

COLECCIÓN: ADVAITA



Vedanta

ADVAITA

No-dualidad, estados de conciencia,
práctica meditativa y cosmología Vedanta

Comentarios al Dṛg Dṛśya Viveka

Sesha



El universo no cambia; es el perceptor
quien lo recuerda constantemente diferente.

Sesha

ÍNDICE

Introducción

VEDANTA ADVAITA

—Comentarios al *Drg Drśya Viveka de Śrī Śaṅkarācārya*—

Śloka 1

Śloka 2

Śloka 3

Śloka 4

Śloka 5

Śloka 6

Śloka 7

Śloka 8

Śloka 9

Śloka 10

Śloka 11

Śloka 12

Śloka 13

Śloka 14

Śloka 15

Śloka 16

Śloka 17

Śloka 18

Śloka 19

Śloka 20

Śloka 21

Śloka 22

Śloka 23

Śloka 24

Śloka 25
Śloka 26
Śloka 27
Śloka 28
Śloka 29
Śloka 30
Śloka 31
Śloka 32
Śloka 33
Śloka 34
Śloka 35
Śloka 36
Śloka 37
Śloka 38
Śloka 39
Śloka 40
Śloka 41
Śloka 42
Śloka 43 - 44
Śloka 45
Śloka 46

APÉNDICES

Apéndice 1

Dṛg Drśya Viveka de Śrī Śaṅkarācārya (discriminación sobre la naturaleza del perceptor y de lo percibido)

Apéndice 2

Pronunciación del sánscrito

FIGURAS

- Figura 1 Elementos implícitos en la percepción
- Figura 2 Estados de cognición y definiciones de *Patañjali*
- Figura 3 Esquema del nacimiento de la conciencia reflejada, cósmica e individual
- Figura 4 Ciclo ininterrumpido de dualidad
- Figura 5 La conciencia individual como reflejo de la conciencia universal
- Figura 6 Modalidades de objetos de conocimiento
- Figura 7 Desarrollo del universo a nivel *samasthi* (colectivo), asociado a los tres grandes estados de Śāṅkarā
- Figura 8 Objetos Materiales e Ideales
- Figura 9 Campo de Información
- Figura 10 Campo de información básico para la definición de la práctica de la meditación
- Figura 11 Similares modalidades de Campos de Información
- Figura 12 Información No-diferenciada
- Figura 13 Campo Abierto
- Figura 14 *Savikalpa* y *nirvikalpa samadhi* internos
- Figura 15 *Savikalpa* y *nirvikalpa samadhi* externos
- Figura 16 Percepción con y sin distancia de los objetos externos
- Figura 17 Tipos de *karma*
- Figura 18 El *jīva* como reflejo
- Figura 19 Las tres teorías sobre la existencia del *jīva*

TABLAS

- Tabla 1 Características de los cinco estados de conciencia
- Tabla 2 Estados de cognición y el agente de percepción correspondiente
- Tabla 3 Aspectos del *antaḥkaraṇa*
- Tabla 4 Representación cosmológica y cosmogónica
- Tabla 5 Relación entre la mente, la individualidad y la conciencia individual
- Tabla 6 Estados de Conciencia según la relación del perceptor con lo percibido

- Tabla 7 Estados de Conciencia según *Gauḍapāda* y *Govindapāda*
- Tabla 8 Estados de Conciencia según *Patañjali*
- Tabla 9 Estados de Conciencia según Occidente
- Tabla 10 Sistematización de los Estados de Conciencia
- Tabla 11 Estados de Conciencia como producto de *māyā* y *avidyā*
- Tabla 12 Desarrollo del universo a causa de los factores de Limitancia
- Tabla 13 Desarrollo del universo a causa de los estados de la Materia
- Tabla 14 *Jīva* y la identificación con los cuerpos Sutil y Denso
- Tabla 15 Instrumentos a disposición de la cognición
- Tabla 16 Algunos términos similares asociados a no-dualidad y dualidad
- Tabla 17 Aspecto *sat* de la realidad no-dual
- Tabla 18 Aspecto *cit* de la realidad no-dual
- Tabla 19 Aspecto *ānanda* de la realidad no-dual
- Tabla 20 Sinónimos de información ideal y material
- Tabla 21 Relación de Estados de Conciencia según diferentes autores
- Tabla 22 El *savikalpa samadhi* asociado a objeto
- Tabla 23 El *savikalpa samadhi* asociado a sonido
- Tabla 24 El *nirvikalpa samadhi*
- Tabla 25 Campos Duales y No-duales
- Tabla 26 Los Campos de Cognición
- Tabla 27 Resumen de Estados de Conciencia según el tipo de campo y de información
- Tabla 28 Los siete diversos tipos de *samadhi*
- Tabla 29 El Conocedor y lo Conocido
- Tabla 30 Los estados de conciencia, tipo de campo, tipo de información y frontera sensoria
- Tabla 31 Los cinco *kośa*
- Tabla 32 Cualidades de un discípulo
- Tabla 33 Los diferentes *jīva* (individuos)
- Tabla 34 Tipos de *jīva*

INTRODUCCIÓN

EL *Dr̥g Dr̥śya Viveka*, texto introductorio del sistema *Vedanta Advaita* que indaga la *Discriminación entre la naturaleza del Perceptor y lo Percibido*, es atribuido a Śrī Śaṅkarācārya, maestro instaurador del sistema *Vedanta Advaita* o Filosofía Final No-dual.

Al igual que la gran mayoría de textos profundos pertenecientes a la tradición *advaita*, el *Dr̥g Dr̥śya Viveka* suele ser confuso al estudiante poco diestro en el tema de la propia autoindagación interior. Para la mayoría de quienes experimentan cierto afecto por la filosofía *Vedanta Advaita*, esta se convierte en un cuerpo de ideas profundamente metafísicas que suelen parecer altamente teóricas y prácticamente inalcanzables. Los diversos libros y comentarios escritos por insignes maestros, tal como lo es el *Dr̥g Dr̥śya Viveka* por ejemplo, advierten sobre la naturaleza esencial de *Brahman* como causa sin causa de todo lo existente a nivel universal, o del *Ātman* como esencia primordial que subyace en el ser humano. Sin embargo, la comprensión de la identidad entre *Ātman* y *Brahman* que afirma el *Vedanta Advaita* es, al parecer, uno más entre los muchos misterios con que el estudiante se enfrenta cuando intenta traspasar la impenetrable maraña de abstracciones y acepciones metafísicas que el sistema filosófico enuncia. Desafortunadamente, muchas de las conclusiones del *Vedanta Advaita* parecen afirmaciones lejanas solo alcanzables por unos pocos elegidos.

La dificultad que encierra el estudio serio del *Vedanta Advaita* tiene que ver con que, desde siempre, la gran mayoría de sus promulgadores y maestros tratan exclusivamente de su propia vivencia interior No-dual, sin reparar en la inmensa brecha que existe entre una mente equilibrada que percibe la realidad del mundo y, en contraste, aquella realidad que suele aparecer a los ojos de quien lo observa a través de las agitadas olas de sus incontrolados pensamientos. La representación de un mundo libre de las agitaciones mentales, y la consecuencia que ello depara en la representación y vivencia del mundo, es comparativamente tan inaccesible a cualquier estudiante del *Vedanta* que, en la mayoría de

ocasiones, sus limitadas reflexiones no pasan de ser anhelos tan lejanos como la consecución del número ganador de la lotería. Ello hace que el *Vedanta Advaita* suela aparecer como un sistema filosófico para una «elite». En verdad lo es, pues se formuló para aquellos que ya poseían *Viveka*, es decir, «Discriminación Metafísica», y para quienes la mente había alcanzado un nivel idóneo que permitiera la captación altamente abstracta y metafísica que requiere la comprensión y el análisis de la No-dualidad. Sin embargo, es necesario adecuar y sistematizar la enseñanza para un grupo humano que, si bien esta deseoso de la profundidad de las atemporales enseñanzas, aún no posee una mente con la disposición adecuada para incursionar en las altas verdades que la No-dualidad promueve.

El fin de este libro es acercar de una manera sistemática, acorde a la forma de pensar de gran parte de la cultura occidental, un cuerpo de ideas que desde siempre brillan por su belleza e impenetrabilidad. Para ello he tornado la traducción del *Drg Drśya Viveka* que ha vertido el *Svami Nihilānanda* del sánscrito al inglés, y que a su vez ha sido llevada al castellano por la profesora argentina Silvia del Río. He realizado una meticulosa adaptación del escrito de la profesora del Río con el fin de exponer, en un lenguaje cercano al lector promedio, la gran mayoría de ideas expuestas en el texto.

Es mi intención aceptar las profundas y eternas enseñanzas de la *Advaita* a todos aquellos que, poseedores de una disciplina reflexiva, anhelan de corazón la bienaventurada Discriminación de la Realidad No-dual. Este libro, al igual que los anteriores¹, es un texto de estudio, de análisis, de reflexión. De ninguna forma han sido escritas estas obras para ser leídas de manera rápida y poco atenta. Son libros de consulta que, gracias a su estudio y profundización, podrán servir como faros en la noche para quienes deseen navegar en el inmenso océano de la búsqueda interior No-dual.

Sesha

Buenos Aires, enero de 2005

¹ Nos referimos a *La Búsqueda de la Nada*, *El Eterno Presente*, *La Paradoja Divina* y *Los Campos de Cognición*, escritos todos por *Sesha* (www.sesha.info)

VEDANTA ADVAITA

— Comentarios al *Dr̥g Dr̥śya Viveka* de Śrī Śaṅkarācārya —

ŚLOKA 1²

La forma (rupa) es percibida y el sentido de la vista (indriya) es su perceptor. Este es percibido y la mente (manas) es su perceptor. La mente (dhīrvṛtti) es percibida y el Testigo (sākṣim) es su perceptor. Este (el Testigo) es ciertamente el único Perceptor y, por lo tanto, no puede ser percibido (por ningún otro).

*La forma es percibida y el sentido de la vista es su perceptor. El sentido de la vista es percibido y la mente es su perceptor. La mente, junto con sus modificaciones, es percibida y la **Conciencia No-dual** es su perceptor. La **Conciencia No-dual** no es percibida por ningún otro agente previo ni posterior.*

Son cuatro los elementos primordiales mediante los cuales el *Vedanta* teoriza respecto al proceso de la cognición: *forma*, *sentidos* (para el caso del śloka, la *vista*), *mente* y *Conciencia No-dual* o *ātman*. A través de estos cuatro elementos es posible determinar un modelo metafísico suficientemente coherente para que coincida con las experiencias comunes que el ser humano tiene cuando intenta conocer o conocerse.

Para Occidente, la representación de la cognición se establece basada en la diferencia que prevalece entre «el perceptor y lo percibido». He aquí que intentar solucionar el dilema de la cognición implica solventar las siguientes preguntas: ¿Es posible que el perceptor pueda conocer realmente lo percibido³? ¿Es el perceptor el agente activo del

2 Para mayor rigor, se mantiene en las *śloka* un doble enunciado. En primer lugar y en *cursiva-negrita* aparece la versión castellana que realizó la profesora argentina Silvia del Rfo, publicada por Editorial Hastinapura, Buenos Aires, 1976, a partir de la traducción original al inglés de Svami Nihilānanda. A continuación, se incluye la versión actualizada de Seshā (N.E.)

3 La solución a esta pregunta origina las escuelas positivistas, escépticas, empiristas,...

conocimiento o, en su defecto, es lo percibido⁴? ¿Es la percepción de los objetos inmediata o secuencial⁵?

El modelo occidental tiene de base algunos dilemas cuando analiza la teoría de Conocimiento. Uno de ellos es definir claramente que es el receptor (*dr̥g*) y que lo percibido (*dr̥śya*). Es decir: ¿Donde tiene inicio la realidad del *sujeto* y termina la del *objeto*?; o lo que es lo mismo: ¿Donde termina la realidad del *objeto* y se inicia la del *sujeto*? En definitiva, la cuestión a resolver es: ¿Cual es la frontera estable que dirime ambas realidades: *objeto* y *sujeto*?

¿Acaso es la piel del *sujeto* lo que determina la frontera física respecto del *objeto*? ¿Acaso el *sujeto* tiene una connotación ideal y el *objeto* una real?

Cada filósofo occidental realiza una interpretación personal respecto a la naturaleza del receptor y de lo percibido. Todas las innumerables posturas filosóficas tienen razón en algunos puntos, pero desvarían en otros.

Para el *Vedanta* el camino es otro: No basta representar la cognición solamente entre *objeto* y *sujeto*, ni asumir que el conocimiento es la aprehensión del *objeto* por parte del *sujeto*. Desde nuestra perspectiva, es importante establecer claramente los diversos elementos a conocer que se interrelacionan, y las fronteras que pueden establecerse entre cada uno de ellos, con el fin de dar un orden sistemático al proceso de la cognición.

Son cuatro los elementos que se interrelacionan en la cognición: *Objetos externos, órganos sensorios, mente y sus modificaciones y Conciencia No-dual*. Ahora ya podemos empezar a realizar ciertas definiciones:

Sentidos u órganos sensorios:

Son la frontera entre *objeto* y *sujeto*.

4 La solución a esta pregunta origina las escuelas objetivista y subjetivista.

5 La solución a esta pregunta origina los conceptos intuitivo y racional.

Objeto externo (lo percibido): Es toda aquella información que se conoce con el requerimiento de cualquiera de los cinco *sentidos*.

