta, la Conciencia pura (*Cit*) es la realidad no-dual, única e indiferenciada, desde la cual se plantea la propuesta ética y por tanto no hay un punto de vista moral, pues si la Conciencia pura (*Cit*) es la realidad suprema, el uno-sin-segundo, del que hablaban las *Upaniṣad*, entonces no hay cabida para una perspectiva moral que siempre es meramente dualista y relativa, en tanto que tiene como núcleo a un yo actor que siempre está discrepando entre los polos de las dualidades. De esta manera, la liberación (*mokṣa*) no encuentra su modo de ser desde la visión reduccionista de los opuestos, mucho menos significa la superación de las dificultades mundanas del ser humano, más bien la liberación sólo tiene sentido en la armonía de una vida plena, como lo explica Martín Velasco en la siguiente cita:

En efecto, la salvación religiosa no significa exactamente la superación de las dificultades intramundanas con que el hombre tropieza, ni la adquisición de unos bienes determinados, ni, por tanto, primariamente, la consecución de la felicidad que resulta del goce de los mismos. La salvación es la realización con esa realidad que vale y da sentido, que es y se justifica por sí misma, que es y que plenamente digna de ser. La salvación es el paso a una vida que vale la pena, llena de sentido.²⁸⁸

La Conciencia impersonal no puede ser relativizada a términos de bueno y malo, de virtud y pecado, éstos sólo tienen sentido si hay un agente individual dueño de su acción, un yo que actúe. Desde una perspectiva dualista y relativa, en donde el yo superficial es tomado como real, la noción de un yo actor dueño de sus obras tiene sentido, es decir, tiene validez siempre y cuando se sitúe desde la conciencia dual, manifestada. Pero una vez que se ha realizado la no-dualidad y se ha alcanzado la liberación (*mokṣa*) se comprende que no hay un yo individual que sea

²⁸⁸ VELASCO, Martín, *Introducción a la fenomenología de las religiones*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 136. Aunque el autor utiliza el término de salvación religiosa, para el presente texto lo utilizamos como un equivalente homemórfico de liberación.

actor último, nociones como “yo hago”, “yo elijo”, “yo pienso” se revelan ilusorias, pues sólo muestran una visión errónea, en palabras de Balsekar:

Así, pues, lo que es bueno para uno es malo para otro; de hecho, los sucesos que dan la impresión de suceder no constituyen nada más que el funcionamiento de la manifestación. A cada individuo le parece que todo son sus propias obras y experiencias, pero el hecho fundamental es que ningún objeto fenoménico (y el ser sensible no es sino esto, relativamente) puede tener ninguna existencia independiente propia. Cuando esto se ha aprehendido claramente, se sigue de manera automática que toda responsabilidad y culpabilidad no son tampoco más que conceptos imaginarios, basados en el concepto erróneo de que el ser sensible tiene existencia independiente, autónoma y libre elección de sus actos.²⁸⁹

Según Nisargadatta, que el yo superficial pretenda ser el *hacedor* último es un error de percepción, pues la vista se ve oscurecida al tomar lo falso como verdadero, al creer que las acciones son producto de decisiones particulares, sujetas a voluntad de un yo individual. Maharaj enseña que todo acontece por sí mismo, que toda acción particular no es más que manifestación del actuar de la Conciencia pura. No hay yo individual, no hay acción que refleje deseos, anhelos, pensamientos propios, toda acción particular es reflejo de la Conciencia inmanifestada, sólo Ella actúa, no hay acciones particulares como tampoco hay un yo individual que las realice. En palabras de Maharaj:

No hacéis nada. La acción se produce en la consciencia, que, en realidad, sois vosotros mismos. Ella es la que actúa, vosotros no hacéis nada. Vosotros, simplemente, os dais cuenta de que “la consciencia actúa”, “se produce un movimiento en la consciencia”.²⁹⁰

Para el filósofo de Bombay el ser humano está acostumbrado a pensar como individuo, inmerso en la idea de ser un ente particular deviene el sentimiento de acción personal, con la cual el yo superficial se identifica y se cree experimentador y creador de sus obras, trayendo consigo el sentimiento de esclavitud y sufrimiento. De tal manera que cuando Nisargadatta habla de liberación (*mokṣa*) hace referencia al abandono de la ignorancia (*avidyā*), la cual provoca que el yo superficial se crea creador autónomo de sus decisiones, causando que el Sí mismo olvide su

²⁸⁹ BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado*, Op. Cit., p. 79

²⁹⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Ser*, Op. Cit., p. 222

naturaleza real y se vea inserto en el mar del sufrimiento, como explica claramente Ramesh Balsekar:

Los acontecimientos que suceden a través de cualquier mecanismo cuerpo-mente están siempre fuera de control de la entidad separada. Pero la persona corriente no se da cuenta de ello. Está acostumbrada a creer que ella es la que elige. Cree que tiene capacidad de decisión y de acción, y por consiguiente sigue siendo desdichada. La iluminación simplemente significa que se ha aprehendido todo esto. Entonces, en lugar de involucrarse en cualquier acción que se esté produciendo, no sólo a través de su organismo cuerpo-mente, sino a través de aquellos con los que entra en contacto, acepta todas las acciones como parte del funcionamiento de la Totalidad. Lo único que ha cambiado es la actitud, la visión, la comprensión. El mundo sigue y seguirá siendo de la misma manera.²⁹¹

Cuando se ha realizado la liberación (*mokṣa*) se pierde todo sentido de yo individual, para volverse uno no-dual con la Realidad absoluta. Dicho de otra forma, se hunde la Conciencia pura (*Cit*) a su estado inmanifiesto, no-dual, indiviso, íntegro e intemporal. En el momento en que se realiza la Conciencia pura (*Cit*) sólo ella actúa, ya no hay lugar para un yo separado que se crea actor de sus obras, más bien hay lúcido desapego que trasciende las limitaciones superficiales que provocaban la identificación con lo individual y transitorio. Todo ello para dar paso a una actitud desinteresada, en la que todo emerge de la Conciencia pura, sin obrar particular que ensombrezca la visión clara y directa de lo Real.

Desde aquí se plantea la propuesta ética de Nisargadatta, desde la liberación (*mokṣa*) entendida como la unión no-dual con la Conciencia pura (*Cit*) quien es la Realidad absoluta. A partir de esta perspectiva se propone una ética desde la Conciencia pura (*Cit*), quien según Nisargadatta es su estado natural y verdadero. Para ello, es necesario matizar que desde en la Conciencia pura no-dual se pierde todo sentido de propiedad, es decir, no hay un individuo llamado Nisargadatta como tampoco hay ninguna otra particularidad. En este sentido la ética apunta a un estado de sabiduría²⁹² como señala Durand:

Su ética [la del hombre tradicional] se inscribe en términos de pleno desarrollo de la vida y no en términos de voluntad de poder.

²⁹¹ BALSEKAR, Ramesh, *Habla la Consciencia*, Barcelona, Kairós, 2004, p. 173

²⁹² Para aclarar lo que se entiende con el término sabiduría ver el capítulo I.

El esfuerzo ético apunta, pues hacia una <<sapiencia>> (ese saber-sabiduría que es la gnosis), y no la dominación de un yo vacío sobre un mundo alienado, no la desesperante reducción de las cosas a los <<sinsentidos>> de la razón.²⁹³

La Conciencia pura absoluta (*Cit*) no tiene divisiones y por tanto si se la logrado su realización esto no supone que un ente particular la haya alcanzado, la liberación (*mokṣa*) no es de un yo particular, la Conciencia pura no puede tener individualidad y por tanto sólo la Conciencia pura puede actuar, de ahí que su actuar no sea condicional, más bien brota de sí mismo, siempre espontáneo y lúcido. En palabras de Maharaj:

La realización consiste en comprender el hecho de que usted no es una persona. Por lo tanto no puede ser el deber de una persona cuyo destino es desaparecer. Ese destino es el deber de quien imagina que es la persona. Averigüe quién es él y la persona imaginada se disolverá. La libertad consiste en ser libre de algo. ¿De qué se va liberar usted? Es evidente que debe liberarse de la persona que cree ser, puesto que la idea que tiene de sí mismo es lo que le esclaviza.²⁹⁴

Y también:

Usted es la realidad suprema que está más allá del mundo y su creador, más allá de la consciencia y su testigo, más allá de todas las afirmaciones y negaciones. Recuérdelo, piense en ello y actúe de acuerdo con ello. Abandone todo sentido de separación, véase a sí mismo en todo y actúe en concordancia.²⁹⁵

Cuando Nisargadatta habla de la realización de la Conciencia suprema no lo hace desde una particularidad, no lo hace desde el cuerpo físico, Maharaj habla sin ninguna identificación con lo particular, la representación fenoménica de Nisargadatta es el vehículo por el cual *Cit* se manifiesta, lo que significa que es la Conciencia pura la que se expresa a través de la representación corpórea de Nisargadatta. Siendo así, su visión se muestra no dividida, no hay separación entre el sujeto y el resto del cosmos, es una visión inobjetiva la cual libera de todo tiempo de apegos y por tanto de la esclavitud. En una conversación un interlocutor le preguntó a Nisargadatta cómo un hombre realizado veía el mundo, de lo que se desprende el siguiente fragmento:

²⁹³ DURAND, Gilbert, *La crisis espiritual en Occidente*, Madrid, Siruela, 2011, p. 155

²⁹⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, pp. 583-584

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 563

P: ¿Piensa alguna vez el hombre realizado: <<Estoy realizado? ¿No se queda atónito cuando la gente le da tanta importancia? ¿No se cree él un ser humano común?