Sujeto (perceptor): Es toda información que se conoce sin el requerimiento de cualquiera de los cinco *sentidos*.

Mente y sus modificaciones: Representa la codificación de la información del *sujeto* (el perceptor). Las modificaciones son cuatro: memoria, yoidad, intelecto (la conciencia refleja, es decir, el lugar donde se asienta la conciencia individual) y raciocinio.

Conciencia No-dual: Es aquella realidad capaz de conocer realmente y que atestigua que tanto *objeto como sujeto* son no-diferentes, es decir, que no hay realmente un *sujeto* que exista por sí mismo independientemente de aquello que conoce como *objeto*.

Desde la perspectiva del *Vedanta* el conocimiento de un evento externo, cualquiera que sea éste, posee un orden implícito: Los *sentidos* perciben el *objeto* externo; la *mente*, con sus modificaciones, percibe a los *sentidos*; finalmente, la *Conciencia No-dual* percibe a la *mente*. Este orden se expone en la figura 1.

Figura 1

Características de los Cinco Estados de Conciencia



Gracias a esta manera de definir los elementos que integran la cognición, nos es posible establecer cinco maneras de relacionar la mente (en su aspecto *ahamkāra*, es decir, como yoidad o sujeto) y los objetos⁶ a conocer:

⁶ Ya sean éstos objetos externos u objetos internos (como son los pensamientos, emociones, sentimientos o pasiones que habitan en la memoria).

Estado de Conciencia de Sueño: La conciencia asociada a la mente adopta secuencialmente la condición de ser *objeto* y *sujeto*, pues todos los objetos de un sueño son una prolongación del mismo *sujeto*; es decir, en este estado de conciencia el *sujeto* es a la vez causa del observador del sueño y de lo observado en el sueño.

Estado de Conciencia de Pensamiento: La conciencia asociada a la mente percibe secuencialmente un *objeto* que acontece en el «aquí y el ahora» e introduce en la cognición la intervención de información proveniente de la memoria, es decir, introduce en la cognición la historia (el pasado) sobreimponiéndose a aquello que está ocurriendo en el Presente.

Estado de Conciencia de Observación: La conciencia asociada a la mente percibe secuencialmente un *objeto* que está aconteciendo en el «aquí y el ahora». No hay intervención histórica en la cognición, pues la memoria se desactiva al no procesarse la información mediante un acto dialéctico.

Estado de Conciencia de Concentración: La conciencia asociada a la mente se percibe simultáneamente a sí misma como *objeto* de percepción en un campo cerrado de cognición⁷, de tal forma que *sujeto* y *objeto* se experimentan como no-diferentes.

Estado de Conciencia de Meditación: La conciencia No-dual se convierte en información que conoce simultáneamente toda la información potencialmente cognoscible asociada a un campo abierto de cognición⁸.

En la tabla 1 recogemos resumidos estos cinco estados de conciencia.

7 En el estado de conciencia de *Concentración* no hay dualidad sujeto-objeto, es decir, *sujeto* y *objeto* son no-diferentes, por lo que es ya un estado No-dual; sin embargo, la percepción está todavía delimitada por el alcance de los sentidos (cuando es externa) y fracciones de la mente (básicamente el inconsciente, cuando es interna). De ahí que se trate de un campo de cognición cerrado, es decir, limitado por una frontera final. Para mayor información, véase *Los Campos de Cognición, Sesha* (www.sesha.info)

8 El estado de conciencia de *Meditación* es un estado No-dual sin límite final ninguno y, por tanto, susceptible de incluir toda la información potencialmente cognoscible. De ahí que se asocie a un campo de cognición abierto, es decir, sin frontera final ni interior alguna. Los estados de conciencia se encuentran pormenorizadamente detallados en la obra *Los Campos de Cognición, Sesha*, (www.sesha.info)

Tabla 1
Características de los cinco Estados de Conciencia

Estado de Conciencia	Característica
<i>Sueño</i>	La conciencia asociada a la mente adopta la condición de ser secuencialmente <i>objeto</i> y <i>sujeto</i>
<i>Pensamiento</i>	La conciencia asociada a la mente introduce la condición histórica asociada a la percepción secuencial del <i>sujeto</i> o del <i>objeto</i>
<i>Observación</i>	La conciencia asociada a la mente percibe sin historia al <i>sujeto</i> o al <i>objeto</i>
<i>Concentración</i>	La conciencia No-dual, que se asocia a la mente como <i>sujeto</i> , se percibe simultáneamente a sí misma como <i>objeto</i> (Concentración interior); o viceversa: la mente, como <i>objeto</i> , se percibe simultáneamente a sí misma como <i>sujeto</i> (Concentración exterior)
<i>Meditación</i>	La conciencia No-dual reconoce que la mente es información no diferente que conoce, simultáneamente, toda la información potencialmente cognoscible tanto interior como exterior. El <i>ātman</i> conoce simultáneamente todos los objetos potencialmente existente

De tal manera que para lograr la experiencia de la Meditación interior es necesario primeramente desconectar los cinco órganos sensorios de los objetos externos; posteriormente es preciso desconectar la relación de comparación que la memoria advierte mediante la fluctuación mental para que, finalmente, la Conciencia No-dual sea testigo de sí misma en todo lugar y tiempo.

Este modelo presenta una serie de inconvenientes para la mentalidad occidental. El primero: La consideración de que la conciencia individual no perdura necesariamente en el proceso final de la cognición, pues ha de diluirse; es decir, la mente ha de adoptar una condición no-diferenciada de los objetos que conoce a fin de que la Conciencia No-dual asuma la actividad propia del conocimiento. Segundo: El hecho de que la conciencia individual pueda momentáneamente ser agente activo en los estados de Sueño, Pensamiento y Observación para quedar posteriormente relegada en los estados de Concentración y Meditación, pues Occidente ha

modelado la interpretación de la realidad asumiendo como axioma que el *sujeto* y su condición consciente —la conciencia individual— es un ente indiviso pero consistente, es decir, que existe gracias a que es portador de experiencia y conocimiento.

Tal vez sean éstos los mayores puntos de desencuentro entre ambas culturas. Sin embargo, Oriente asumió la teoría de *māyā* como explicación del aparente nacimiento y muerte de un «yo» y de una conciencia individual. A su vez, incorporó, mediante la teoría del *karma*, la aparente permanencia de un «yo» y de su condición consciente: la conciencia individual.

A grosso modo, *māyā* intenta explicar que el «yo» sólo existe gracias a la introducción en la percepción de contenidos inexistentes que se asumen como existentes. Por ejemplo: Debido al temor a la muerte —condición introducida por experiencias previas y radicadas en la memoria—, una sogá se trastoca en una peligrosa e inexistente serpiente a los ojos de un atemorizado viajero. A su vez, el *karma* explica que el «yo» subsiste gracias a que el sujeto se identifica a sí mismo como diferente de la sogá y, además, porque desea que no le suceda nada cuando la inexistente serpiente ataque; es decir, el «yo» subsiste debido a que el sujeto se relaciona con sentido de egoencia y apetencia de fruto con la acción que realiza.

Desde el *Vedānta*, la cognición que opera mediante el acto de la Meditación es totalmente inmóvil y real; allí el universo, en las diferentes gradaciones de información que lo constituyen, es *objeto* de atestiguación de sí mismo. De esta manera denominamos *ātman* (el Sí Mismo consciente) al agente de percepción No-dual propio de la Meditación. Por ello el *ātman* es indagable por cualquier otro *sujeto*, puesto que Sí Mismo contiene todo aquello que puede ser conocido y nada es diferente de Sí Mismo.

El *ātman*, agente de percepción del estado de Meditación, es el conocedor final de la cognición. El Sí Mismo, al conocer, se conoce, de manera similar a cuando usted se observa a sí mismo en un espejo externo; en este caso, usted es todo lo potencialmente cognoscente y el espejo es todo lo potencialmente cognoscible.

ŚLOKA 2

Las formas (objetos de percepción) aparecen como varias debido a distinciones tales como azul, amarillo, denso, sutil, corto, largo, etcétera. Por otra parte, el sentido de la vista las percibe, permaneciendo como uno y el mismo.

Las formas (objetos de percepción) aparecen como múltiples debido a distinciones tales como amarillo, azul, denso, sutil, corto, largo, etcétera. El sentido de la vista percibe estas distinciones, pero él mismo permanece como uno e invariable.

La expresión «*formas*» se refiere a todo objeto externo de percepción. Un objeto externo es toda aquella información en la que la frontera sensoria (los sentidos) interviene o es parte de la cognición.

Se denomina *el perceptor* a toda información interna a la *frontera sensoria*. Se denomina *lo percibido* a toda información externa a la *frontera sensoria*.

La frontera entre el perceptor y lo percibido es la frontera sensoria, compuesta por los cinco sentidos: oído, tacto, vista, gusto y olfato. Este planteamiento inicial impide que exista información que se intersecte, es decir, que haya información común entre el perceptor y lo percibido.

El *Vedanta*, al igual que el budismo, recalca la impermanencia de las *formas* en general. Definir el mundo con base a una información cambiante implica el reconocimiento de verdades relativas y momentáneas. El cambio de los objetos externos puede reconocerse mediante la aparente estabilidad de los sentidos, pues la rapidez de cambio de los objetos es mas mensurable que la de los propios sentidos.

El gran dilema que plantea definir cualquier condición de existencia, es decir, cualquier *forma* o cualquier *nombre*, es que los elementos que usamos para hacerlo son finalmente definidos por aquello mismo que ellos definen. Es decir, la mente es como un inmenso diccionario en donde una palabra se define mediante otra, y esta otra mediante una tercera; sin embargo, tarde o temprano

el desencadenamiento de definiciones llevara al «círculo vicioso» en donde las palabras se definen las unas a las otras. De igual manera, el mundo se define por la mediata experiencia de quienes lo conformamos; sin embargo, la paradoja es que ¡somos definidos a través de aquello que previamente definimos, es decir, por aquello que recordamos!

Los sentidos perciben la variabilidad de las *formas*: azul, amarillo, denso, sutil, corto, largo, etcétera. Esto ocurre debido a que el sentido mismo que detecta la información permanece aparentemente invariable. Sin embargo, en el siguiente *śloka* podremos reconocer que la movilidad de los sentidos puede detectarse a su vez desde la aparente inmovilidad de la mente, lo cual implica, por deducción, que aún debe existir mas allá de la actividad mental un substrato mas inmoble o un estado unitivo aún mas estable.

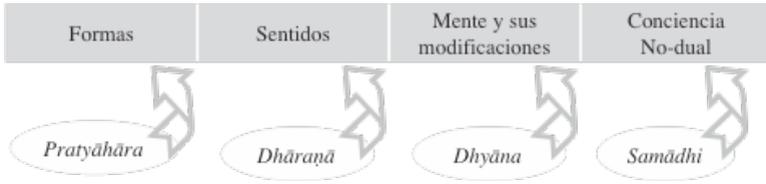
La definición que hace el *Vedanta* de las *formas* o del mundo externo no coincide exactamente con el punto de vista de la filosofía occidental, pues mientras que la filosofía occidental asume que la piel del perceptor o su cabeza o el sonido de su corazón no son objetos externos al perceptor sino que son parte de él, el *Vedanta* considera como objeto externo al perceptor todo aquello en lo que la frontera sensoria interviene. Por ello, desde el punto de vista del *Vedanta*, tanto piel como cabeza o sonidos del cuerpo son objetos externos.

Hemos asumido la definición de objetos externos de esta manera gracias a que así es posible establecer una sistematización más clara del proceso de la percepción y, por ende, una teoría mas universal respecto a quien es realmente el perceptor y que es realmente lo percibido. La sistematización mas antigua del proceso de definición de los diversos estratos de la realidad fue establecida por *Patañjali*, según se refleja en la figura 2 y en la tabla 2⁹.

9 Fundador de la filosofía dualista *Yoga*, a quien algunos orientalistas ubican en torno al año 200 antes de J.C. y otros entre el 600 y el 700 antes de nuestra era.

Figura 2

Estados de cognición y definiciones de *Patañjali*



Patañjali definió como *pratyāhāra* la condición voluntaria que permite desconectar los órganos de los sentidos de los objetos externos. De tal manera, el primer nivel de interiorización que finalmente desembocará en la Medicación implica retraer voluntariamente los órganos de los sentidos de las *formas*, es decir, de los objetos externos¹⁰. A este estado, de acuerdo al modelo explicado en este libro y los anteriores¹¹, lo denominamos Observación, y al agente de percepción de dicho estado se le denomina *exín*.

A su vez, *Patañjali* definió como *dhāraṇā* la condición consciente de anular algunas de las modificaciones mentales (*manas*, o raciocinio; *ahaṅkāra*, o yoidad; *citta*, o memoria) y dejar que la modificación mental que sostiene la conciencia individual (la *buddhi*) se reconozca a si misma simultáneamente como *objeto* y *sujeto* de conocimiento. Este estado, que es ya No-dual, se denomina comúnmente Concentración¹², y al agente de percepción de dicho estado se le denomina *sākṣin*.

Patañjali definió, además, como *dhyāna* la anulación de la modificación mental que sostiene la conciencia individual (la *buddhi*), dando lugar en consecuencia al nacimiento de un campo abierto No-dual de cognición donde *objeto* y *sujeto* se aúnan de manera simultánea con todas las demás potenciales informaciones a ser conocidas que conforman el universo. Este estado se denomina comúnmente Meditación, y al agente de percepción que simultáneamente es lo percibido y el perceptor se le denomina *ātman*.

¹⁰ La manera de realizar *pratyāhāra* está claramente establecida en el libro *La Paradoja Divina, Sesha*. (www.sesha.info)

¹¹ Nos referimos a *La Paradoja Divina* y a *Los Campos de Cognición*.

¹² Véase *La Paradoja Divina*.

Finalmente, *Patañjali* definió como *samādhi* a la inclusión en un campo abierto No-dual, y de manera simultánea, de toda la información existente en el universo, incluyendo como parte de él al *sujeto* y el *objeto* mismo de la percepción. Al agente de percepción de esta excepcional condición cognitiva, en la que el perceptor es simultáneamente no-diferente de todo lo potencialmente perceptible, se le denomina también *ātman*, siendo éste El Campo y el Conocedor del Campo en todos los Campos.

Tabla 2
Estados de cognición y Agente de percepción correspondiente

Estado de cognición	Según <i>Patañjali</i>	Agente de percepción
Éxtasis Místico permanente — <i>Nirvāṇa</i> —	<i>Samādhi</i>	<i>Ātman</i>
Meditación	<i>Dhyāna</i>	<i>Ātman</i>
Concentración	<i>Dhāraṇā</i>	<i>Sākṣin</i>
Observación	<i>Pratyāhāra</i>	<i>Exīn</i>
Pensamiento	—	<i>Sujeto</i>

ŚLOKA 3

La mente es capaz de conocer las condiciones de la visión — como ceguera, agudeza o velamiento— porque es una unidad. Esto también se aplica con respecto a la audición, al tacto, etcétera.

Ciertas características del sentido de la vista, como ceguera, agudeza visual o su ausencia, pueden ser conocidas por la mente y sus modificaciones porque la mente es una unidad respecto al sentido de la vista. Esto también se aplica a cualquier información percibida por el sentido del oído, del tacto, etcétera.

La *mente y sus modificaciones* parecen inmuebles respecto a las funciones *sensorias (indriyas)*. Por lo tanto, es factible reconocer la multiplicidad de condiciones que actúan en el ojo, como cansancio visual, agudeza visual, ceguera, etcétera. Todas las potenciales modificaciones visuales son detectadas por la mente gracias a que esta permanece aparentemente inalterable mientras acontecen cambios en los sentidos.

Es la condición de permanecer como uno e inmóvil ante la multiplicidad de lo experimentado lo que permite ser sujeto de los objetos. Sin embargo, la *mente y sus modificaciones* son solo aparentemente estables, pues la siguiente *śloka* mostrará como la *Conciencia No-dual* es finalmente el agente último de la cognición.

Es importante analizar la naturaleza de las modificaciones mentales y distinguir entre las funciones de la mente y los contenidos mentales.

FUNCIONES DE LA MENTE

El *Vedanta*, genéricamente, asume cuatro funciones de la mente. Todas las diversas características que la mente posee (inteligencia, lógica, razón, recuerdos, emociones, sentimientos, pasiones, etcétera) son catalogables dentro de las siguientes cuatro modificaciones:

Citta

Representa aquello de lo que esta constituida la mente, es decir, la materia mental. La materia mental representa la memoria no solo en el ámbito consciente sino también en el ámbito inconsciente.

El concepto de materia mental es un tanto extraño para Occidente. Para ejemplificar esta apreciación, asuma que la mente es como un océano. Es válido afirmar que el océano esta conformado por agua; sin embargo, el agua puede adoptar innumerables formas: corrientes marinas, olas, burbujas, espuma, etcétera. Análogamente, *citta* no solo implica memoria sino toda la información que la mente pueda llegar potencialmente a adquirir en forma de pensamientos, emociones, pasiones y sentimientos.

Manas

Representa todas las actividades que se manifiestan cuando se pone en movimiento *citta* (la memoria). Dependiendo de la actividad o movilidad de la materia mental, emergen características como la inteligencia, es decir, el proceso de eficiencia en el acto dialéctico; la lógica, como proceso de ordenación de la información localizada en *citta*; el razonamiento, como proceso dialéctico a través del cual es factible realizar una síntesis mediante la comparación; la duda, como actividad desordenada de no reconocimiento de *citta* o memoria; etcétera.

En resumen: el movimiento o fluctuación de *citta* (materia mental o memoria) se denomina «*manas*». Ejemplificando, *citta* se asemeja al barro; *manas* es la actividad que lleva a que una forma de barro que se moldea coincida con una previamente experimentada.

Ahaṃkāra

Representa un tipo especial de contenido mental cuya característica principal es el sentido de pertenencia, es decir, de lo «propio», de lo «mío», de lo «personal». «*Ahaṃkāra*» genera sentido de diferenciación entre la información y, por lo tanto, es lo que constituye el sentido de «yoidad». «*Ahaṃkāra*» es importante —y se lo considera una de las cuatro modificaciones mentales— porque es una actividad común a toda modificación que ocurra en la mente: Todo pensamiento lleva implícito el sentido de «yo»; no existe una modificación mental —un pensamiento— que sea fracción del pensamiento «yo». La modificación mental denominada «yo» es la primera que se estructura en la mente, es la base sobre la cual se establecen las subsiguientes modificaciones mentales. Erradicar la apreciación de «yoidad» implica el desmembramiento, la fractura y la disolución de la actividad mental diferenciada.

Buddhi

Representa la naturaleza de la mente que infunde cognición. *Buddhi* es el asiento de la conciencia individual, es el reflejo de la conciencia No-dual y, por tanto, es la parte de la mente que conoce

y que refleje inteligencia. Sin embargo, para que emerja la actividad consciente que representa *buddhi* es necesario que la función mental denominada *manas* esté desactivada. De igual manera, para que la función *manas* de la mente esté activa es necesario que la función *buddhi* esté desactivada.

En otras palabras:

En el instante en que hay conocimiento no hay duda (*manas*); en el instante en que hay duda no hay conocimiento (*buddhi*).

En el instante en que la mente advierte conocimiento (*buddhi*), la memoria (*citta*) está detenida. Mientras la memoria está en movimiento, la mente no advierte conocimiento.

Cuando la memoria (*citta*) está en movimiento, el raciocinio (*manas*) está en movimiento. Cuando la materia mental (*citta*) está detenida, el raciocinio (*manas*) está detenido.

En el instante en que hay conocimiento (*buddhi*) no existe un testigo individual (*ahaṃkāra*) que conozca. Mientras existe yoidad (*ahaṃkāra*) no hay conocimiento (*buddhi*).

La primera modificación (pensamiento) que se asocia a la agitación de la materia mental (*citta*) se denomina «yo» (*ahaṃkāra*). La ausencia de «yo» (*ahaṃkāra*) implica la ausencia de actividad dialéctica (*manas*).

Buddhi se asemeja a la superficie del agua de un estanque en donde cae la luz del sol: no toda la luz solar será reflejada. De igual manera, la Conciencia No-dual es reflejada por el limitante denominado *buddhi*, generando una Conciencia reflejada que reconoce la información como real estando ésta asociada a una frontera o límite de cognición.

En resumen: La mente está constituida de memoria o materia mental (*citta*). El movimiento, la fluctuación o la agitación de la materia mental o memoria se denomina genéricamente pensar (*manas*). La detención del movimiento de la materia mental o memoria se denomina conocimiento (*buddhi*). El conocimiento (*buddhi*) implica

la ausencia de agitación de la materia mental (*citta*), de sentido de yoidad (*ahaṃkāra*) y de pensamientos (*manas*). De ahí que yoga sea definido como *yogas cittavṛttinirodhaḥ*, es decir, el aquietamiento de las fluctuaciones (*vṛtti*) de la mente.

CONTENIDOS DE LA MENTE

Cuando se habla de contenidos de la mente, advertimos las innumerables posibilidades que la memoria puede detectar. La materia mental está en disposición de asumir cualquier «forma» o ser representada mediante cualquier «nombre», siempre y cuando exista una representación previa en la memoria. Se denomina aprendizaje al registro en la memoria de una representación previamente no existente.

La mente puede representarse como constituida por contenidos mentales (*citta* o memoria o materia mental). A veces suele denominarse *citta* a la mente, pues las tres funciones restantes de la mente (*manas*, *ahaṃkāra* y *buddhi*) están relacionadas con ella:

Ahaṃkāra, o yoidad, es la primera modificación de la mente cuando la materia mental (*citta*) se agita.

Manas (pensar) es la agitación de la materia mental (*citta*).

Buddhi, que es la función que implica conocimiento individual, resulta de la detención de la agitación de la memoria (*citta*).

Es importante anotar que la conciencia individual —cuyo asiento se establece en la *buddhi*— no es el real agente del conocimiento; es decir, no es la *buddhi* quien realmente conoce, como no es la luna quien realmente ilumina de noche la tierra. El perceptor final, el agente último de la cognición, no es la *buddhi* sino la Conciencia No-dual, tal como se explica en el siguiente śloka.

ŚLOKA 4

La Conciencia ilumina (otros estados mentales como) deseo; determinación y duda; fe y no-fe; constancia y su opuesto; modestia; entendimiento; miedo; y otros, porque es una unidad.

La Conciencia No-dual ilumina y percibe a la mente y sus modificaciones porque la Conciencia No-dual es una unidad respecto a la mente y sus modificaciones.

El *Vedanta* asume como conocedor final de la cognición a un agente consciente capaz de conocer simultánea y ubicuamente toda la información que conforma el universo sin experimentarse a sí mismo como diferente de todo lo potencialmente cognoscible. A este tipo de agente, cuya condición prioritaria y fundamental de actividad cognitiva es la No-dualidad, se le denomina *ātman*.

Este agente, el *ātman*, posee una serie de características que lo advierten como excepcional. En primer lugar, no es definible, pues no es parte de algo ni es suma de partes. Definirlo es limitarlo; sin embargo, no definirlo no implica desconocerlo. De hecho, todo aquello susceptible de ser pensado puede potencialmente existir, aunque no todo lo que potencialmente existe puede ser pensado.

Ātman es aquel agente cuya condición consciente, al conocer todo lo potencialmente existente, no detecta lo conocido como diferente de Sí Mismo.

El *ātman* posee la condición inherente de ser consciente; de hecho, el Sí Mismo es la Conciencia misma. Cuando alguien se mira al espejo y se ve a sí mismo, afirma «soy yo»; sin embargo, el *ātman*, al verse a Sí Mismo, conoce el universo entero susceptible de ser conocido y afirma «todo Es». *Ātman* es autoluminoso, es decir, su naturaleza consciente depende de sí mismo.

Es extraño para los occidentales asumir como válida esta forma de cognición, pues siempre se define a la conciencia como conciencia de un «yo». Asuma la cotidiana circunstancia de observar un evento cualquiera con atención, por ejemplo, leer un libro o el periódico. Mientras realiza la atenta lectura y permanece absorto en ella, nacerá la dilución egoica; ¿dónde está entonces depositado el germen consciente individual que, según se asume, es la causa del conocimiento? Es decir, ¿dónde está el «yo»? Las respuestas pueden ser variadas; sin embargo, en el modelo occidental no existe solución al dilema propuesto pues, aunque evidentemente hay conciencia y existe un saber de lo que se

lee, no se advierte un sujeto individual que en el mismo instante de estar absorto en la lectura se reconozca diferente de aquello conocido.

El real problema de encontrar quién es el verdadero agente de la percepción y qué es lo que realmente es posible conocer es lo que el *Vedanta* soluciona. El *Vedanta* advierte que uno y otro no pueden ser variables, cambiantes o momentáneos, pues de ser así, tanto el conocedor como lo conocido tienen la limitada validez de ser una representación relativa del saber, ya que al siguiente momento, al cambiar las condiciones previas y aparecer las nuevas, la representación del conocedor y de lo conocido varían.

Basta para ello estimar lo que ocurre en la mente de la casi totalidad de los seres humanos. ¿Acaso somos permanentemente los mismos y acaso perdura lo que conocemos de nosotros o del mundo? ¡Por supuesto que no! Con sólo caminar algunos minutos por un bosque, el sujeto puede abstraerse en mil recuerdos y convertir el entorno que acontece en inexistente, mientras proyecta miles de recuerdos partícipes de la propia historia.

El *Vedanta* ha encontrado un arcano fundamental, un secreto escondido en la simplicidad de la percepción. Ha intentado apresar los objetos que conforman lo percibido, realizando dicho acto sin intentar envolverlos con la información localizada en la propia historia personal. El *Vedanta* intenta reconducir la atención a lo conocido en el «aquí y en el ahora»; el *Vedanta* intenta mostrar la importancia de ser diestro en el arte de ser parte del Presente.

<p>El Presente posee un don inestimable: convierte al perceptor en objeto de percepción, o a lo percibido en sujeto de percepción, mientras el conocimiento sigue fluyendo de manera no-diferenciada.</p>

La intromisión de la historia personal en el proceso de la cognición induce un sesgo de diferenciación de la información, creando por una parte un campo de información conocido y por otra un conocedor de ese mismo campo diferenciado.

De igual manera que el agua, al cambiar las condiciones de temperatura y presión atmosférica, asume un estado sólido, líquido o gaseoso, así también la aparición de las variadas condiciones de

sujetos y objetos en los que la información puede nuclearse infunde la representación de universos diferentes percibidos por distintos sujetos.