M: Ni común ni extraordinario. Sólo un ser consciente e intensamente afectuoso. *Se mira así mismo sin caer en autodefiniciones y autoidentificaciones. No se conoce a sí mismo como algo separado del mundo. Él es el mundo. Se da por completo a sí mismo, como un hombre muy rico que continuamente regala sus riquezas. No es rico puesto que nada tiene; no es pobre puesto que da en abundancia. Simplemente, no tiene propiedades. Del mismo modo, el hombre realizado no tiene ego; ha perdido la capacidad de identificarse con cualquier cosa. No tiene situación, sin lugar, está más allá del espacio y el tiempo, más allá del mundo. Más allá de las palabras y los pensamientos.*²⁹⁶

Esta visión no fragmentada revela que la Conciencia suprema es la única que actúa y que se manifiesta. Todo es expresión de una Conciencia única, por tanto, en sentido estricto no se está hablando de la ética de un individuo particular que trate de reglamentar ciertos comportamientos o que actúe siguiendo una determinada moral. Esta propuesta ética deja paso a la Conciencia pura en donde no hay ensombrecimiento de la percepción, sino que se hace posible una visión directa de la realidad que permite el despojo de la actividad del yo superficial que siempre se mueve entre lo correcto e incorrecto, para abrir paso a la autoexpresión de *Cit*.

En síntesis, para Nisargadatta carece de sentido establecer una ética que establezca una conducta normativa, en tanto que dicha conducta normativa tiene como base la noción de un yo particular o yo superficial, como se ha denominado a lo largo del trabajo. Siendo así, es preciso matizar que la ética de Nisargadatta se diferencia del resto de las éticas occidentales al carecer de un yo individual, el cual como se ha visto sólo se vive a sí mismo a partir de las dualidades.

La propuesta ética planteada a través del pensamiento de Nisargadatta se sustenta en el estado de liberación (*mokṣa*), en donde se ha realizado la Conciencia pura (*Cit*). A partir de la realización del *mokṣa* es desde dónde se plantea la ética en la enseñanza de Nisargadatta, es decir, que su ética sólo puede establecerse en la realización de Conciencia pura (*Cit*). Por ello, no se habla de una ética como reflexión moral en el sentido occidental de los términos, pues éstos siempre están

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 156

sustentados en la regulación de la conducta del yo superficial. Nisargadatta en ningún momento habla de regulación de conductas, más bien enseña que la verdadera conducta es la que surge de manera espontánea a partir de la comprensión del único Sí mismo, idéntico a la Conciencia pura (*Cit*).

De esta manera, el entramado de su propuesta ética radica en la comprensión de que la Conciencia suprema (*Cit*) es la única que actúa, en tanto que el Sí mismo o Yo universal es no-dual con Ella, por eso no hay actor particular, no hay un yo individual que regule de manera voluntaria sus acciones y decisiones, todo es producto de la manifestación de *Cit*. Según Nisargadatta sólo la Conciencia pura puede actuar y regularse a sí misma, y esto se comprende tras la liberación (*mokṣa*) en donde se deja brotar la espontaneidad de *Cit*.

Por último, dicha propuesta ética establece la superación de las dualidades, pues en el estado de realización último (*mokṣa*) no hay lugar para contrarios opuestos, se ha alcanzado la identidad última de la que brota una visión nueva que permite una conducta auténtica como se estudiará en los próximos temas.

3.2.1 El goce de ser

Anteriormente se ha establecido que a través de la enseñanza de Nisargadatta se busca establecer una propuesta ética la cual esté cimentada en el estado no-dual de la Conciencia pura (*Cit*). Dicho estado se logra a partir de la realización de *mokṣa*, llevando inevitablemente a constituir una ética en la que la noción del yo superficial, como un ente particular y autónomo, queda eliminada. Para alumbrar esta propuesta ética se parte del conocimiento del Yo, pues en el descubrimiento de la verdadera naturaleza del Sí mismo se devela que el auténtico Yo no es distinto de la Conciencia pura (*Cit*), es decir, que su relación es no-dualista. De ahí que la presente propuesta ética no deja paso a la acción condicionada por normas reglamentadas de conducta. Dicho de otra forma, no se trata de plantear una ética como reflexión moral del actuar, pues desde esta perspectiva no hay un yo condicionado a las circunstancias que se inscriben en la dialéctica del placer y el dolor, del bien y el mal; más bien se plantea un actuar incondicionado y espontáneo

que emerge desde la Conciencia pura (*Cit*) y que lleva al goce de ser como se verá a continuación.

Toda la enseñanza de Nisargadatta busca una transformación a partir del conocimiento del Sí mismo; sólo entonces resulta posible tener pleno consentimiento con la Conciencia pura (*Cit*), lo que quiere decir que se elimina todo sentimiento de separación a través del cual el yo superficial buscaba ser algo o alguien. Para Maharaj este sentimiento de separación es la negación misma de lo que es, pues no se ha comprendido que el querer llegar a ser algo brota de la negación del yo superficial sobre su verdadera naturaleza, que no es otra que la identidad absoluta con la Realidad no-dual.

Nisargadatta enseña que si se quiere ser algo es porque no se ha entendido lo que es el yo²⁹⁷. Mientras no se logre la comprensión plena del Sí mismo, éste siempre se verá ensombrecido por el deseo de querer ser alguien, un deseo que nunca encontrará conformidad y estará en constante devenir por la insatisfacción provocada por el yo superficial. El yo superficial extraviado en su confusión, luchas y esfuerzos por alcanzar la falsa imagen que de él se ha formado, evade su verdadera naturaleza huyendo de un lugar a otro, buscando siempre afirmación a partir de sus actos, impidiendo que brote la espontaneidad de *sólo ser*. Por ello, Nisargadatta enseña que si se percibe la inutilidad de llegar a ser algo entonces resplandece el gozo de sólo ser.

No hay nada que hacer. Sólo sea. No haga nada. Sea. Nada de escalar montañas y sentarse en cuevas. Yo ni siquiera digo: <<Sea usted mismo>>, puesto que no se conoce a sí mismo. Sólo sea. Habiendo visto que usted no es ni el mundo <<exterior>> de las cosas perceptibles, ni el mundo <<interior>> de los pensamientos, habiendo comprendido que usted no es ni el cuerpo ni la mente, sólo sea.²⁹⁸

La espontaneidad que emerge de la comprensión sobre la verdadera naturaleza del Yo se manifiesta en la aceptación de ser sin adjetivos ni determinaciones. Cuando se tiene pleno conocimiento de que el Sí mismo no es nada particular, ningún ente sujeto a constructos mentales que lo lleven a querer

²⁹⁷ Cfr. KRISHNAMURTI, *El silencio creador*, Buenos Aires, Editorial Krishnamurti, 1951, p. 61

²⁹⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 444

ser de una determinada manera y fijar su acción en estándares de correcto e incorrecto, surge la actitud de sólo ser. Lo que Nisargadatta llama: “Sea lo que usted es.”²⁹⁹

Cuando se ha realizado el estado de liberación (*mokṣa*) ya no hay identificación con el cuerpo ni con los pensamientos, Nisargadatta manifiesta que todo apego es provocado por la identificación con el yo superficial, el cual nunca encuentra en contentación con lo que es, siempre quiere ser algo distinto de lo que ya es, llegar a ser esto o lo otro. Extraviado en la falsa autoimagen que tiene de sí mismo que se ve ahogado en un mundo lleno de problemas, violencia, guerras. Un mundo que cree que puede cambiar y arreglar con sus propios esfuerzos y acciones, pero Maharaj insiste en que los verdaderos cambios son los que surgen a partir de una transformación profunda del yo:

¿Por qué se preocupa del mundo antes de preocuparse de sí mismo? Usted quiere salvar al mundo, ¿no es así? ¿Puede salvar al mundo antes que salvarse a sí mismo? ¿Y qué significa salvarse? ¿Salvarse de qué? De la ilusión. La salvación es ver las cosas como son. Realmente yo no me veo relacionado con nadie ni con nada. Ni siquiera con un ser, sea lo que sea. Permanezco por siempre indefinido. Estoy dentro y más allá, íntimo e inalcanzable.³⁰⁰

Si no hay un cambio profundo en el yo, no podrá haber un verdadero cambio en el mundo, pues éste es el reflejo de las propias percepciones del yo, si el yo es violento y ambicioso, el mundo que perciba estará lleno de violencia y de lucha por el poder. De ahí que Nisargadatta haga ver que mientras no haya una transformación radical en el Sí mismo comenzando por entender lo que es y vivir conforme a lo que es, no será posible el goce de ser y con él una actitud espontánea.