Es imprescindible para detectar la naturaleza del Presente —y, por ende, para la experimentación de la conciencia como realidad No-dual— fracturar las representaciones mentales de tiempo, espacio e individualidad, es decir, diluir los limitantes que apresan al sujeto a una representación dual de la información.

Esta nueva condición de cognición no-diferenciada —en la que el perceptor existe, pero de manera no-diferente a lo conocido— es totalmente estable, inmóvil, sin límite y sin partes.

ŚLOKA 5

Esta Conciencia no nace (aparece) ni muere (desaparece); no crece ni sufre decadencia. Siendo autoluminosa, ilumina todo lo demás sin ninguna otra ayuda.

La Conciencia No-dual no nace ni muere. No crece; tampoco sufre decaimiento. Siendo autoluminosa, ilumina todo lo demás sin ninguna otra ayuda.

La totalidad de los eventos de los que podemos dar crédito, es decir, de aquellos que son definibles mentalmente, gozan de la característica de la impermanencia. Toda información lleva incluidos los condicionamientos espacial y temporal, y toda información siempre está referida, desde la perspectiva de la cognición mental, a ser parte del perceptor o de lo percibido. En consecuencia, la representación mental de la información es necesariamente variable y dual.

Tiempo y espacio son parte de todas las unidades¹³ con las que definimos el mundo que conocemos. Existe, evidentemente, un tipo de tiempo psicológico a través del cual advertimos mentalmente que la

¹³ La *velocidad*, por ejemplo, es espacio recorrido por unidad de tiempo; la *aceleración* es velocidad por unidad de tiempo; la *fuerza* es masa por aceleración; el *trabajo* es fuerza por espacio; la *potencia* es trabajo por unidad de tiempo. Sin embargo, tanto el tiempo como el espacio e inclusive la masa, no son unidades de información absolutas, pues pueden variar dependiendo del sistema inercial de referencia que se adopte, tal como lo demuestran las teorías general y restringida de la Relatividad.

información deviene del pasado y evoluciona en dirección del futuro, lo cual implica que también la representación psicológica del mundo está inmersa en información asociada a espacio y tiempo.

Nuestro modelo científico de interpretación de la realidad está definido por variables relativas, dependientes unas de otras; ni tiempo ni espacio ni masa son informaciones independientes unas de otras. Análogamente, la representación psicológica del mundo a través de la interpretación mental de la realidad subjetiva es también interdependiente de un sinnúmero de factores que aún no conocemos; la percepción es un proceso absolutamente complejo del cual no sabemos mucho.

El *Vedanta* no está en contravía de la descripción del mundo que la ciencia plantea. Simplemente, afirma que toda representación de información que esté sumergida en la trilogía masa-tiempo-espacio lleva implícita una condición adicional psicológica en la que el perceptor aparece diferenciado de lo percibido.

El mundo científico y la representación de su modelo basado en masa-tiempo-espacio es una descripción dual de la información.

La descripción del modelo científico del mundo no puede representar con claridad la información consciente que proviene del estado Onírico; tampoco puede desentrañar los misterios de los estados de Observación, Concentración y Meditación. Al parecer, la representación que tenemos del mundo sólo es una descripción de toda aquella información que podemos interpretar mentalmente cuando asumimos que la flecha temporal —es decir, la dirección del tiempo— va en dirección al futuro; esto es, cuando la flecha temporal genera sentido de causalidad, circunstancia que induce la aparición del estado de conciencia que es propio del estado denominado Pensamiento.

El *Vedanta*, tal como se viene diciendo, acepta este modelo de realidad, pero aclara que es cambiante y relativo, y que produce en el perceptor una condición interior de dolor y sufrimiento ante la imposibilidad de ser partícipe de algún nivel de estabilidad de la información de la que es consciente. Tal como Buda afirma, el impulso de diferenciación entre perceptor y percibido introduce

una huella de sufrimiento, pues se reconoce que la impermanencia induce dolor psicológico.

El *Vedanta* propone un modelo de realidad cuya condición primaria es la estabilidad, y ello como consecuencia de que el modelo está asociado a una representación de la información carente de dualidad. Para ello, asumimos que la información es por sí misma consciente, y que por serlo, es decir, por ser tácitamente consciente, puede conocerse a sí misma sin necesidad de que una porción de la información, denominada «el perceptor», sea el agente activo del conocimiento respecto a la porción restante de información, denominada «lo percibido».

Con la adecuada educación mental asociada al proceso de la cognición, es posible anular la frontera dual establecida por los hábitos mentales de la percepción dual e inducir una nueva modalidad de representatividad del universo, donde el perceptor es no-diferente de aquello que conoce.

A este tipo de cognición especial, donde lo conocido es no-diferente del conocedor, lo denominamos estado de Meditación. El excepcional agente de percepción que conoce mientras el estado de Meditación acontece, al cual denominamos *ātman*, es no-diferente de aquello que conoce, razón por la cual el *ātman* no presume sentido de cambio ni es influenciado de forma externa a él mismo por la trilogía masa-tiempo-espacio, pues masa-tiempo-espacio son información implícitamente no-diferente del *ātman* mismo.

Este *ātman*, al incluir en sí mismo de manera no-diferente la condición temporal que subyace en el universo, es ajeno al nacimiento y la muerte. Al incluir en sí mismo de manera no-diferente la condición espacial que subyace en el universo, es ajeno al crecimiento o el decaimiento. El *ātman* representa el Saber, la Conciencia y la Comprensión misma; por ello es, en Sí Mismo, autoluminoso; no requiere para conocerse de algo externo a Sí Mismo, pues no existe nada ajeno a Sí Mismo que se diferencie de Sí Mismo.

¿Dónde queda la condición egoica en este modelo No-dual de realidad? El «yo», en el proceso de la Meditación, asume un rol

no-diferente respecto a las demás informaciones. Es decir, el universo entero queda incluido en el «yo» al igual que el «yo» está incluido en el universo entero. Un ejemplo de ello es una gota de agua cayendo en forma de lluvia: Mientras opera la lluvia, cada gota asume una condición diferenciada. Análogamente, mientras interviene la historia en la percepción, el perceptor genera una representación consciente dual, es decir, diferenciada respecto al objeto que conoce. Sin embargo, cuando cualquier gota cae a la mar cesan las fronteras entre ella y el agua que conforma el vasto océano. De igual manera, cuando el perceptor asume una condición de percepción carente de historia, es decir, cuando conoce la información que se sucede en forma de Presente, su condición egoica pierde la frontera que lo diferencia de lo percibido; allí el perceptor es no-diferente de aquello que conoce.

Meditar es educar la mente en la disciplina que la lleva a su propia disolución.

Desde siempre, los antiguos sabios orientales inculcaron en el estudiante anheloso de estabilidad interior un sentido de acercamiento especial al mundo y a si mismo. El trabajo interior, la lectura y la contemplación de la propia mente, cuando se realizan de manera sistemática y organizada, procuran una especial apreciación de la información que conforma el mundo: nace el sentido de pérdida egoica en la percepción, con la subsiguiente pérdida del sentido de diferenciación entre el perceptor y lo percibido.

Sin embargo, el trabajo de representar la información que constituye el universo de manera No-dual es arduo, pues la mente, por hábito, esta confinada a percibir la información de manera dual. La disciplina interior que lleva finalmente al descubrimiento de que siempre hemos sido el universo entero no-diferente requiere de una mente completamente equilibrada, razón por la cual en el siguiente śloka se analiza la condición de la mente y de la representatividad consciente que opera a nivel individual.

ŚLOKA 6

Buddhi parece tener luminosidad debido al reflejo de la Conciencia en él. La inteligencia es de dos clases: una designada como el sentido del yo (ahaṃkāra) y la otra como mente (antaḥkaraṇa).

*El intelecto (buddhi) posee dos aspectos: uno es designado como «yoidad» (ahaṃkāra) y el otro como mente (el aspecto **manas** del antaḥkaraṇa)¹⁴*

La *buddhi*, como intelecto, es el soporte de la conciencia individual. De igual manera que una bola de hierro es un medio para absorber calor y poder ponerse al «rojo», de igual manera la *buddhi* es el medio para depositar la conciencia individual o conciencia refleja.

Tabla 3
Aspectos del Antaḥkaraṇa

Antaḥkaraṇa (mente)	Buddhi	Intelecto, o asiento de la conciencia individual
	Citta	Material mental, memoria
	Manas	Raciocinio, o actividad y funciones propias del proceso dialéctico o pensante
	Ahaṃkāra	Yoidad

El concepto más cercano a lo que la consideración occidental denomina mente se denomina en el *Vedanta antaḥkaraṇa*, u órgano interno. El *antaḥkaraṇa* posee básicamente cuatro aspectos (*buddhi*, *citta*, *manas* y *ahaṃkāra*), según se expresa en la tabla 3.

14 En la versión occidental de diversos textos védicos se traducen indistintamente los términos *antaḥkaraṇa* y *manas* como mente. Esta ambigüedad en los términos se debe a que Occidente identifica el aspecto inteligente de la mente con su aspecto razonador o pensante, mientras que la sutil concepción oriental desbroza la mente en cuatro aspectos —*buddhi* o inteligencia como reflejo de la conciencia, *citta* o memoria, *ahaṃkāra* o egoencia y *manas* o razonamiento dialéctico— al conjunto de los cuales denomina *antaḥkaraṇa*. En consecuencia, cuando en un texto se habla de mente en su sentido global, debe entenderse que se refiere al *antaḥkaraṇa*; sin embargo, cuando se hable de mente en el sentido de mente pensante, debe entenderse que se refiere únicamente al aspecto *manas* del *antaḥkaraṇa*, como es el caso de este *śloka*.

Tabla 4
Representación Cosmológica y Cosmogónica

UNIVERSO COLECTIVO			UNIVERSO INDIVIDUAL	
<p><i>Īśvara</i> <i>Prakṛti</i>: Las tres <i>guṇas</i> en equilibrio: <i>Sattva</i>, <i>rājas</i> y <i>tamas</i></p>		El universo es un mar de potencialidad	<p><i>Karāṇa-śarīra</i> Cuerpo Causal <i>Ānandamaya-kośa</i> Envoltura hecha de bienaventuranza</p>	C A U S A L
H i r a ṇ y a g a r b h a	<p>Inicio del proceso de la creación <i>Sattva</i>, <i>rājas</i> y <i>tamas</i> se mezclan para conformar éter, aire, fuego, agua y tierra sutiles</p> <p>Nacen los cuerpos sutiles colectivo e individual: <i>hiranyagarbha</i> y <i>liṅga-śarīra</i> respectivamente</p>		<p><i>Liṅga-śarīra</i> Cuerpo Sutil Conformado por 17 aspectos: <i>Buddhi</i> (+ <i>citta</i>) <i>Manas</i> (+ <i>ahaṅkāra</i>) 5 <i>prāṇas</i> 5 <i>jñānendriyas</i> 5 <i>karmendriyas</i></p>	S U T I L
	M a h a t	<p>Nace la mente o <i>antaḥkāraṇa</i> como combinación del aspecto sátvico de los cinco elementos sutiles</p> <p>Nacen los <i>jñānendriyas</i> (los cinco sentidos u órganos de conocimiento) del aspecto sátvico de cada uno de los cinco elementos sutiles</p>	<p><i>Liṅga-śarīra</i> <i>Vijñānamāyā-kośa</i> Envoltura hecha de conocimiento o cuerpo de conocimiento <i>Buddhi</i> + <i>Citta</i></p> <p><i>Manomāyā-kośa</i> Envoltura hecha de mente o cuerpo astral <i>Manas</i> + <i>Ahaṅkāra</i></p> <p>Oído, tacto, vista, gusto y olfato</p>	
	P r ā ṇ a	<p>Nace el <i>prāṇa</i> como combinación del aspecto rajásico de los cinco elementos sutiles</p> <p>Nacen los <i>karmendriyas</i> como (órganos de acción: lengua, manos, pies, ano y sexo) del aspecto rajásico de cada uno de los cinco elementos sutiles</p>	<p><i>Prāṇamāyā-kośa</i> Envoltura hecha de vitalidad o cuerpo etérico <i>Prāṇa</i>, <i>apāna</i>, <i>vyāna</i>, <i>udāna</i> y <i>samāna</i></p> <p>Lengua, manos, pies, ano y sexo</p>	
V i r ā t	<p><i>Pañcīkaraṇa</i> o quintuplicación. Los elementos sutiles se entremezclan y conforman los elementos densos, gracias a los cuales se desarrolla el universo objetivo en el ámbito colectivo e individual: <i>virāt</i> y <i>sthūla-śarīra</i>, respectivamente</p>		<p><i>Sthūla-śarīra</i> <i>Annamāyā-kośa</i> Envoltura hecha de alimento o cuerpo físico</p>	D E N S O

Los cuatro aspectos del *antaḥkaraṇa* engloban todas las posibles funciones de la mente. Al *antaḥkaraṇa* (vehículo, órgano o sentido interno) se le califica de órgano debido a que se le considera un instrumento mas en la cognición, similar a como pueden ser cualquiera de los sentidos físicos; y se le califica de interno debido a que la conformación material con la que esta constituido es mucho mas sutil¹⁵ que la de los órganos físicos.