Vea su mundo como es, no como lo imagina. El discernimiento lo llevará al desapego; el desapego asegurará la acción correcta; la acción correcta construirá la acción correcta; la acción correcta construirá el puente interno hacia su ser real. La acción es prueba de sinceridad. Haga lo que se le dice con diligencia y con fe, y desaparecerán todos los obstáculos.³⁰¹

Cuando Nisargadatta habla de comprender lo que es y vivir conforme a lo que es señala que ya no existe identificación con lo particular, y por tanto ya no hay

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 571

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 132

³⁰¹ *Ibid.*, p. 129

una búsqueda insaciable por alcanzar ciertos estándares y determinaciones que ayuden a afirmar al yo superficial. Desde la enseñanza del filósofo advaitín lo que mueve al yo superficial es la búsqueda insaciable por afirmar la autoimagen que él mismo se ha creado, trayendo consigo confusión y desdichas, impidiendo que se alumbre una visión directa desde la que el verdadero Yo sólo es sin razón ni para qué.

El goce de ser para Nisargadatta tiene que ver con una presencia real proveniente de la Conciencia pura (*Cit*) y no con una construcción mental sujeta a las determinaciones emocionales o sociales propias del mundo de hechos y fenómenos en el que habita el yo superficial. En sentido estricto, para Maharaj mientras no se haya superado al yo superficial es imposible que se avecine la confianza y la dicha de *sólo ser* sin adjetivos ni determinaciones.

Los obstáculos internos que se coloca el yo superficial lo llevan a vivir en una simulación llena de objetivos a alcanzar, midiendo su vida a través de los parámetros de éxito y fracaso; su vida se moverá siempre en búsqueda de convertirse en un individuo determinado con cierto estatuto social, económico o hasta político. El yo superficial cifra su vida en el cumplimiento de expectativas que difícilmente alcanzará, impidiendo ser lo que es en esencia y vivir conforme a ello, como señala Maharaj:

El único propósito de la vida es vivir. El ser no se identifica con el fracaso ni con el éxito. La propia idea de convertirse en esto o aquello, es impensable. El ser comprende que el éxito y el fracaso son relativos y están relacionados entre sí, forman el tejido de la vida. Aprenda de ambos y vaya más allá de ellos. Y si no ha aprendido, repita.³⁰²

Aquí radica la sapiencia de la enseñanza de Nisargadatta, en la comprensión de ser lo que somos, pues si el verdadero Yo es idéntico a la Conciencia pura (*Cit*) y Ésta es lo Absoluto incondicionado, no-dual, imposible de encajar en los pensamientos, entonces el único Yo que es lo que somos en esencia, también es incondicionado y no-dual, y sólo puede ser sin adjetivos ni determinaciones,

³⁰² *Ibid.*, pp. 169-170

contentándose de sólo *ser*, sin que esto implique ser esto o lo otro, y aceptar la vida tal cual se presente³⁰³.

Con ello Nisargadatta no toma una actitud nihilista³⁰⁴ ni conformista, pues la actitud que emerge de la liberación (*mokṣa*) no representa la satisfacción de adquirir, poseer o lograr algo, más bien es una actitud armónica que brota del Estado Supremo de no-dualidad y del que surge de la acción sin conflicto³⁰⁵. Sólo cuando se está libre del sentido de identificación se puede responder con una actitud creativa y desinteresada, las respuestas que se dan ante la vida son sin conflicto, en tanto que surgen de la presencia lúcida de la Conciencia pura (*Cit*) y que poco tiene que ver con cierto tipo de motivación. En palabras de Nisargadatta: “Ser uno mismo está más allá de cualquier motivación. No puede ser usted mismo por alguna razón. Usted es usted mismo y no necesita razón alguna para ello.”³⁰⁶

El problema para Nisargadatta radica en que normalmente se entiende la vida desde el yo superficial y por ello se suele responder inadecuadamente, haciendo surgir el conflicto, producto de los intereses que pone de por medio el yo superficial, quien nunca se contenta con sólo ser. Dicho de otro modo, mientras haya yo superficial nunca se podrá vivir en la plenitud de la Conciencia pura (*Cit*); de ahí que sólo a través del conocimiento del Sí mismo se puede disipar todo el conflicto y la confusión provenientes del extravío del yo. Sólo en la comprensión de lo que es puede haber liberación (*mokṣa*) y goce de ser.

No hay nada que practicar. Para conocerse a sí mismo, sea usted mismo. Para ser usted mismo deje de imaginar que es esto o aquello. Simplemente sea. Permita que emerja su verdadera naturaleza. No altere su mente con la búsqueda.³⁰⁷

En síntesis, la invitación que hace el filósofo Nisargadatta poco tiene que ver con una actitud desinteresada y nihilista ante la vida, más bien constituye la

³⁰³ Esta actitud de aceptación se encuentra también presente en el estoicismo, principalmente en Epicteto, el cual invitaba a vivir conforme la armonía del *logos*. Cfr. EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993

³⁰⁴ Sobre el problema del nihilismo en Occidente ver: LLANO, Cifuentes, Carlos, *Etiología de la nada*, México, F.C.E., 2014

³⁰⁵ Cfr. KRISHNAMURTI, *El silencio creador*, *Op. Cit.*, p. 61

³⁰⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, *Op. Cit.*, p. 208

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 355

aceptación misma del fluir en armonía con ella, en tanto que ésta es expresión manifestada de la Conciencia pura (*Cit*). Esta actitud se refleja en el goce de ser, que como se ha visto es la expresión plena de la liberación (*mokṣa*) pues aquí se ha dado la eliminación del yo superficial, el cual ensombrece la manifestación del verdadero Yo. El goce de ser representa el estado sin deseos en el que la Conciencia pura (*Cit*) se expresa, esta dirección es opuesta al objetivar, al planear y predecir, para dejar paso a la lucidez y espontaneidad de la Conciencia suprema, pues se alumbra un nuevo mirar con discernimiento (*Viveka*) el cual permite actuar sin metas distintas a ella misma³⁰⁸. Nisargadatta insiste en que al descubrir que el yo no es nada determinado se puede dar el paso a una nueva actitud que emana de la sutileza de *Cit* como se analizará a continuación.

3.2.2 La no-acción

En los apartados anteriores se han establecido las bases bajo las cuales se sustenta la ética en el pensamiento de Nisargadatta. Se ha dicho en el apartado anterior que el conocimiento de Sí mismo lleva al goce de ser, entendida como la respuesta lúcida de la Conciencia pura (*Cit*) ante la manifestación. Con ello Nisargadatta señala que el verdadero Yo quien es idéntico a la Conciencia suprema se contenta con ser expresión de Ella, sin que esto suponga una serie de identificaciones con las cuales el yo extravía su verdadera naturaleza y con las cuales se ocasiona la lucha y el conflicto en los cuales se ve agobiado el yo superficial. Dicho de otra forma, cuando se ha realizado la liberación (*mokṣa*) el Yo universal comprende que su verdadera naturaleza carece de adjetivos y cualidades, contentándose con *sólo ser* como expresión inobjetiva de *Cit*, la cual se expresará a través de la no-acción como se examinará a continuación.

La invitación que hace Nisargadatta sobre *sólo ser* se expresa en la acción desinteresada o como, también, ha sido denominada en el taoísmo: no-acción. El sentido de la no-acción es reflejo del actuar sin deseos, expresión propia de la Conciencia pura (*Cit*). Aquí ya no hay propósitos egoístas provenientes de un ente

³⁰⁸ Sobre el medio para alcanzar un fin y el medio como fin ver: CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011

individual, según Nisargadatta el Sí mismo ha comprendido que no hay yo particular que actúe como sujeto separado de la Conciencia suprema, más bien es Ella la que actúa sobre la representación fenoménica del yo. De ahí que la no-acción es completo desapego hacia objetivos determinados que busquen cumplir alguna demanda particular, pues toda acción es reflejo y satisfacción plena del movimiento de Conciencia pura. El siguiente extracto de Chuang-Tzu refleja la belleza de la no-acción:

No te conviertas en percha de fama. No te hagas archivo de proyectos. No seas gestor de negocios. No te hagas propietario de la sabiduría. Procura compenetrarte con el infinito y andar sin dejar huellas de tu persona. Todo lo tienes recibido del Cielo, no lo mires como adquirido por ti mismo. No te ocupes más que de hacer en ti el vacío. El corazón del hombre cumbre es como un espejo; a nadie despide, a nadie acoge; refleja sin quedarse con nada.³⁰⁹

Es preciso matizar que la postura de Nisargadatta en ningún momento señala dejar de actuar, la no-acción no es abstenerse de obrar. No se puede dejar de actuar, se trata de actuar sin buscar resultados. Para el filósofo advaita la acción es inevitable dentro del plano del mundo de hechos y fenómenos, lo que significa que en ningún momento se rechaza la acción, ella es ineludible dentro del campo de la manifestación. Como señalan los siguientes versos de la *Bhagavad Gita*:

Nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar, ni se puede llegar a la plenitud del Ser por la mera renuncia a actuar.³¹⁰

Y también:

Nadie puede dejar de actuar ni siquiera por un momento, ya que de las características de la propia naturaleza fuerzan a la acción.³¹¹