Específicamente, el *antaḥkaraṇa* es interno a la frontera sensoria que delimita el mundo interno del externo. No debe olvidarse que los sentidos son la frontera que delimita la información entre el perceptor y lo percibido. También es importante recalcar que los cinco sentidos tienen una vertiente física y otra sutil; es decir, existe una contraparte sutil correspondiente a cada uno de los órganos físicos. De igual manera, el *antaḥkaraṇa*, que esta constituido de materia sutil, posee a nivel material una contraparte física a la que denominamos «cerebro y funciones cerebrales».

Los orientales, acostumbrados a la sutileza en sus descripciones, han introducido una serie de ideas con las cuales intentan plantear estructuras de información constituidas por diversos tipos de materia, unos mas sutiles que otros. La variable gradación de materia con la que se constituyen los diferentes componentes humanos y cósmicos representa la posibilidad de encontrar constituyentes cada vez mas densos a medida que se realiza el proceso de mezcla entre los arquetipos primarios o *guṇa*. De tal manera, los *guṇa*, o cualidades primarias de la materia, son los elementos esenciales de la creación¹⁶(véase la tabla 4).

15 A decir de la Filosofía *Samkhya*, la mente y los sentidos sutiles están constituidos por la mezcla de los *tanmātra* (la esencia sutil de los cinco elementos) previos al proceso de quintuplicación, es decir, a la combinación de los cinco elementos sutiles que posteriormente darán lugar a los cinco elementos densos: éter, aire, fuego, agua y tierra densos. La contraparte física de los sentidos sutiles se corresponde con cada uno de los cinco elementos posteriores al proceso de quintuplicación: el éter con el oído, el aire con el tacto, el fuego con la vista, el agua con el gusto y la tierra con el olfato.

16 Los *guṇa* son las cualidades de la materia; esto es, las condiciones implícitas que existen en todo lo existente y que constituyen el instrumento material de toda potencial creación. Son tres:

Sattva: Cualidad de equilibrio.

Rājas: Cualidad de movimiento y actividad.

Tamas: Cualidad de densificación, cristalización e inercia.

El análisis cosmológico y cosmogónico oriental —esto es, la descripción que oriente otorga al nacimiento del universo y del hombre— posee apreciaciones que son inusuales en nuestra tradición occidental. Sin embargo, muchas de las ideas expresadas a través de sus teorías son francamente interesantes, aunque a primera vista nos resulten completamente ajenas y aparentemente confusas. No obstante, la idea de este libro no es ahondar en ellas¹⁷, sino más bien dedicarnos a profundizar en la representación de cómo opera el proceso de la cognición.

El *antaḥkaraṇa*, mediante su aspecto *buddhi*, es capaz de ser consciente básicamente de dos cosas: «ser consciente de que soy» y «ser consciente de no saber quien soy».

Mediante la primera opción, la conciencia individual es capaz de representarse a sí misma como agente de cognición (*ahaṃkāra*), siendo ello lo que permite a la conciencia identificarse existiendo como un «alguien», como un «yo». De esta manera, el individuo es consciente de existir como agente de percepción diferenciado, es decir, como ente independiente de aquello que es capaz de conocer.

Mediante la segunda opción, la conciencia individual es proclive a representarse a sí misma como ignorante (debido a «no saber quien soy») y a permitirse ser consciente del acto de la duda que opera en un raciocinio que no lleva a ninguna síntesis. La mente puede saber que duda, es decir, puede ser consciente de la duda (*manas*), aparte de ser consciente de que «yo» dudo (*ahaṃkāra*).

El *Vedānta* concede a la realidad *No-dual* la cualidad de ser consciente de algo y, simultáneamente, ser consciente de sí misma, es decir, de saber y saber que sabe.

Mezclándose entre sí mediante el proceso de quintuplicación, estas cualidades primordiales conforman los cinco elementos sutiles y densos, los cuales conforman a su vez un tipo específico de universo y, por ende, la estructura propia del ser humano.

17 En el libro *Cuántica y Meditación, Sēsha* (www.sesha.info) se analiza escrupulosamente la conformación del universo mediante la comparación de las ideas más abstractas de Oriente con los conceptos más interesantes de la física cuántica.

Por ello, a la actividad de la *buddhi* se la presume como reflejo de esta realidad No-dual, ya que tal actividad le permite al ser humano ser secuencialmente consciente de sí mismo y del mundo que conoce. La gran diferencia entre la conciencia individual —soportada por *buddhi*— y la Conciencia No-dual estriba en que en la *buddhi* el acto de «saber que soy» es *secuencial* al acto de «saber que el mundo es»; esto es, los actos de Autoevidenciarse y de Evidenciar son *secuenciales*. En cambio, en la representación consciente No-dual el universo entero es consciente de Evidenciarse y de Evidenciar de manera *simultánea*; esto es, el universo y todo lo potencialmente cognoscible es *ubicua* y *simultáneamente* el perceptor y lo percibido.

Se considera a la *buddhi* como un reflejo de la Conciencia No-dual debido a que la conciencia individual asume la identificación con un «yo» (*ahaṃkāra*) y con su actividad «pensante» (*manas*). Como se verá mas adelante, esta doble identificación, por ser de naturaleza momentánea, solo existe en virtud de una transitoria representación consciente que, finalmente, es un reflejo consciente en forma individual con asiento en la *buddhi*.

ŚLOKA 7

En opinión del sabio, la identidad que hay entre el reflejo (de la Conciencia) y el ego es como la identidad que hay entre el fuego y una bola de hierro (candente). El cuerpo, habiéndose identificado con el ego (el que, a su vez, ya se ha identificado con el reflejo de la Conciencia) pasa por ser una entidad consciente.

*En opinión de los sabios, la identidad del reflejo de la **Conciencia No-dual (cidābhāsa)** con el agente de la cognición (ego o **ahaṃkāra**) es como la identidad del fuego con una bola de hierro candente. El cuerpo, habiéndose identificado con el agente de la cognición (el cual se ha identificado a su vez con el reflejo de la **Conciencia No-dual**), pasa por ser una entidad individual consciente.*

El análisis pormenorizado que el *Vedanta* hace de la realidad requiere previa claridad sobre ciertos conceptos que atañen al estudio de la conciencia, de la mente y, en general, del mundo interior. Muchos

de estos conceptos no tienen parangón en la cultura occidental, puesto que el estudio que de ellos se tiene es bastante precario¹⁸.

Denotamos a la conciencia individual con el término *cidābhāsa*. Asumimos que la conciencia individual se manifiesta no por sí misma, sino como reflejo, debido a la delimitación que la *buddhi* realiza de la Conciencia No-dual. Ser conscientes de nosotros mismos como agentes individuales implica «saber» que nosotros somos y, además, «saber» que el mundo es. El acto secuencial de «saber» y «saber que se sabe», como representación Autoevidente y Evidente de la información, es el carácter más cercano de la naturaleza de la conciencia individual (*cidābhāsa*).

Cidābhāsa, o conciencia individual, induce el sentido de identificación con cualquiera de los cuerpos (*kośa*)¹⁹ que reconoce como existentes. La identificación con los diferentes cuerpos constituidos de información diferenciada es denotada como *jīva*. Mientras que el término *cidābhāsa* implica sentido de conciencia, *jīva* implica sentido de individualidad; por ejemplo, tengo cuerpo (cuerpo físico), tengo vitalidad (cuerpo pránico), dudo (cuerpo mental), sé (cuerpo de conocimiento). La representación más cercana del *jīva* en la terminología occidental es la idea llamada individuo o conformación individual, es decir, la integración individual que encierra cuerpo y mente.

Cidābhāsa (la conciencia individual) se asienta en la parte del *antaḥkaraṇa* (mente) denominada *buddhi* (intelecto). Cuando se habla de conciencia individual es necesario referirse a *cidābhāsa*, pero cuando nos referimos al conjunto individual como limitante nos referimos al *jīva*.

18 Occidente estudia solamente dos estados de conciencia: Sueño y Vigilia. El *Vedanta*, en cambio, estudia, según sea el requerimiento del análisis, cuatro (Sueño, Vigilia, Causal y No-dual) o cinco estados de conciencia (Sueño, Pensamiento, Observación, Concentración y Meditación). Esto hace que el estudio de la mente y sus funciones sea mucho más detallado y profundo en el caso de Oriente, lo cual implica el uso de ideas que resultan extrañas a la manera Occidental de desarrollar los procesos cognitivos.

19 *Kośa*, o ilusorias envolturas que aparentemente delimitan (*upādhi*) la realidad No-dual. Estas son:

- *Annamaya-kośa*, o envoltura ilusoria hecha de alimento, también llamado cuerpo físico.
- *Prāṇamaya-kośa*, envoltura ilusoria hecha de vitalidad, también llamado cuerpo energético o etérico.
- *Manomāyā-kośa*, o envoltura ilusoria hecha de mente, también llamado cuerpo astral.
- *Vijñānamāyā-kośa*, envoltura ilusoria hecha de conocimiento, llamado cuerpo de conocimiento.
- *Ānandamāyā-kośa*, envoltura ilusoria hecha de Bienaventuranza, también llamado cuerpo causal.

Cidābhāsa es la conciencia del *jīva* (individuo).

Buddhi es el asiento de la conciencia individual (*cidābhāsa*).
Buddhi es el aspecto del *jīva* en donde se refleja la conciencia individual (*cidābhāsa*).

Hemos unificado estos conceptos en la tabla 5 a fin de facilitar su comprensión.

Tabla 5

Relación entre la Mente, la Individualidad y la Conciencia Individual

<i>Antaḥkaraṇa</i> (mente)	<i>Jīva</i> (individualidad)	<i>Conciencia individual</i>
<i>Buddhi</i>	<i>Vijñānamāya-kośa</i>	<i>Cidābhāsa</i>
<i>Citta</i>		
<i>Manas</i>	<i>Manomāya-kośa</i>	
<i>Ahaṅkāra</i>		
	<i>Prāṇamāya-kośa</i>	
	<i>Annamāya-kośa</i>	

El «yo» (*ahaṅkāra*) pareciera que conoce, pero no es por él mismo sino a causa de la asociación de la conciencia individual (*cidābhāsa*); de tal manera que el «yo» afirma: «¡soy inteligente!», «¡conozco!», «¡soy consciente!». El «yo» no tiene el sesgo de inteligibilidad que la conciencia individual (*cidābhāsa*) posee por naturaleza. Sin embargo, pareciera que el «yo» conoce gracias a la identificación tácita que posee con la conciencia individual, de manera similar a cómo una «bola de hierro», al ser calentada al fuego, pareciera que está «al rojo». Verdaderamente el hierro no arde por él mismo, sino que se calienta por asociación con el fuego en el que se sumerge. De igual forma, el «yo» no conoce por él mismo sino por asociación con la conciencia individual en la que «flota».

A su vez, la conciencia individual (*cidābhāsa*) es el reflejo de la Conciencia No-dual. El resultado es que parece que hubiera un agente de percepción que tuviera conciencia propia, cuando esto no es realmente así. Esto sería, por ejemplo, como asumir que quien conoce mientras dormimos es el *sujeto del sueño*, cuando el *sujeto del sueño* es, en realidad, tan solo una conciencia «refleja» del agente de percepción vígílico. De tal manera, el «yo» (*ahaṁkāra*) no es quien realmente conoce, sino que es la conciencia individual (*cidābhāsa*) en asocio al «yo» quien conoce, tal como ocurre en la identidad hierro-fuego. Sin embargo, tampoco es la conciencia individual quien conoce finalmente, puesto que ella es, a su vez, reflejo de la *Conciencia No-dual*.

El «yo» (*ahaṁkāra*), al poseer por asociación un sesgo de conciencia individual (*cidābhāsa*), se identifica alternativamente con el cuerpo (soy el cuerpo), el *prāṇa* (tengo vitalidad) y la mente (conozco), asumiendo que él es experimentador independiente de lo conocido e induciendo un sentido genérico individual, al cual se denomina *jīva*.

Jīva se asimila a lo que en Occidente denominaríamos un «individuo».

Cuando se desea hacer evidente la condición consciente de un individuo, lo llamamos *cidābhāsa*. En cambio, cuando deseamos advertir la condición individualística que perdura en el ser humano, lo llamamos *jīva*. Sin embargo, a la fracción que determina la individualidad en el campo de la mente (*antaḥkaraṇa*) la llamamos *ahaṁkāra*. Tantos términos se prestan a confusión, pero cuando se los reflexiona emergen como herramientas con las cuales fraccionar la percepción y la cognición al nivel sutil con que la tradición india esta acostumbrada a hacerlo.

Desde una perspectiva dual, tanto la conciencia refleja (la conciencia individual o *cidābhāsa*) como el individuo (*jīva*) se asocian entre sí como lo hace el calor al hierro dotando al metal de un color rojo. Así, entonces, la conciencia individual o *cidābhāsa* dota al individuo o *jīva* de sentido de conciencia de sí mismo, con la consabida opción de que exista identificación personalística con el cuerpo, la vitalidad y la mente, y también con el intelecto (*buddhi*).

Sin embargo, desde una perspectiva No-dual, ni la conciencia individual (*cidābhāsa*) ilumina por si misma al jīva (pues *cidābhāsa* es tan solo un reflejo de la Conciencia No-dual, o *kūṭasthacaitanya*), ni el jīva mismo existe sin el brillo de la conciencia refleja. ¿Como «nacem», entonces, la creación individualística y la conciencia refleja que la alienta? La solución al entuerto surge con el ingreso del concepto *māyā*: Lo que percibimos no es la realidad sino un conglomerado de historia que cree que conoce gracias a que, mientras conoce, se recuerda a si mismo existiendo. ¿Como «perdura» el sentido de individualidad? Gracias al *karma*, es decir, debido a que el individuo se «futuriza» constantemente mediante la apetencia del fruto de sus acciones (el deseo) y mediante el sentido de intencionalidad en las acciones que realiza (sentirse hacedor de la acción, es decir, sentir que la acción le pertenece).

ŚLOKA 8

La identificación del ego con el reflejo de la conciencia, con el cuerpo y con el Testigo es de tres clases, a saber: natural, debida al karma (pasado) y debida a la ignorancia, respectivamente.

La identificación del ego (ahaṁkāra) con el reflejo de la conciencia (cidābhāsa), con el cuerpo y con la Conciencia No-dual es de tres clases, respectivamente: la natural, la debida al prārabdha karma (karma pasado) y la debida a la ignorancia (māyā).

La relación entre el individuo y su conciencia refleja fue estudiada en el śloka anterior. Sin embargo, y con el fin de aclarar lo previamente expuesto acerca de la relación entre el jīva y cidābhāsa, es importante analizar que la naturaleza de la mente y de la conciencia es tratada de manera diferente por el *Vedanta* a como lo hace Occidente.

Occidente asume que la conciencia es propiedad de «alguien», es decir, que la conciencia es propia de un «yo». Nunca se plantea ni se ha planteado el hecho de que la mente pueda perder la condición individual. Desde la perspectiva del *Vedanta*, sin embargo, la mente puede asumir cualquier frontera, incluso ser receptáculo de la información total del universo diferenciado, situación a la que definimos como *Īśvara*, el

dios creador. Además, la relación conciencia-mente es muy confusa para Occidente pues no hay acuerdo entre los teóricos respecto a cual es previa, o si son similares o bien funciones una de la otra. Para el *Vedanta*, la condición consciente siempre esta presente; el universo diferenciado, en si mismo, es solo conciencia. Sin embargo, debido a que la mente determina la frontera de información con que se establece la percepción, es posible relacionar información consciente de «infinitos tamaños», inclusive relacionar toda la información de manera no-diferenciada. La conciencia es como el espacio infinito sobre el cual se infla un globo. La mente es el globo que crece en la medida que se insufla aire. Al modificarse la frontera delimitadora, varia la percepción de la realidad gestándose solamente cinco estados posibles de cognición referidos a objeto y sujeto (sueño, pensamiento, observación, concentración y meditación). Cuando la frontera desaparece —es decir, cuando la mente deja de delimitar información diferenciada, esto es, cuando desaparece la delimitación entre la información que constituye el globo y la que es diferente de él—, entonces el espacio —que para nuestro ejemplo es la conciencia— se reconoce a si mismo como No-dual.

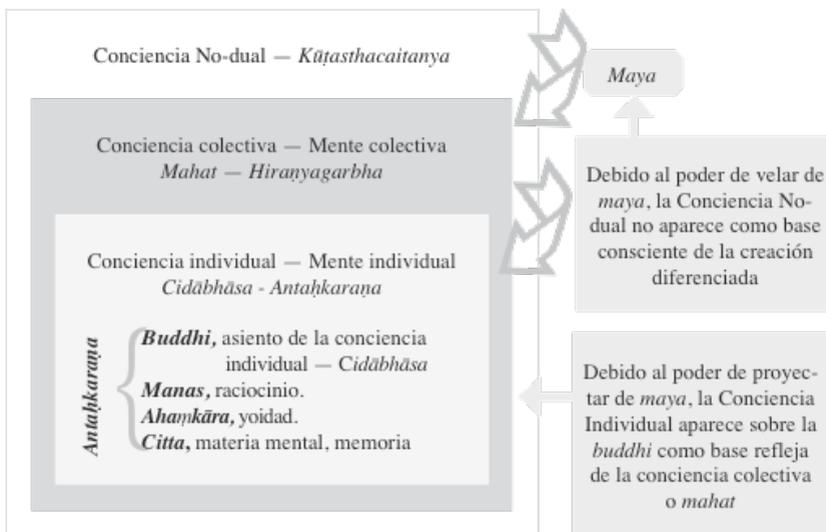
La conciencia reflejada puede asumirse como individual o colectiva. Ambas, individual o colectiva, nacen del poder mismo de *māyā* —la ignorancia primordial— que vela la realidad y proyecta una ilusión. Se asume a la conciencia individual o *cidābhāsa* como delimitada por la mente individual, específicamente por el aspecto *buddhi* del *antaḥkaraṇa* (véase la figura 3). El sentido de continuidad del aparente reflejo individual que se asocia con la mente es producto del *karma*, tal como hemos descrito anteriormente y como analizaremos también más adelante.

Mientras que el limitante individual en donde se refleja la Conciencia No-dual es la *buddhi*, a nivel colectivo el limitante es *mahat*, es decir, la mente cósmica. Desde esta perspectiva, la *buddhi* personal es uno de los contenidos de la mente colectiva. Esto es: Así como la luz puede reflejarse sobre la amplia superficie del agua y también en una gota, de igual manera la conciencia No-dual se refleja en la mente colectiva (*hiranyagarbha*) o en la individual (*buddhi*). Cuando el reflejo acontece en la mente colectiva se denomina

mahat y cuando lo hace sobre uno de sus aspectos —la *buddhi*— se denomina *cidābhāsa*.

Figura 3

Esquema del nacimiento de la Conciencia Reflejada Cómica e Individual



La identificación, es decir, la relación entre el conjunto individual (*jīva*) y la conciencia individual (*cidābhāsa*) ocurre a causa de tres posibles circunstancias:

IDENTIFICACIÓN NATURAL

De igual manera que un cuerpo posee unas propiedades físicas —como por ejemplo: dureza, resistividad, masa, etcétera— que le permiten interactuar de manera física, química o eléctrica con otros cuerpos, de igual manera la relación de la conciencia individual con el *jīva*, y específicamente con su mente (*antaḥkaraṇa*), hace que el sentido del «yo» (*ahaṃkāra*) ejerza de forma instantánea y natural la condición de pertenencia e identificación entre todas las diferentes informaciones que la mente advierte.

Así como la conciencia induce conocimiento, de igual forma el *ahaṃkāra* genera identificación de la mente con el sentido de

reconocimiento de sí misma y, secuencialmente, de aquello que conoce como objeto.

La natural actividad del «yo» (*ahaṃkāra*) inspira el sentido de identidad de la mente con toda la información que por su esfera circule.

IDENTIFICACIÓN POR EL KARMA PASADO

Se advierte sentido de identificación entre el individuo (*jīva*) y la conciencia individual (*cidābhāsa*) gracias a que el *jīva*, al conocer, introduce información que es parte de su pasado. Debido a esta información, se recuerda existiendo como un ente poseedor de todos los atributos de individualidad.

Mientras la mente advierta información con sentido de historia, necesariamente el «yo» (*ahaṃkāra*) induce sentido de identificación con el pensamiento o la acción que se realice.

Recordarse a sí mismo deviniendo en el tiempo o, lo que es similar, futurizarse reconociéndose potencialmente existente en el tiempo, genera un sesgo de realidad individual en la relación entre mente y conciencia. Basta fracturar el sentido de historia y evitar introducir en la mente cualquier apreciación de comparación dialéctica entre informaciones para que la información se alinee de manera distinta, esto es, asumiendo una condición No-dual.

IDENTIFICACIÓN POR LA IGNORANCIA

El hecho de reconocer que la dualidad impera en la percepción induce un sentido de unidad de un perceptor respecto a lo percibido. La ignorancia primordial —es decir, *māyā*— produce las bases para que la dualidad se asuma como existente.

Mientras *māyā* proceda, la información siempre adoptará una condición diferenciada. Es la condición diferenciada lo que induce una identificación entre el individuo y la conciencia No-dual.

Mientras exista en una percepción cualquiera la relación entre la «forma» conocida y el «nombre» mental que de ella se interprete, o bien exista una relación entre el «nombre» percibido y la «forma» mental que de ella se interprete, la ignorancia, en forma de *māyā*, induce sentido de dualidad. El reconocer que evidentemente existimos y que el universo existe alrededor nuestro, impulsa un sentido de identificación entre el individuo y su propio sentido de conciencia que le permite Evidenciar (es decir, reconocer aquello que conoce) y Autoevidenciarse (reconocerse a si mismo).

ŚLOKA 9

La mutua identificación entre el ego y el reflejo de la Conciencia, que es natural, no cesa mientras ellos sean tomados como reales. Las otras dos identificaciones desaparecen después de desgastarse el resultado del karma, y de lograr el conocimiento de la más alta Realidad, respectivamente.

La mutua identificación natural entre el ego (ahamkāra) y el reflejo de la conciencia individual (cidābhāsa) no termina mientras estos son considerados reales. Las otras dos identificaciones (debidas al karma pasado y a la ignorancia) desaparecen, respectivamente, cuando la acción se realiza sin karma (karma yoga) y cuando se obtiene el conocimiento de la mas alta realidad (jñāna yoga).

La percepción de la realidad se asemeja a un carrusel: en cada instante, *perceptor* y *percibido* cambian las condiciones de relación mutuas, de tal modo que la cognición varia a cada instante. La referencia personal cognitiva se sustenta en el hecho de asumir que el «yo» es consciente tanto de si mismo como del complemento del campo de percepción; es decir, es consciente de si mismo y también de todo aquello que no es él. A estas dos condiciones las hemos denominado Autoevidencia y Evidencia, respectivamente.

Dependiendo de las condiciones de relación entre *perceptor* y *percibido*, la cognición adopta uno de los únicos cinco posibles modos de relación entre ambos, creando de esta manera cinco únicos estados de conciencia posibles (véase la tabla 6).

Tabla 6

Estados de Conciencia según la relación del Perceptor con lo Percibido

Estado de Conciencia	Agente de Percepción	Relación del Perceptor con lo Percibido
Meditación	<i>Ātman</i>	El <i>Ātman</i> se percibe a si mismo simultáneamente como sujeto y objeto de cognición en un campo abierto de información no-diferenciada, constituido por todos los potenciales campos de información existentes.
Concentración	<i>Sakṣin</i>	El <i>sakṣin</i> se percibe a si mismo simultáneamente como sujeto y objeto de cognición en un campo cerrado de información no-diferenciada
Observación	<i>Exín</i>	El <i>exín</i> percibe su propia ausencia de historia, pero aún se mantiene la cognición asociada a un campo cerrado que esta constituido de información diferenciada
Pensamiento	<i>Sujeto</i>	El <i>sujeto</i> percibe información en forma de historia causal, y percibe su proyección en forma de futuro, asociada siempre a un campo cerrado constituido de información diferenciada
Sueño	<i>Sujeto onírico</i>	El <i>sujeto onírico</i> es el resultado de información en forma de historia no causal, asociada siempre a un campo cerrado constituido de información diferenciada

SUEÑO

Mientras el *sujeto onírico* (agente de percepción del estado de sueño) conoce asociado a un campo cerrado constituido de información diferenciada, toda la información que su mente aprecia nace y muere como lo hacen las cansadas olas en la playa. Edificios, colosales montañas y brillantes soles se esfuman al albor de un nuevo día. Toda construcción que la mente detecta durante el sueño a través del *sujeto onírico* tiene la característica de ser una momentánea realidad o, lo que es lo mismo, una momentánea fantasía.

Lo percibido no es estable; tampoco el perceptor. Inclusive, cada noche, cuando se insinúa la aparición del *sujeto onírico*, el universo se desarrolla sin que exista necesariamente un patrón que devenga de la noche anterior. La información en este estado de conciencia es todavía mas cambiante y momentánea que en el siguiente (el del Pensamiento), pues no existe sentido de causalidad entre la información que conforma

el mundo y el perceptor; es decir, el universo que se despliega cada noche no tiene realidad en el mismo estado, ni el *sujeto onírico* tiene asidero en sí mismo.

El *sujeto onírico* no tiene relación alguna con los agentes de percepción de los demás estados; en verdad, no hay relación alguna entre cualquiera de ellos, excepto en el hecho mismo de que parecen reales por la simple razón de que un vestigio de conciencia insufla inteligencia a la mente mientras esta procesa la información correspondiente a cada estado, situación que imprime un sesgo de momentánea realidad a la naturaleza del perceptor y de lo percibido.

Tanto el *sujeto onírico* como el *sujeto*, el *exín* y el *sākṣin* son agentes de percepción relativos. En el caso de los tres primeros, la dualidad imprime en su naturaleza su sesgo característico de cambio e impermanencia; en el caso del *sākṣin*, es únicamente la absoluta plenitud inmutable del *ātman* lo que le evidencia como impermanente. Y son, precisamente, el cambio y la impermanencia la causa del sufrimiento. Lo que agobia respecto a la vida no es el dolor que produce vivir, sino la impermanencia que el agente de percepción reconoce en sí mismo y en el mundo, en el constante carrusel de sus percepciones duales.

Ninguno de esos tres cambiantes agentes de percepción puede impedir que la identificación con la dualidad finalice, puesto que la desaparición de uno lleva implícitamente a la aparición de otro que también es parte de una realidad cambiante. Tampoco el *sākṣin* puede establecerse indefinidamente en la inmutabilidad, pues todavía hay un estado más pleno y estable: el estado absoluto del *ātman*.

La raíz del dolor es la ignorancia; solo el saber es capaz de cortar los nexos de dualidad que operan en la información que constituye el universo.