En el mundo de hechos y fenómenos es imposible eludir la acción, los actos son intrínsecos al ritmo de la manifestación. La propuesta que da Nisargadatta es liberar la acción de la esfera individual y condicionada, para acceder a la acción desinteresada que en ningún momento se refiere a la inactividad o ausencia de actividad, pues la no-acción no se encuentra motivada por un yo separado, más bien emerge del ritmo de la Conciencia suprema (*Cit*). Siendo así, las respuestas

³⁰⁹ Chuang-Tzu, I, cap. 7, 6

³¹⁰ Bhagavad Gita, III, 4

³¹¹ Bhagavad Gita, III, 5

que se dan ante la vida desde la no-acción, no tienen que ver con una actitud conformista y antipática ante el mundo y el resto de seres humanos que se encuentran alrededor. Todo lo contrario, Maharaj invita a la acción que es impulsada por el goce mismo de ser, proveniente de la Conciencia suprema. En palabras de Ramesh Balsekar:

Las acciones no son creadas para los instrumentos, para los organismos. Los organismos son creados con ciertas características para que puedan tener lugar ciertas acciones a través de ellos. Cuando este entendimiento se convierte en la base de vivir en lo cotidiano, se puede decir que todo lo que hagas es apropiado.³¹²

De esta forma, para Nisargadatta la acción no está basada en el devenir incesante de metas impulsadas por el yo superficial, la verdadera acción es la que germina del desapego y que no lleva a crear conflictos. La acción entendida desde esta perspectiva impulsa a un actuar incondicionado y libre, en donde la libertad es resultado del discernimiento (*Viveka*) que lleva a despertar y comprender el sentido de la vida³¹³. La verdadera acción no provoca ataduras porque no está condicionada a los resultados, libre de apego refleja la danza de la Conciencia suprema. Según Nisargadatta quien ha comprendido que la verdadera acción transforma se contenta con vivir desde el centro de la Conciencia pura (*Cit*), y en ella no hay conflicto, el mundo se mira con completa armonía y lo que resultaba conflictivo, ahora se mira con sintonía.

P: Sin duda usted se preocupa cuando su hijo se pone enfermo, ¿no es así?

M: No me angustio por ello; simplemente hago lo que se debe hacer. No me preocupo por el futuro. Responder de forma correcta a cada situación es algo que está en mi naturaleza. No me paro a pensar qué debo hacer. Actúo y sigo adelante. Los resultados de mis actos no me afectan. Ni siquiera me importa si son bueno o malos. Cualesquiera que sean, son; si regresan a mí, los trato como algo nuevo. Cuando hago algo no existe en mí sentido de propósito. Las cosas suceden porque suceden, no porque yo hago que sucedan, pero suceden porque yo soy. Aunque en realidad nunca sucede nada.³¹⁴

³¹² BALSEKAR, Ramesh, *Habla la Consciencia, Op. Cit.*, p. 208

³¹³ Se retoma el término libertad como lo maneja la autora Consuelo Martín, es decir, como el fruto del desapego que lleva a vivir la vida en el vaivén del eterno presente. Cfr. MARTÍN, Consuelo, *Contemplar lo eterno. Abriendo la mente al infinito*, Madrid, Gaia, 2012, cap. XII

³¹⁴ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 144

La acción no ha de ser entendida como un actuar pragmático, en el que los resultados son los que tienen valía, como Nisargadatta dejó ver en la anterior cita, la verdadera acción es sin propósito, no se actúa para conseguir ciertos resultados que únicamente beneficiaran a ciertos grupo de individuos, tampoco se actúa para complacer deseos o tratar de salvar el mundo, se actúa desinteresadamente desde el fluir de la Vida, expresión de la Conciencia suprema.

Los actos desinteresados llevan a aceptar el ritmo de vida, sin que esto provoque rechazo ante su fluir. Para Nisargadatta una vez realizado el estado de liberación (*mokṣa*) es imposible actuar con propósitos egoístas y particulares, pues se ha comprendido que la vida es el resultado del movimiento de *Cit*. La vida se revela como un orden armónico en el que todo tiene su sitio adecuado, los conflictos, guerras y demás alteraciones son producto que una visión errada sobre la realidad que lleva inevitablemente a acciones erradas³¹⁵. Cuando se está en armonía con la Realidad no-dual la vida pierde todo conflicto, la acción ya no es calculada, sino espontánea y de esta espontaneidad irradia la plenitud de vivir, plenitud que no se ajusta a teorías ni explicaciones particulares. Se descubre que la vida es la Realidad en acción, como señala a continuación Nisargadatta:

La vida sólo es digna de ese nombre cuando refleja la Realidad en acción. Ninguna universidad le enseñará cómo vivir de forma que cuando llegue la hora de morir, pueda usted decir: Viví bien, ya no necesito vivir de nuevo. La mayoría de nosotros muere deseando poder vivir de nuevo. Tantos errores cometidos, tantas cosas sin hacer. La mayoría de la gente vegeta, pero no vive. Simplemente acumula experiencias y enriquece su memoria. Pero las experiencias es la negación de la Realidad, la cual no es ni sensorial ni conceptual, ni del cuerpo ni de la mente, aunque incluye y los trasciende a los ambos.³¹⁶

La acción auténtica lleva a una transformación inevitable, en la que se abandona todo criterio de valoración. La no-acción siempre es acción correcta, en tanto que lleva dentro de sí su propia medida y no se fija en estándares externos³¹⁷. De ahí que para Nisargadatta toda acción es apropiada a cada situación. Distinta es la acción desde el yo superficial, pues esta no libera, sólo encadena debido a

³¹⁵ La charla entre Arjuna y Krishna en la Bhagavad Gita es reveladora en este asunto. Cfr. MARTÍN, Consuelo, (editora), *Bhagavad Gītā*, Madrid, Trotta, 2009.

³¹⁶ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Op. Cit., p. 427

³¹⁷ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad*, Op. Cit.

que está apegada a los frutos de su actuar, provocando deseos y temores que desplazan el centro de la Conciencia pura. En cambio, la no-acción al no estar movida por una actitud personal no es limitada ni condicionada.

No obstante, es preciso resaltar que Nisargadatta en ningún momento hace referencia a una actitud ciega o desinteresada, pues como se ha dicho en líneas anteriores la no-acción no precisa de móviles individuales; todo lo contrario, al dejar paso al desapego se puede actuar de manera adecuada en cada situación.

La verdadera acción no desplaza, transforma; un cambio de lugar es simplemente transporte, un cambio en el corazón es acción. Sólo recuerde que nada perceptible es real. La actividad no es acción. La acción es oculta, desconocida, incognoscible. Sólo se puede conocer su fruto.³¹⁸

En síntesis, desde la enseñanza de Nisargadatta es posible actuar sin propósitos, a esta actitud se le ha denominado no-acción. Para el filósofo advaita la no-acción es la acción verdadera o auténtica que emana de la comprensión de que no hay un hacedor o yo particular que actúe. Siendo así, no hay nada que hacer, porque la única que actúa es la Conciencia pura (*Cit*), Ella es la única que se manifiesta, por lo que desde el plano de lo Absoluto no cabe preguntarse por acciones correctas e incorrectas, la no-dualidad sobrepasa dichos estándares y lleva a una actitud lúcida y espontánea en la que la no-acción en lugar de ser actitud ciega o inacción, es acción clara que responde de acuerdo a cada situación, sin que esto lleve al deseo y al temor. Dicho de otra forma, la no-acción es actuar sin sentimiento egoísta proveniente del yo superficial, para responder de forma lúcida y sin apego, de donde surge la actitud de vivir en el eterno presente como se pasará a ver a continuación.

3.2.3 Vivir el eterno presente

Anteriormente se ha mostrado que la propuesta ética en la enseñanza de Nisargadatta se refleja en la no-acción, como uno de los presupuestos básicos en los que el filósofo advaita deja entrever la lucidez del estado de liberación (*mokṣa*). Siendo así, se ha establecido que la no-acción es uno de los frutos de la liberación

³¹⁸ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 472

(*mokṣa*), en tanto que destierra al yo superficial y permite la acción esporádica de la Conciencia pura (*Cit*), quien es la única que actúa y por tanto su acción sólo puede ser desinteresada, es decir, no está sujeta a los propósitos de la misma. Lo que lleva inevitablemente a situar esta no-acción en un eterno presente, como un tiempo que sobrepasa las nociones duales de pasado y futuro, para ir a una atemporalidad en la que se invalidan términos tan bien conocidos como causa y efecto.

Una de las invitaciones recurrentes de Nisargadatta es ir más allá de la mente. Entendida esta última como consecuencia de la ilusión (*māyā*), de la cual resulta uno de los factores que más esclavizan al yo, pues es la encargada de crear dualidades y separaciones donde no las hay. Para el filósofo advaita, la mente propicia la continuidad del yo superficial, pues ella es la que permite que éste se sustente en el espacio-tiempo, reforzando la ilusión de continuidad con la cual el yo superficial se identificará, pero estas categorías, como señala a continuación Maharaj, sólo las crea, perdura y disuelve la mente.

Causalidad significa sucesión en el tiempo de hechos que ocurren en el espacio, tanto en el espacio físico como en el mental. El tiempo, el espacio y la causalidad, son categorías mentales que surgen y desaparecen con la mente.³¹⁹

Términos como causalidad, espacio, tiempo, son irreales desde la liberación (*mokṣa*). Según Maharaj, son estados mentales que perduran mientras la mente persista, por ello en la liberación (*mokṣa*) carece de sentido hablar de continuidad en el tiempo, no hay estado mental que ate a las formas espacio-temporales y por tanto el verdadero Yo no puede responder a estructuras ilusorias. Dicho de otro modo, para Nisargadatta en el estado de Conciencia suprema (*Cit*) no puede haber ley de causa y efecto porque no hay un tiempo-espacio que pueda sustentar dicho principio, para el filósofo advaita: “una cosa es como es porque el universo es como es.”³²⁰ Lo que quiere decir que la Realidad no-dual trasciende el mundo de hechos y fenómenos que está construido bajo una base relacional y causal, para acceder a una nueva mirada en la que el mundo está interrelacionado, todo depende de todo,

³¹⁹ *Ibid.*, p. 29

³²⁰ *Ibid.*, p. 31

la naturaleza misma de las cosas se da en interconexiones que nada tienen que ver con procesos causales de tiempo y espacio.

Siendo así, desde una perspectiva no-dual es obsoleta la noción de tiempo como sucesión de actos a través del espacio. Dicho de otra manera, el tiempo no es la sucesión de pasado, presente y futuro, para Nisargadatta el tiempo sólo se da en el ahora interminable, que poco o nada tiene que ver con la sucesión causal de pasado a futuro, el tiempo es un eterno ahora. En palabras del filósofo de Bombay:

El tiempo es interminable, aunque limitado. La eternidad está al abrir el propio momento del ahora. No la encontramos porque la mente siempre está saltando entre el pasado y el futuro. No se detiene a enfocar el ahora. Pero eso puede hacerse con relativa facilidad si se despierta el interés.³²¹

La vivencia temporal desde la realización del estado supremo (*mokṣa*) es la eternidad. Sin embargo, no debe de entenderse eternidad como un tiempo ilimitado, sino lo que es sin comienzo ni fin³²², como el eterno ahora del que emana la Conciencia pura (*Cit*) que es sin tiempo sucesivo. Para Nisargadatta la Realidad es ahora, el momento presente que es pura espontaneidad y que otros autores han llamado eterno presente³²³.

Hasta aquí es preciso hacer algunas matizaciones, en primer lugar, cuando Nisargadatta habla del ahora, como un eterno presente, no hace referencia a vivir un momento fugaz e instantáneo, no se trata de un vivir al día en el que se evaden las responsabilidades del pasado y se pierde el compromiso con el futuro³²⁴. Más bien de lo que se trata es de desnudar el ahora como única fuente en la que se abre la posibilidad de la atemporalidad. No se trata de olvidar el pasado, ni de eludir el futuro para situarse en el efímero momento presente; pensar que el presente es un instante fugaz que no encuentra tregua más que en el esquivamiento de los compromisos con uno mismo y con otros, es un error. La exhortación que hace Nisargadatta es a vivir el presente como la aceptación de que la Realidad sólo

³²¹ *Ibid.*, p. 694

³²² Cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 19

³²³ Autores como Mircea Eliade o Maestro Eckhart acuden al término eterno presente para referirse a inmediatez en la cual el tiempo no es visto como una sucesión causal. Cfr. ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2008 y cfr. ECKART, Maestro, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011

³²⁴ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *El arte de ser*, Op. Cit.

ocurre en el ahora, en la constante espontaneidad en que las cosas suceden sin por qué ni para qué, pues todas son manifestación de la Conciencia absoluta (*Cit*). Así lo expresa Maharaj:

Ciertamente, un recuerdo del hecho no puede pasar por el hecho mismo, tampoco la anticipación. Hay algo excepcional, único, en el hecho presente que no tiene lo previo ni lo venidero. Tiene cierta viveza, cierta actualidad; sobresale como si estuviera iluminado. En el presente existe el “sello de la realidad”, que ni el pasado ni el futuro tienen.³²⁵

El presente es la única realidad, el pasado y el futuro no está disgregados del ahora, pues no hay un antes y un después ajenos al presente. Todo acontece en la atemporalidad del eterno presente, pero mientras el yo superficial siga confundido —señala Nisargadatta—no podrá comprender que el tiempo no es una sucesión causal de acontecimientos. El falso yo agobiado por sus deseos y miedos vivirá inmerso entre el pasado y el futuro, siempre en añoranza no podrá más que vivir el presente como un instante escurridizo en el que no se puede encontrar. En palabras de Nisargadatta:

Yo puedo ver con la mayor claridad que usted nunca ha estado, ni está, ni estará separado de la realidad, que usted es la plenitud de la perfección aquí y ahora y que nada puede privarlo de su herencia, nada puede privarlo de lo que usted es. Usted no es en absoluto distinto de mí, sólo que no lo sabe. Usted no sabe lo que es y por tanto imagina ser lo que no es. Ese es el motivo de los deseos y los miedos y la desbordante desesperación. Y de una actividad insensata para escapar de ello.³²⁶

La vivencia relativa del yo superficial se verá superada por el estado de realización (*mokṣa*) en donde el presente es entendido en su pureza como un ahora atemporal, es decir, como un tiempo que nunca acaba y que constantemente se recrea así mismo. No es negación de la temporalidad, sino aprobación de un tiempo presente en el que el ahora abraza el pasado y el futuro. Para Nisargadatta vivir el eterno presente no es renunciar al pasado ni al futuro, al contrario, es comprender que estos dos últimos están en el seno el ahora.

³²⁵ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, *Op. Cit.*, p. 37

³²⁶ *Ibid.*, p. 563

La segunda matización tiene que ver en que se está remitiendo a un tiempo metafísico³²⁷, la atemporalidad de la que habla Maharaj sólo cobra sentido desde plano de la liberación (*mokṣa*), ello quiere decir que *no se está hablando de un tiempo biológico*, entendido, este último, como la sucesión natural de los procesos físicos, por ejemplo el crecimiento de una planta o de un ser humano. Tampoco se está haciendo referencia al tiempo entendido como una cronología en la que se puede medir con un reloj el período que lleva aprender una técnica, leer un libro o cocinar³²⁸. Nisargadatta remite a una atemporalidad metafísica³²⁹, en la que ocurre el eterno presente, que como se ha dicho no tiene ni comienzo ni fin.

En síntesis, se ha establecido que vivir el eterno presente no consiste en tomar el tiempo en su connotación profana, es decir, entendido como un momento fugaz e inestable que rehúye de ciertas responsabilidades, tampoco se hace referencia a un tiempo biológico, más bien para Nisargadatta vivir el eterno presente consiste en aceptar que las cosas ocurren en el ahora interminable, en la atemporalidad de la Conciencia pura (*Cit*) en donde no hay antes ni después, todo se funde en el único ahora. Así que estar el eterno presente significa vivir en la espontaneidad lúcida de la Conciencia suprema (*Cit*) de la que todos los tiempos emergen. Según Maharaj no se trata de que el yo viva bajo la sombra del pasado, ni agobiado por el futuro, sino que la acción se alumbre en el ahora interminable del que brota la Realidad.

3.2.4 La felicidad no-dual

Se ha señalado que dentro de la enseñanza de Nisargadatta la realización de la Conciencia pura (*Cit*) sólo se logra a partir de la correcta comprensión de la verdadera naturaleza del Sí mismo. El conocimiento del único Yo es lo que permitirá descubrir que el yo superficial junto con el mundo de hechos y fenómenos son

³²⁷ El estudio de Coomaraswamy es revelador en este punto, cuando el autor realiza el análisis sobre tiempo y la eternidad lo hace tomando su base perenne o metafísica, no sólo dentro del Hinduismo, sino en el Islam o el Cristianismo por mencionar algunas. Siendo así, en el presente trabajo se habla de atemporalidad en el plano metafísico, es decir, como un tiempo sin principio ni fin. Cfr. COOMARASWAMY, Ananda, *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós, 1999

³²⁸ Cfr. CAVALLÉ, Mónica, *El arte de ser*, Op. Cit.

³²⁹ Sobre este punto de la atemporalidad metafísica ver el capítulo I.

ilusorios, revelando que las dualidades son producto de un error de percepción, causado por la ignorancia fundamental (*avidyā*) y la gran ilusión cósmica (*māyā*). Siendo así, la causa del sufrimiento y la esclavitud es provocada por el olvido del Sí mismo, tarea que sólo puede ser realizada a partir del conocimiento, que como se ha dicho en capítulos precedentes es un conocimiento operativo, es decir, conocimiento liberador en tanto que implica una transformación en quien conoce.

De esta manera, la ética de Nisargadatta se construye en función de que se ha realizado la liberación (*mokṣa*), es decir, cuando se ha alcanzado el conocimiento pleno sobre la verdadera naturaleza del Sí mismo. Sólo en la identidad no-dual entre el Sí mismo y la Conciencia pura (*Cit*) es posible vislumbrar el goce de ser que lleva, inevitablemente, a lo que ha sido denominado no-acción, como expresión plena de la Conciencia suprema (*Cit*), en donde Ésta actúa sin propósito, pues su acción es lúcida, espontánea y emerge en el ahora interminable del eterno presente.