Evidentemente, es la aniquilación del *karma* pasado y el recto conocimiento lo que logra liberar al perceptor del sentido de diferencia que reconoce respecto a lo percibido. Sin embargo, tanto la dilución del *sañcita karma*²⁰ (el *karma* acumulado) como el recto

20 La naturaleza del *karma* ha sido estudiada en profundidad en el libro *El Eterno Presente*, *Sesha*, (www.sesha.info)

conocimiento que depara el *samādhi*²¹ devienen exclusivamente como consecuencia del correcto discernimiento sobre la naturaleza esencial del perceptor y de lo percibido; es decir, devienen de la experiencia fundamental que implica la experiencia total de la No-dualidad que opera en la Meditación.

Mientras exista un agente de percepción que merodee alternativamente cualquiera de los tres estados de conciencia altamente inestables²², la identificación que se geste en ese estado entre el individuo (*jīva*) y la conciencia reflejada (*cidābhāsa*) llevara a que el agente de percepción se reconozca a si mismo como diferente de todo aquello que percibe.

En conclusión: Es la libertad que provee el discernimiento lo que le permite obtener al perceptor una condición cognitiva No-dual. El discernimiento (*viveka*) es una peculiar certeza que provee la conciencia cuando no existe la mas mínima duda respecto a lo que realmente es lo Real. El discernimiento es la herramienta por excelencia que el *Vedanta* procura inculcar en los estudiantes. La mas alta certeza es el conocimiento del *ātman*, de ahí que la experiencia del *samādhi* deshaga el *sañcita karma* o karma acumulado durante eones de existencias.

El discernimiento (*viveka*) se desarrolla gracias a experimentar la ininterrumpida condición de los eventos Reales, es decir, de aquellos que hacen parte «del aquí y del ahora». Una mente diestra en el acto de estar constantemente atenta sin esfuerzo alguno a «lo que esta aconteciendo» desarrolla la cualidad de entender algo Real que esta mas allá de la experiencia misma de la historia y del futuro. El discernimiento (*viveka*) no es el intelecto o la cualidad inteligente de la cual nos orgullecemos tanto en Occidente. *Viveka* es la certeza de lo Real; es la ausencia total de dudas respecto a la naturaleza inmortal del ser humano; es la comprensión viva que el saber irradia cuando la mente camina por los despejados linderos de la No-dualidad.

21 El estado de «posesión de si mismo», llamado en el budismo tibetano *nirvāṇa*, en el zen *satori* y en el cristianismo *éxtasis místico*.

22 Observación, Pensamiento y Sueño.

Un paso intermedio a la procura del discernimiento (*viveka*) es la ejercitación en la realización de la acción recta o *karma yoga*. En verdad, la acción es inferior al conocimiento; sin embargo, a un estudiante con un intelecto inconstante en la apreciación del Presente es necesario adiestrarlo en la importancia de la acción como medio de purificación de la mente. De ahí que la realización de la acción recta y una activa responsabilidad ante los compromisos adquiridos en el mundo, ya sean personales o colectivos, se convierte en un medio correcto de vida que un día permitirá florecer el discernimiento metafísico o *viveka*.

Por ninguna razón se debe negar la importancia de la acción; al contrario: La acción correctamente realizada, la acción diestra o *karma yoga*, es un medio de purificación de la mente. Sin embargo, la acción, para realizarse acorde a los cánones que el *Vedanta* establece como recta, requiere básicamente de dos condiciones: No apetencia al fruto de la acción y ausencia de sentido de yoidad en el acto que se ejecuta.

PENSAMIENTO

Mientras el *sujeto* (agente de percepción del estado de Pensamiento) conoce en un campo cerrado constituido de información diferenciada, la información que logra detectar bulle de manera cambiante como agua hervida en una olla, o como las agitadas olas que rompen una tras otra en las costas de un acantilado llevadas por la tormenta.

El *sujeto* jamás descansa; su naturaleza es el cambio, la actividad, el movimiento. Reconoce fácilmente la información que ocupa un lugar en el tiempo y toda aquella que ocupa un lugar en el espacio. Él mismo, el *sujeto*, se reconoce como parte de un engranaje que evoluciona hacia el perfeccionamiento, pero no reconoce que tipo de perfección es su meta, pues su naturaleza solo pondera el sentido de parte, de limite, de fracción, de historia.

El *sujeto* cree que nace, que crece, que se reproduce y finalmente muere. Es presa del sufrimiento; jamás encuentra algo percibido que sea estable, que dependa de sí mismo. Vive de sus fantasías futuras, de recordar sus grandes logros; teme lo que no conoce de sí mismo y se enorgullece de saber mas que otros.

Este mediocre perceptor tiene miedo a morir; no sabe cual es la causa de su nacimiento. Juega a ser inteligente intentando encerrar todo lo que conoce en una ecuación matemática; sin embargo, al llegar a casa, tantos conceptos inteligentes no le privan de no poder soportar su soledad o su abatimiento por no llevar una vida feliz.

El *sujeto*, de pequeño quiere ser bombero; cuando crece suele anhelar ser medico; mientras es maduro quisiera ser banquero; ya de viejo hubiera deseado ser feliz. Nada lo calma; todo lo que conoce le produce tan solo una momentánea felicidad. Cree en Dios, pues supone que un ser superior sí debe poseer la paz que su naturaleza humana no le provee.

El *sujeto* cambia a cada instante. Él no es más que la momentánea agrupación de memoria que se cree dueña de la acción y del saber. De tal modo, puede en un instante ser prodigo en cariño para, al siguiente, mirar con desprecio a su congénere. El *sujeto* aguanta su mísera vida gracias a que es fiel a un pensamiento, a una meta, a un anhelo; en todo caso, a un especial tipo de información del cual en ese instante no es participe.

El *sujeto* es diestro en vivir otra vida que no es la suya, o criticar sin saber que es lo que realmente pasa por el alma de aquél de quien habla mal. El *sujeto* se esconde en la pobreza que otorgan la fuerza física o la económica para poder vencer a los oponentes que no asumen un rol de vida similar al suyo. También es capaz de matar mientras habla de Dios, es capaz de torturar niños y de no respetar ancianos. No tiene sentido de la prioridad; su alma esta enferma de desdicha y con ella nutre la desdicha del prójimo. No sabe ser feliz por la felicidad ajena, ni se gratifica con conquistas de otros.

¡Cuanto dolor se engendra el hombre por vivir de esta manera! ¿Acaso no nota que tanta maldad finalmente incubará más dolor en su propia vida? Cuantas lágrimas derramadas sin sentido, cuanta sangre humana ha alimentado buitres en tantas guerras. El *sujeto* habla de paz si la guerra esta cerca; habla de cultura biodinámica cuando su cuerpo esta enfermo; habla de ecología cuando nota que el mundo no aguanta su depredación.

Sin embargo, ¡hay tantos *sujetos* que han ofrecido su vida y su inteligencia al mundo, hay tantos poetas que nos hacen reír de amor y de gracia, hay tantos niños que nos muestran la salud que provee su inocencia...!

Ser *sujeto*, mas que un alivio es una decepción. Ver un mundo diferenciado que a cada instante se fractura, que a cada momento cambia, produce un extraño dolor que solamente la búsqueda interior cura. No buscamos acabar el dolor del mundo, ni su hambre, ni su desesperación; tan solo advertimos que en el estado de conciencia de Pensamiento el mundo es el resultado de nuestros propios actos, de nuestros propios deseos, de nuestro propio egoísmo. El mundo no se cura con comida; se cura venciendo la ignorancia que nos induce a creer que somos diferentes unos de otros, diferentes entre razas, diferentes a los soles y a las inmensas galaxias.

El *sujeto* es una primitiva y momentánea forma mental que conoce información. Bajo su presencia todo vestigio de información es cíclica, fugaz, inconstante. Toda actividad racional sostenida en la dialéctica provee verdades a medias, mentiras a medias, vidas a medias.

OBSERVACIÓN

Mientras el *exín* (agente de percepción de la observación) conoce en un campo cerrado constituido de información diferenciada, el universo se divide en dos únicas realidades estables: perceptor y percibido. Sin embargo, el perceptor (*exín*) se percibe carente de historia, tal como ocurre cuando intentamos recordar algo que esta mas allá de un tiempo histórico manejable. Así es, pues, que la observación induce sentido de vacío de información respecto a pasado y futuro.

¿Qué éramos antes de nacer? Esta pregunta induce un muy alto sentido de presencia en el «aquí» y en el «ahora». Mientras se intenta responder la inquietud, emerge la apreciación de un perceptor —un *exín*— que no requiere definirse a si mismo mientras indaga, pues si lo hiciera pasaría al previo estado de conciencia: el estado de Pensamiento. A su vez, lo percibido no tiene tintes; es tan solo un vacío de «formas» y de «nombres» que conforman una pared oscura y sin fronteras percibibles.

El *exín* también emerge, por ejemplo, cuando caminando por el bosque nos introducimos en la magia de un pequeño sendero lleno de flores o en las sombras juguetonas que produce el follaje de un gran

árbol mientras descansamos a su vera. ¿Quién, mientras camina en un bosque, no se ha convertido momentáneamente en árbol, flor, sombra o nube en algún momento de su vida? ¿Quién no se ha sorprendido alguna vez de la propia oscuridad que llena el instante previo al sueño, cuando los ojos descansan en el interior y no existe ya esfuerzo por recordar lo acontecido en el día que termina?

La percepción de la observación que el *exín* realiza es bálsamo al cansancio de la mente y al estrés con el que el ser humano se enfrenta día a día. Solemos, durante algunos instantes, refugiarnos en el *exín* cuando vamos al cine y absortos somos testigos de la magia que la película cuenta; también cuando realizamos un deporte o cuando una conversación es amena. Percibir el mundo sin historia o percibirse a sí mismo sin historia es un proceso que descansa a la mente.

Es común redirigir la atención a un evento que «esta aconteciendo» con el fin de convertirlo en acto de fusión momentánea entre perceptor y percibido. Esa es la magia de atender el Presente sin pensarlo. ¿Acaso no es grata la sensación que perdura tras salir de una bella película de cine que ha acaparado la atención durante muchos minutos? ¿Que decir de la atención viva entregada momentáneamente a la realización de un deporte? El universo del *exín* es francamente grato; jamás comparable a la percepción del *sākṣin*, y mucho menos a la del *ātman*, pero fiel compañero de la vida y del descanso interior.

CONCENTRACIÓN

Mientras el *sākṣin* (agente de cognición del estado de Concentración) conoce toda la información que constituye el campo de cognición cerrado, el *sākṣin* asume una condición no-diferenciada. Allí el *sākṣin* descansa en él mismo, se conoce a sí mismo.

Debido a que las fronteras que delimitan el campo cerrado de cognición²³ son excluyentes —es decir, están excluidas de la percepción y por lo tanto no pueden ser conocidas—, pareciera que la percepción interior se pierde en el infinito, al igual que la vista se confunde en la

23 Para aclarar los conceptos de «frontera» y «campo de cognición», se recomienda el paciente estudio de *Los Campos de Cognición, Seshā*, (www.sesha.info)

lejana oscuridad mientras en la noche buscamos las estrellas más lejanas.

¡Que grata es esta modalidad de percepción! ¡Que maravilloso es perderse en el silencio que opera en la ausencia de dualidad! Ningún ser humano podrá equiparar la experiencia del *sākṣin* en Concentración con cualquier otro estado dual que exista en la naturaleza humana. Es el dulce arrobamiento en un espacio sin límites, la cálida sensación de ser parte de todas las cosas, la profunda lucidez que acompaña al acto de la cognición. ¡Es imposible que exista algo en el terreno de la mente que pueda equiparar semejante libertad!

El *sākṣin*, a donde sea que mira, a donde sea que contempla, se conoce a sí mismo. Él es simultáneamente el silencio y su ausencia, la simpleza y su ausencia; es libertad y esclavitud, locura y cordura, todo ello sin dueño. Tiempo, espacio y «yo» fracturan su condición antagónica y se entremezclan como las burbujas en las olas y como las olas en el mar.

Lo percibido no logra distinguirse diferente del *sākṣin*; lo percibido es el *sākṣin* mismo en todos los recodos del campo de cognición establecido. Sin embargo, sabemos que existe un estado de percepción superior —la Meditación— porque la comprensión que en ella se genera cuando es experimentada reconoce que la Concentración era limitada y, por lo tanto, relativa.

MEDITACIÓN

Mientras el *ātman* (agente de cognición en el estado de Meditación) conoce, todo lo cognoscible es no-diferente de Sí Mismo. La situación es similar a una gota que cae al océano: allí pierde cualquier frontera que induzca sentido de diferenciación con cualquier otra gota; la gota se identifica con el océano y, a su vez, es no-diferente de sus innumerables constituyentes. También el *ātman* puede representarse como el espacio en el espacio, en cuya matriz no existe sentido de diferenciación y del cual una parte cualquiera presenta sentido de identidad con el todo.

La extraña sensación que podemos advertir respecto a la experiencia del *ātman* en el estado de Meditación tiene que ver con

el hecho de que toda la información potencialmente cognoscible se conoce a sí misma ubicua y simultáneamente. El universo, con toda su gradación de vida y junto con todo aquello que ha sido o será, envuelve al unísono al perceptor difundiéndolo en lo percibido. La inmensa realidad conocida no se equipara con ninguna otra condición existente en el universo. Todo el universo fluye conociéndose a sí mismo sin que el *ātman* registre sentido de diferencia temporal o espacial.