Hasta aquí se ha establecido que la propuesta ética en el pensamiento de Nisargadatta está basada en la superación del yo superficial, para dar paso a la expresión plena del verdadero Sí mismo quien es sin adjetivos, cualidades ni determinaciones; es a partir del conocimiento del Sí mismo desde donde se enuncia una visión supraobjetiva con la cual se conoce y se da expresión a la realidad. Dicho de otro modo, para Nisargadatta sólo la visión advaita permite desnudar la realidad para fundirse en ella, pues aquí las dualidades, la esclavitud y sufrimiento se ven desvanecidos para dar expresión a una mirada impersonal y supraobjetiva que desemboca en lo que a continuación se denominará felicidad no-dual.

La expresión lúcida de la Conciencia pura (*Cit*) se manifiesta a través de la felicidad. Para Nisargadatta hablar de felicidad es hacer referencia a la bienaventuranza que emerge tanto de la no-acción como del goce de ser, en tenor de que la felicidad brota del estado no-dual, debido a que es el reflejo del Sí mismo. Nada puede hacer más feliz que el conocimiento de la verdadera naturaleza del Sí mismo. Dar repleta expresión al Yo verdadero –según Nisargadatta- permite que la Conciencia suprema (*Cit*) se manifieste en toda su pureza, tal manifestación no

puede ser de otra forma más que trascendiendo las limitaciones y determinaciones, para dejar paso a lo que es el verdadero Sí mismo, en palabras de Maharaj:

Nada puede hacerle más feliz de lo que usted ya es. Toda búsqueda de felicidad es una desgracia y conduce a más desgracia. La única felicidad digna de ese nombre es la felicidad natural de ser consciente.³³⁰

Para Nisargadatta la felicidad no tiene que ver con una categoría conceptual que se pueda contraponer a la desdicha y desgracia. La verdadera felicidad es un estado vivencial propio de la no-dualidad, la cual trasciende la dicotomía entre felicidad y dolor. Ser feliz, desde esta perspectiva, no supone rechazar el dolor, más bien supone trascender la dualidad alegría-tristeza.

La enseñanza de Nisargadatta muestra que no se puede ser verdaderamente feliz mientras se rehúya de su contrario, pues desde el plano del mundo de hechos y fenómenos la búsqueda por alcanzar uno de los polos lleva inevitablemente a sus contrarios, por ejemplo mientras más se busque la riqueza más se evitara la pobreza. Estos polos vienen completamente inseparables, de ahí que para el yo superficial buscar la felicidad se convierte en un ejercicio tormentoso, en tanto que concebirá la felicidad como el desplazamiento del dolor, sin darse cuenta que desde el mundo dual ambos polos se contraen. En palabras de Maharaj:

El placer y el dolor van siempre juntos. Liberarse de uno significa la liberación del otro. Si no le importa el placer, no tendrá miedo al dolor. Pero existe una felicidad que no es nada de eso, que está completamente más allá. La felicidad que usted conoce es descriptible y medible. Es objetiva, podríamos decir. Pero lo objetivo no puede ser suyo. Sería un grave error identificarse así mismo con algo externo. Este revolver niveles no lleva a ninguna parte. La realidad está más allá de su subjetivo y lo objetivo, más allá de todos los niveles, más allá de toda distinción. Definitivamente no es el origen, fuente o raíz del placer y el dolor. Estos surgen de la ignorancia de la realidad, no de la propia realidad, que es indescriptible, y está más allá del ser y el no-ser.³³¹

La verdadera felicidad es no-dual, para el filósofo advaita no puede haber felicidad auténtica desde el plano de las dualidades, pues como se acaba de ver en el mundo de dualidades, en donde se desenvuelve el yo superficial, la felicidad siempre traerá dolor, en tanto que se habla de una felicidad condicionada que por

³³⁰ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 426

³³¹ *Ibid.*, p. 210

lo general sólo busca satisfacer ciertos deseos, que cuando no son satisfechos traen sufrimiento. En otras palabras, siempre que la felicidad esté sujeta a circunstancias podrá ser manipulada, condicionada, es decir, no podrá ser auténtica felicidad.

Para el filósofo advaita, esto significa que la felicidad nunca es un sentimiento personal, la felicidad no-dual no puede provenir de un yo separado que este sujeto a móviles tan efímeros como él mismo, es decir, la felicidad no debe de ser entendida como satisfacción a ciertos impulsos materiales o mentales. Por lo tanto, la verdadera felicidad sólo ha de provenir desde dentro, desde la Conciencia pura (*Cit*).

Usted dice que es feliz. ¿Es realmente feliz o sólo está tratando de convencerse a sí mismo? Mírese con valentía y se dará cuenta inmediatamente de que su felicidad depende de las circunstancias, de ahí que sea momentánea, no real. La auténtica felicidad fluye desde dentro.³³²

El yo superficial nunca podrá ser auténticamente feliz porque su felicidad siempre estará condicionada, puede tratar de convencerse de que lo es, pero en el fondo siempre tendrá cierta insatisfacción que nunca lo hará sentir pleno. Esto se debe a que confundido creará que felicidad equivale a satisfacción, tanto material como mental, no podrá aceptar que el dolor es el precio a pagar en caso de que la satisfacción buscada no se alcance. Pero como se ha dicho líneas arriba, la felicidad no-dual no rechaza el dolor, tal como se muestra en la siguiente conversación entre Maharaj y uno de sus interlocutores.

P: ¿Cómo es posible gozar el dolor? El dolor físico reclama la acción.

M: Por supuesto. Y también el dolor mental. La bienaventuranza está en la conciencia de ello, en no encogerse o rehuirlo de ningún modo. Toda felicidad proviene de la conciencia. Cuanto más consciente somos, más profundo es el gozo. La aceptación del dolor, la no-resistencia, el valor y la paciencia, todo esto abre fuentes profundas y perennes de felicidad real, de verdadera bienaventuranza.³³³

La felicidad no-dual no repele el dolor, esto quiere decir que tampoco es mera complacencia o dicha insostenible. La felicidad no es un estado pasajero de absoluta alegría que este alejado del dolor o sufrimiento, más bien reconcilia alegría

³³² *Ibid.*, p. 625

³³³ *Ibid.*, p. 379

y dolor, en el abrazo pleno en el que se reconoce que ambos son dos estados pasajeros que son trascendidos en el gozo de la liberación (*mokṣa*).

Generalmente usted debe estar triste para conocer la alegría, y alegre para conocer la tristeza. La verdadera felicidad es incausada y no puede desaparecer por falta de estímulo. No es lo opuesto a la aflicción, e incluye toda aflicción y todo sufrimiento.³³⁴

En el mundo actual es casi imposible pensar que exista una felicidad como la que enseña Nisargadatta, las exigencias actuales son cada vez más asfixiantes, se vive tras la sombra del consumo, del culto al cuerpo, de las comodidades desmedidas, que obligan a insertarse en una sociedad de bienestar y consumo³³⁵. El precio a pagar es una profunda insatisfacción, acompañada de un sentimiento de vacío que no se puede llenar. Se cree que sólo se es feliz si se tiene cierto estatus social, juventud, ciertas comodidades, todas ellas hacen vivir una ilusión (*māyā*) que evade sus contrarios³³⁶. De tal manera que se cree que la felicidad es una euforia que sólo se produce en situaciones positivas, pero Nisargadatta enseña que esta felicidad sólo puede provenir de la identificación con lo particular, es decir, desde el yo superficial.

Para Nisargadatta la felicidad verdadera no es vulnerable a las circunstancias, como tampoco es un atributo que tenga que buscarse. Aquí radica el error, en creer que la felicidad se tiene que buscar o alcanzar, la auténtica felicidad no es algo por lo cual se tenga que luchar, pues brota desde la armonía de la Conciencia pura (*Cit*). En palabras del filósofo de Bombay: “¿De qué sirve la felicidad cuando se tiene que luchar y trabajar por ella? La verdadera felicidad es espontánea y sin esfuerzo.”³³⁷

Siempre que se relacione la felicidad con un sentimiento particular nunca podrá ser auténtica felicidad, en tanto que, si está condicionada a un ente particular siempre estará movida por sus deseos y miedos, creyendo erróneamente que la

³³⁴ *Ibid.*, p. 643

³³⁵ Cfr. BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009

³³⁶ Según las cuatro nobles verdades del budismo se señala que “todo es dolor”, pero al mismo tiempo este dolor puede ser trascendido en el Nirvana, tal como cuenta la historia del joven Siddharta que vivía alejado de la muerte, la enfermedad, la vejez y la pobreza, hasta que se le develan sus contrarios y alcanza el estado de iluminación. Cfr. PARAKRANABAHU, Ado, (traductor), *El Sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014

³³⁷ NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso, Op. Cit.*, p. 149

felicidad es un atributo que se tiene que obtener conforme al esfuerzo y búsqueda constante. Sin embargo, Nisargadatta enseña que no puede haber auténtica felicidad si no se ha comprendido que emerge de la Conciencia suprema (*Cit*); de ahí que la felicidad no es personal y no puede estar sujeta a móviles circunstanciales que lleven forzosamente a la dicotomía entre alegría y dolor, más bien se trata de aceptar que lo único real es la Conciencia pura (*Cit*) quien es la única que actúa y de la única que brota toda bienaventuranza.

En resumen, desde la propuesta ética de Nisargadatta, el estado de liberación (*mokṣa*) se expresa a través de la felicidad no-dual. Para el filósofo advaita la felicidad auténtica es el gesto más pleno de la Conciencia pura (*Cit*), pues permite develar que el conocimiento del Sí mismo trae consigo un estado de bienaventuranza que está más allá de las dualidades. En otras palabras, sólo en la realización de la Conciencia pura (*Cit*), a través del conocimiento del Sí mismo, se puede dar expresión a la Realidad no-dual, la cual está más allá de todas las dicotomías, de todos los placeres y dolores condicionados, de una visión errada que no ha hecho más que provocar esclavitud y sufrimiento, para dejar paso a una nueva mirada en la que se descubre que todo está bien, que los problemas sólo son producto de una visión errada, y sólo entonces puede emerger la felicidad no-dual como expresión de la Realidad.

Conclusiones

La propuesta ética de Nisargadatta ha constituido una puerta al diálogo entre culturas. El acercamiento a un autor que dista de la tradición occidental ha permitido reflexionar sobre algunos puntos comunes entre Occidente y Oriente, lo que ha dejado entrever que las diferencias entre ambas culturas no son insalvables. Si bien el presente trabajo no constituyó un estudio comparativo, sí supuso la apertura a otras maneras de mirar la realidad, dejando vislumbrar que no hay universalismos conceptuales que digan de una vez para siempre lo que es la realidad. Se intima a acercarnos a otra cultura y conocer la propia, no se intenta decir que Oriente es mejor que Occidente, se trata de dialogar a partir de las semejanzas más básicas para conocer nuestras diferencias y quizá poder resolver algunos problemas.

El más inmediato es darnos cuenta que la verdad no es de nadie, que el conocimiento no está patentizado y que ni siquiera hay universalidad de ideas, quizá sólo de preguntas y de intuiciones. La filosofía perenne nos permitió ver que la filosofía en esencia busca lo mismo en cada civilización, sin importar la distancia geográfica, cultural o de tiempo.

Con la apertura a nuevos estados de conciencia se abre paso a una nueva visión sobre la realidad, una visión más clara que permitirá un actuar más desapegado y con ello más libre. Libre en el sentido de que no hay un yo condicionado a las estructuras materiales, sociales, económicas, etc. La liberación sólo se da en función de que se ha despojado de la ignorancia y se ha logrado el pleno conocimiento de que no hay yo individual y separado.

Esta toma de conciencia de que no hay un yo autónomo, permite un cambio en la manera de percibir la realidad y así en el actuar en el mundo. A este nuevo estado de conciencia se le denominó liberación (*mokṣa*). Según la propuesta que presentó Nisargadatta la liberación (*mokṣa*) es el estado propio de la realidad y el estado de vigilia que normalmente tomamos por verdadero es ilusorio, desde esta

perspectiva sólo la liberación (*mokṣa*) revela que las dualidades son ilusorias y las causantes del sufrimiento.

Este cambio de visión supone el abandono de nociones muy arraigadas para el sentido común, tales como un yo que actúa, movido por acepciones como el bien y el mal, el libre albedrío, la crisis ecologista, etc. Todos estos condicionamientos surgen debido a la falsa idea de un yo autónomo, el cual crea una realidad a partir de sus propios condicionamientos. De ahí que el *Vedānta advaita*, en voz de Nisargadatta, señala que la realidad que percibimos refleja nuestro propio estado de conciencia, si nuestro nivel de conciencia es precario, el mundo que percibiremos será igual de precario y poco alentador. Por ello, si hay un cambio en el estado de conciencia habrá una transformación en la realidad, por ello el autoconocimiento supone el ahondamiento en la realidad. Dicho de otra forma, nos transformamos en lo que conocemos y sólo conocemos lo que estamos dispuesto a ser.

De ahí que la apuesta en este trabajo apunta a una reformulación de la filosofía y con ella a una reformulación de la ética. Si la filosofía deja de ser entendida como una actividad meramente intelectual y trastoca los confines de la vida, entonces se convierte en una actividad liberadora. Desde una visión no-dual la filosofía como actividad consagrada a la vida no difiere de la sabiduría en tanto que ambas surgen del contacto con la realidad. No puede haber verdadera filosofía sino hay una transformación profunda en la vida de quien la lleva a cabo. Siendo así, la filosofía y la sabiduría permiten ver que a partir del descubrimiento de nosotros mismos se abre la posibilidad de conocer la realidad. Para Nisargadatta la realidad es sinónimo de verdad y en este sentido filosofía, sabiduría y verdad se corresponden para dar paso a un actuar ético.

Para Nisargadatta el sufrimiento es ilusorio, en la medida en que también el universo entero lo es, ello señala que la experiencia humana del dolor junto con el mundo de hechos y fenómenos no son reales, pues carecen del sentido absoluto de la Conciencia pura (*Cit*). Sólo *Cit* es real y se muestra ajena a la dicotomía sufrimiento-

felicidad, para fundirse en un nuevo estado de aceptación en el que los contrarios más que oponerse viven en armonía.

De esta forma los malestares que aquejan al ser humano y que son fuente de sufrimiento sólo son producto de las estructuras psicofísicas y del condicionamiento temporal con el cual se ha identificado el Sí mismo, por ello en el *mokṣa* la conciencia del liberado ha logrado desprenderse de la temporalidad y unirse en la Conciencia Absoluta. Esta unión tiene como finalidad unificar la mente y abolir la dispersión y los automatismos que caracterizan al yo superficial. De tal manera Nisargadatta invita a desprenderse de la estructura psicofísica para acceder al estado absoluto de la Conciencia pura. Tal concepción lejos de conducir a un nihilismo o pesimismo por rechazar este mundo y menospreciar esta vida, invita a acceder a la vida misma y ser parte de ella en donde la temporalidad y el sufrimiento no tienen cabida.

Por lo tanto, el ser humano no es un ser caído, arrojado al tiempo y arrastrado por la historia, el ser humano guarda la joya que revela al único Yo. Por ello, la ignorancia y el sufrimiento son consecuencia de un olvido y el único camino para subsanar dicho estado y dirigirse a la liberación implica un desprendimiento del cosmos y de la vida mundana.

Este trabajo constituyó un esfuerzo por encontrar un estado ético en la propuesta de Nisargadatta, el cual señala que sí se puede rastrear un sentir ético, pero no una ética del yo individual como un actor que es libre de elegir sus acciones, más bien se presenta una ética desde la Conciencia suprema (*Cit*) en donde no hay un yo.

Dicho sucintamente, el estado de liberación *mokṣa* no es un estado ético, pero implica un estar ético en el ser liberado en vida, en tanto que aquel que ha logrado cierta conformidad consigo mismo a partir del autoconocimiento ha descubierto que no es un ser separado y ajeno al cosmos, más bien él mismo es el cosmos y por lo tanto no puede implicar un ser violento generador de más violencia. El conocimiento de Sí mismo es el despliegue de la conciencia por alcanzar a comprender los movimientos de *Cit*, de ahí que entre más se ahonde en el enigma

por nuestra verdadera naturaleza, más se puede acceder a nuevos campos que me permiten trascender la conciencia de separabilidad a la conciencia de unidad.

La vivencia genuina de *Cit* permite comprender que no hay un yo separado, sino una presencia sin adjetivos, sin atributos, una presencia capaz de amar, de creer, de ser feliz que remite a nuestro centro de gravedad que es el centro de todo lo que existe. Dicho de forma sencilla, la liberación (*mokṣa*) implica un despliegue ético en tenor de que es un compromiso a la verdad, estamos en el mundo y el compromiso es con el otro, conmigo mismo. Buscar nuestro centro de gravedad implica un proceso de autoconocimiento, en el que independientemente de realizar o no la liberación (*mokṣa*), compromete nuestra presencia con el mundo y con nosotros mismos, es decir, el conocimiento del Sí mismo conlleva a un reflejo en el que no hay un yo como ser autónomo y por lo tanto no hay acciones ni deseos egoístas, por lo ende no hay un actuar que se dispute en la aparente disyuntiva entre el bien y el mal.

Bibliografía

Bibliografía Básica

NISARGADATTA, Maharaj, *Meditaciones*, Barcelona, Kairós, 2016

NISARGADATTA, Maharaj, *Semillas de conciencia*, Málaga, Sirio, 2007

NISARGADATTA, Maharaj, *Ser*, Málaga, Sirio, 2001

NISARGADATTA, Maharaj, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio, 2008

DUNN, Jean (editora), *Cosciousness and the Absolute. The final talksof Nisargadatta Maharaj*, Nort Carolina, Durham: Theacornpress, 1994

DUNN, Jean (editora), *Prior toConsciousness. Talkswith Nisargadatta Maharaj*, Nort Carolina, Durham: Theacornpress, 1985

DUNN, Jean (editora), *Seeds of Consciousness. The Wisdomof Sri Nisargadatta Maharaj*, Nort Carolina, Durham: Theacornpress, 1990

POWELL, Robert (editor), *Thenectarofmmortality. Sri Nisargadatta Maharaj discoursesonthe eternal*, California, Blue Dove Press, 2001

POWELL, Robert (editor), *Theultimate medicine. As prescribedby Sri Nisargadatta Maharaj*, California, Blue Dove Press, 2001

Bibliografía complementaria

ARABI, Ibn, *Tratado de unidad*, Barcelona, Sirio, 2002

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Mesetas, 2006

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2010

ARNAU, Juan, *El arte de probar. Ironía y lógica en India antigua*, México, F.C.E., 2008

BALSEKAR, Ramesh, *El buscador es lo buscado. Las enseñanzas de Sri Nisargadatta Maharaj*, Madrid, Gaia, 2005

BALSEKAR, Ramesh, *Habla la Consciencia*, Barcelona, Kairós, 2004.

BAUDRILLARD, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Madrid, Siglo XXI, 2009

BIARDEAU, Madeleine, *El hinduismo. Antropología de una civilización*, Barcelona, Kairos, 2005

CAVALLÉ, Mónica, *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*, Barcelona, Kairós, 2017.

CAVALLÉ, Mónica, La doctrina advaita o la perspectiva no-dual. En, VARIOS AUTORES, *Hinduismo y Budismo. Introducción filosófica*, Madrid, Etnos, 1999

CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2008

CAVALLÉ, Mónica, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona, Kairós, 2011

- CAVALLÉ, Mónica, Naturaleza del yo en el Vedanta advaita, a la luz de la crítica al sujeto de Heidegger, en biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t24946.pdf. consultado el 30/10/2013
- CAVALLÉ, Mónica, Ser y Creatividad. Entorno al Vedānta advaita. En, VARIOS AUTORES, Hinduismo y Budismo. *Introducción Filosófica*, Madrid, Etnos, 1999
- CHUANG TZU, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila, 1993
- COOMARASWAMY, Ananda, *El tiempo y la eternidad*, Barcelona, Kairós, 1999
- COOMARASWAMY, Ananda, *El Vedānta y la tradición occidental y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2001
- COOMARASWAMY, Ananda, Hinduismo y Budismo, Barcelona, Paidós, 1997
- CRUZ, Hernández, Miguel, (editor) *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 1999
- DANDEKAR, R.N., "Hinduismo" en *Historia Religionum Vol. II, Religiones del presente*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973
- DASGUPTA, S.N., *La mística hindú*, Barcelona, Herder, 2009
- DESCARTES, René, *El discurso del método*, Madrid, Gredos, 2011.
- DEUTSCH, Eliot, *The essential Vedanta. A New sourcebook Advaita Vedanta*, Canadá, WorldWisdom, 2004
- DURAND, Gilbert, *La crisis espiritual en Occidente*, Madrid, Siruela, 2011
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, F.C.E., 2011
- ECKART, Maestro, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2011
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2008
- ELIADE, Mircea, *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2001
- EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 1993
- GODMAN, David, *Mis recuerdos de Sri Nisargadatta Maharaj*, Málaga, Sirio, 2014
- GUENÓN, RENÉ, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, lugar de publicación no identificado, Kali-ma, 198?
- GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001
- GUENÓN, René, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001
- GUENÓN, René, *La metafísica oriental*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1998
- GUENÓN, René, *Los estados múltiples del ser*, Barcelona, Obelisco, 1987
- GUERRA, González, María del Rosario (coordinadora), *Debates éticos con metodología transdisciplinaria*, México, Plaza y Valdés, 2014
- HAN, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder, 2012.
- HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder, 2016.
- HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E, 1998

- HEIDEGGER, Martín, *¿Qué es la metafísica?*, México, Seneca, 2003.
- HUXLEY, Aldo, *La Filosofía Perenne*, Barcelona, Edhasa, 1977
- INDICH, William M., *Consciousness in advaita vedanta*, India, Sout Asia Book, 1980
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 1997
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006
- KOFFKA, K., Algunos problemas de la percepción espacial, en *Psicología de la forma*, Buenos Aires, Paidós, 1973
- KRISHNAMURTI, *El silencio creador*, Buenos Aires, Editorial Krishnamurti, 1951
- LAVAPEUR, Oscar, *Occidente, Oriente y el sentido de la vida*, Buenos Aires, Biblios, 2004
- LEIBNIZ, G.B., *Discurso de la metafísica*, Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- LEIBNIZ, G.W., *Monadología: principios de filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- LLANO, Cifuentes, Carlos, *Etiología de la nada*, México, F.C.E., 2014
- LOY, David, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000
- MAHADEVAN, T.M.P., *Invitación a la filosofía de la India*, México, F.C.E, 1991
- MAHARSHI, Ramana, *Sat-Darshanam. Cuarenta versos sobre la Realidad*, Málaga, Sirio, 2013
- MANDALA, Patrick, *Los orígenes de la sabiduría. La poesía y la filosofía clásica de Grecia y la India*, Barcelona, Paidós, 2008
- MARTÍN, Consuelo, (editora), *Bhagavad Gītā*, Madrid, Trotta, 2009
- MARTÍN, Consuelo, (editora), *Brahma- sūtras. Con los comentarios advaita de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 2000
- MARTÍN, Consuelo, (editora), *Upaniṣad*, Madrid, Trotta, 1997
- MARTÍN, Consuelo, *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita con la MadukyaUpanisad, las karika de Gaudapada y comentarios de Śaṅkara*, Madrid, Trotta, 1998
- MARTÍN, Consuelo, *Contemplar lo eterno. Abriendo la mente al infinito*, Madrid, Gaia, 2012.
- MARTÍN, Consuelo, *Sabiduría en la acción. Investigaciones sobre la Bhagavad Gita y la conducta auténtica*, Barcelona, J. J. Olañeta, 2010
- MENDOZA, Valdés, Rubén, *Ética: formación y transformación humana*, México, Torres Asociados, 2016.
- MERTON, Thomas, *El hombre nuevo*, Buenos Aires, LUMEN, 1998
- MIRCEA, Eliade, *Patañjali y el yoga*, Buenos Aires, Paidos Orientalia, 1978
- MORIN, Edgar, *Amor, poesía, sabiduría*, Barcelona, Seix Barral, 2001

- MORIN, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Dower, 2001
- NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, Sonora, Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, 2009
- OTTO, Rudolf, *Mística de Oriente y Occidente Śaṅkara y Eckhart*, Madrid, Trotta, 2014.
- PALMA, Daniel, *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2006
- PÁNIKER, Salvador, *Filosofía y Mística*, Barcelona, Anagrama, 1992
- PANIKKAR, Raimón, *De la mística*, Barcelona, Herder, 2007
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Buda*, Madrid, Siruela, 1996
- PANIKKAR, Raimón, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós, 2005
- PANIKKAR, Raimón, *Iniciación a los Veda*, Barcelona, kairós, 2001
- PANIKKAR, Raimón, *La experiencia filosófica de la india*, Madrid, Trotta, 2000
- PANIKKAR, Raimón, *La intuición cosmotéandrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Madrid, Trotta, 1999
- PANIKKAR, Raimón, *Las puertas estrechas del conocimiento: sentidos, razón y fe*, Barcelona, Herder, 2009
- PANIKKAR, Raimón, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007
- PANIKKAR, Raimón, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona, Herder, 2006
- PARAKRANABAHU, Ado,(traductor), *El Sutra de Benarés*, Barcelona, Kairós, 2014
- PLÁ, Roberto (traductor), *Viveka-Suda-Mani*, Málaga, Sirio, 2013
- POTTER, Karl H., *Encyclopedia of Indian philosophies III. Advaita vedanta up to Samkara and His Pupils*, India, Delhi, 1981
- RUIZ, CALDERÓN, Javier, *Breve historia del hinduismo. De los Vedas al siglo XXI*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008
- ŚAÑKARA, *La esencia del Vedānta*, Barcelona, Kairós, 2013
- SAVIANO, Carlo, *El oriente de Heidegger*, Barcelona, Kairós, 2004
- SCHRÖDINGER, Erwin, *La naturaleza y los griegos*, Barcelona, Tusquets, 2006
- SHANKARACARYA, Tola, Fernando (traductor), *Las mil enseñanzas del maestro Shankara*, México, Premia, 1988
- SHARMA, Arvind, *Sleep as a state of consciousness in advaita vedanta*, New York, State University of New York Press, 2004
- SHARMA, Arvind, *Vedānta Advaita. Una introducción*, Barcelona, Kairós, 2013
- SHUON, Frithjof, *Forma y sustancia en las religiones*, Barcelona, J.J. Olañeta, 1998

TOLA, Fernando, *Filosofía de la India: del veda al Vedānta : el sistema sāmkhya : el mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental.*, Barcelona, Paídos, 2008

VILLORO, Luis, *Crear, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2008

WATTS, Alan, *El camino del Tao*, Barcelona, Kairós, 1995

WATTS, Alan, *Mitos, sueños y religión*, Barcelona, Kairós, 1997

WATTS, Alan, *Vivir el presente*, Barcelona, Kairós,

WILBERT, Ken, *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de oriente y occidente al crecimiento personal*, Barcelona, Kairós, 1995

WILBERT, Ken, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1994

WILBERT, Ken, *Proyecto ātman*, Barcelona, Kairós, 1996

ZIMMER, Heinrich, *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto piso, 2010

ZIMMER, Heinrich, *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 1995