Allí el amor, el saber, el ser se conjugan en una expresión no-diferenciada donde las cosas no se ven nacer ni morir, el sentido de cambio —que mentalmente solemos registrar— cesa y la vitalidad del acto de la comprensión y del amor nuclea cada fracción del universo impidiendo que ella se catalogue independiente de cualquier otra.

El perceptor (el *ātman*), inmerso en la propia bienaventuranza que provee el Saber que todo Es, no encuentra fuera de sí un universo independiente de sí mismo. Si Mismo es el tiempo, el espacio y la causa de lo que nace y muere. Si Mismo es viento, sombra, luz y vida. Jamás el *ātman* dejó de ser lo que siempre ha sido; comprende que nunca existió dualidad, que *māyā* es ilusión y que la realidad siempre permaneció. Sin embargo, nadie dice: «ahora sí sé, ahora conozco». Nadie habla, nadie escucha; pero todo sonido, desde el producido en la galaxia mas lejana hasta el trinar del escondido pájaro de la mañana, son escuchados por «aquello», por ese insondable oído que esta en ningún lugar pero se encuentra simultáneamente en todas partes.

ŚLOKA 10

El estado en que (el pensamiento de) ego desaparece y el cuerpo también deviene inconsciente, es llamado estado de sueño profundo. El estado en el cual el ego se manifiesta a medias es llamado estado de sueño. El estado en el que la manifestación del ego es total es llamado estado de vigilia.

En el estado de sueño profundo (suśuptyavasthā) desaparecen la manifestación, el ego y la apreciación corporal. En el estado de sueño con sueños (svapnāvasthā) el ego es a la vez sujeto y objeto

de percepción²⁴. En el estado de vigilia (*jāgradavasthā*) el ego (*ahamkāra*) se reconoce como agente diferenciado de aquello que conoce²⁵.

El *Vedānta* estudia comúnmente la representación de cuatro estados de conciencia, de acuerdo con el desarrollo cosmológico establecido en la tabla 4. Sin embargo, es posible también plantear otros cánones mediante los cuales es posible representar las diversas gradaciones duales a través de las cuales la Conciencia No-dual, mediante *māyā*, se manifiesta en el universo dual.

Inicialmente, los primeros autores que intentaron sistematizar el *Vedānta* —*Gauḍapāda* y *Govindapāda*— plantearon un modelo de cuatro estados de conciencia (ver tabla 7).

Tabla 7
Estados de Conciencia según *Gauḍapāda* y *Govindapāda*

Estados de Conciencia según <i>Gauḍapāda</i> y <i>Govindapāda</i>	Agente de percepción asociado al estado	Cuerpo o limitante
<i>Turīyāvasthā</i>	<i>Samādhi</i>	No existe limitante
<i>Suṣṭyāvasthā</i>	<i>Prajña</i>	<i>Karāṇa-śarīra</i>
<i>Svapnāvasthā</i>	<i>Taijasa</i>	<i>Liṅga-śarīra</i>
<i>Jāgradavasthā</i>	<i>Viśva</i>	<i>Sthūla-śarīra</i>

Tanto *turīya* como *suṣṭi*, *svapna* y *jāgradavasthā*²⁶ representan los cuatro posibles estados de conciencia, es decir, las modalidades de planos de existencia donde la conciencia puede iluminar el acto de la comprensión. La conciencia, cuando se identifica con el cuerpo

24 En el caso del sueño, la información que constituye objeto y sujeto es acausal.

25 En el caso del estado de vigilia, la información que constituye objeto y sujeto es causal.

26 La palabra sánscrita *avasthā* se traduce como «estado».

físico —*sthūla-śarīra*— o los constituyentes físicos del mundo, se denomina *visva*; cuando la conciencia se identifica con la mente o con los contenidos del cuerpo sutil —*liṅga-śarīra*— se denomina *taijasa*; cuando la conciencia se identifica con el cuerpo causal —*karaṇa-śarīra*— se denomina *prajña*, y finalmente, cuando se identifica con el estado No-dual —*turīyāvasthā*— se denomina *samādhi*.

Existe otro modelo de estados de conciencia mucho más apto para el estudio de la cambiante percepción que ocurre en el transcurso del proceso meditativo, si bien no se asocia tan apropiadamente como el de *Gauḍapāda* al desarrollo de la descripción cosmológica o cosmogónica. El exponente de este modelo tiene a *Patañjali* como creador. *Patañjali* es el primer sistematizador del proceso interior de la cognición. Asume cuatro modelos de percepción diferentes uno de otro, según sea la relación entre el perceptor y lo percibido (tabla 8).

Tabla 8
Estados de Conciencia según *Patañjali*

Estados de Conciencia según <i>Patañjali</i>	Estados de Conciencia según <i>Gauḍapāda</i>	Estado
<i>Samādhi</i>	<i>Turīya</i>	Estado No-dual
—	<i>Suṣupti</i>	Estado causal
<i>Dhyāna</i> <i>Dhāraṇā</i> <i>Pratyāhāra</i>	<i>Jāgrat</i>	Estado vigílico
—	<i>Svapna</i>	Estado de sueño

Los estados descritos por *Patañjali* como *pratyāhāra*, *dhāraṇā* y *dhyāna* acontecen en el ambiente consciente denominado vigilia. No existe una relación absolutamente concordante entre la descripción de *Patañjali* y la que realiza el *Vedānta*, simplemente porque sus modelos intentan explicar situaciones diferentes; por ejemplo, tanto el sistema internacional de medida (metros, centímetros, etcétera), como el inglés

(pies, pulgadas, etcétera) sirven de referencia a cualquier objeto que se mida; sin embargo, las equivalencias numéricas entre ellos varían. El modelo de *Gauḍapāda* hace hincapié en el orden cosmológico sobre el cual está desarrollado el universo; *Patañjali*, a su vez, sistematiza las posibles relaciones que establecen sujeto y objeto en la cognición hasta lograr el *samādhi*, es decir, un tipo de cognición completamente estable asociado a sujeto y objeto no-diferenciados.

La coincidencia total se advierte en la relación que *Patañjali* describe como *samādhi*, de la que el *Vedānta* afirma que opera en el estado de Conciencia denominado *turīyāvasthā*.

En el estudio del proceso de la practica interior que hace *Patañjali* no se incluye el «estado de sueño» ni el «estado causal», pues en la realización práctica de la meditación dormirse no es un logro ni existe un intervalo de experiencia onírico que sirva de peldaño a dicho proceso. Además, la practica meditativa jamás desemboca en un estado de sueño sin imágenes, similar en estructura al «estado causal». Por esto, es absurdo pretender que los modelos sean idénticos cuando estudian diversas formas de expresión de la cognición.

Tabla 9
Estados de Conciencia según Occidente

Estados de Conciencia según Occidente	Según <i>Patañjali</i>	Según <i>Gauḍapāda</i>
—	<i>Samādhi</i>	<i>Turīya</i>
—	—	<i>Suśupti</i>
Vigilia	<i>Dhyāna</i> <i>Dhāraṇā</i> <i>Pratyāhāra</i>	<i>Jāgrat</i>
Sueño	—	<i>Svapna</i>

Occidente maneja, a su vez, un modelo de estados de conciencia muy *sui generis*, en donde la percepción solo se analiza desde una perspectiva muy limitada (véase la tabla 9).

Es importante acotar que Occidente asume el «estado de vigilia» sin las tres variables que *Patañjali* estima: *pratyāhāra*, *dhāraṇā* y *dhyāna*²⁷. Sin embargo, algunas disciplinas occidentales asumen que bajo ciertas circunstancias puede existir una modalidad de percepción que califican de *expansión de conciencia* o *estado alterado de conciencia*, y que, en definitiva, no tiene actualmente ningún sesgo de sistematización.

Tabla 10

Sistematización de Estados de Conciencia

Según Sessa	Según Patañjali
<i>Samādhi</i>	<i>Samādhi</i>
Meditación	<i>Dhyāna</i>
Concentración	<i>Dhāraṇā</i>
Observación	<i>Pratyahāra</i>
Pensamiento	—
Sueño	—

Sin embargo, con el fin de occidentalizar el estudio de la percepción en la practica meditativa, y utilizando para ello las teorías orientales de base y las concepciones fundamentales de el *Vedanta*, es posible, tal como se ha hecho en todas las obras precedentes²⁸, estimar cinco estados de conciencia que, junto con el estado de *samādhi*, califican y sistematizan con absoluta claridad los diferentes estados por los que todo estudiante transcurre cada vez que intenta realizar su practica de meditación (véase la tabla 10).

27 Ver en el *Śloka* 9 los estados de Observación, Concentración y Meditación, correspondientes a *pratyāhāra*, *dhāraṇā* y *dhyāna*, respectivamente.

28 *La Búsqueda de la Nada, El Eterno Presente, La Paradoja Divina y Los Campos de Cognición*, obras todas escritas por Sessa (www.sessa.info).

Estos cinco estados de conciencia, más *samādhi*, se corresponden en un todo con los estados de conciencia desde la visión de *Patañjali*. La única diferencia es la inclusión de los estados de *pensamiento* y *sueño*, que tiene por finalidad otorgarles un orden dentro de todo un esquema coherente de percepción.

Ninguno de los tres modelos orientales poseen contradicciones; simplemente, adecuan un número de estados de conciencia acorde al tipo de análisis cognitivo que realizan.

Es conveniente recordar que cuando se estudia la conciencia usando como base la representación causal del desarrollo de la conformación del universo²⁹ y del individuo, suele ser muy práctico analizar al testigo de la percepción asociándolo a los cuerpos que aparentemente lo limitan.

Desde esta perspectiva cosmológica —es decir, sujeta a un devenir temporal—, se asume un instante donde los *guṇa* (cualidades de la materia) estaban en equilibrio. A este momento específico de la creación se le denota como universo causal o *prakṛti*. Se le denomina causal, pues la *prakṛti* lleva en sí todos los gérmenes de los «nombres» y «formas» que conformarán el subsiguiente universo. Causal, así como una semilla de naranjo es potencialmente infinidad de otras cosas: árbol de naranja, madera para leña, sombra para transeúntes, dinero por trueque de frutos, alimento, nido para insectos, etcétera.

Analizando al agente de percepción desde esta apreciación cosmológica, y asociado al estado causal, vemos que en el estado causal la conciencia induce ausencia de sentido de sujeto de igual manera a cuando un individuo cesa de pensar mientras duerme. Allí, en esta modalidad de existencia, hay conciencia mas no opera ningún tipo de testigo de la percepción.

Puede entenderse el estado causal gracias a lo que le ocurre a un sujeto mientras se desmaya; si luego de haber nuevamente despertado se le pregunta «¿Qué ha pasado?», responde «¡No lo sé, no me acuerdo de nada!». Es absurdo asumir que el individuo no existía

²⁹ Esto es el desarrollo de la *prakṛti* en elementos sutiles y densos, tal como se describe en la tabla 4, *śloka* 6.

mientras permanecía desmayado; simplemente, había momentánea pérdida del sentido egoico; el sujeto se convirtió temporalmente en una potencialidad de existencia, mas no en acto de existencia.

El estado causal implica una modalidad de existencia carente de yoidad en la que el universo está en potencialidad de acción, mas permanece ignorante de su propia existencia. La tradición *Vedanta* asume que *Īśvara*, el Dios creador, es el regente de este tipo de realidad; es decir: Se denomina *Īśvara* a la inteligencia —pues existe un orden en el estado causal— de una realidad existente únicamente en potencia.

ŚLOKA 11

El órgano interno (antaḥkaraṇa) —que, en sí mismo, es sólo una modificación (vṛtti)—, al estar identificado con el reflejo de la Conciencia, imagina (varias) ideas en el sueño. Y el mismo órgano interno en estado de vigilia (estando identificado con el cuerpo) imagina los objetos como externos a él debido a los indriyas.

En el estado de sueño con sueños, la mente (antaḥkaraṇa), gracias a que está dotada de la luminosidad de la conciencia individual (cidābhāsa), se identifica con la memoria (citta) e imagina las ideas. La misma mente (antaḥkaraṇa), en estado de vigilia y debido a la identificación con el cuerpo, imagina los objetos externos que son detectados a través de los sentidos (indriyas).

Desde la perspectiva occidental se considera que la mente posee la condición natural de conocer. Desde esta representación, la mente, a la vez que es instrumento de cognición, impulsa el sentido del saber que es propio de la conciencia.

Para el *Vedanta* el modelo cognitivo tiene otra especificación: La mente es un instrumento de cognición, como lo pueden ser los sentidos físicos; pero a diferencia de éstos, la mente es un instrumento interno respecto a la frontera sensoria, razón por la cual se la denomina *antaḥkaraṇa* (instrumento, vehículo, sentido u órgano interno). En este modelo cognitivo, la conciencia individual es considerada como una realidad refleja o individual, como la chispa que salta de una

chimenea respecto del fuego que consume la madera o como puede ser el espacio de una habitación respecto al de toda la casa.

La conciencia individual posee entonces, desde la perspectiva *Vedanta*, dos condiciones innatas: autorreconocer al perceptor y conocer lo percibido. A estas dos formas de representación cognitiva dual, que en esencia conforman cualquier modalidad de representación mental, las denominamos respectivamente Autoevidencia y Evidencia.

La esencia del verdadero saber no responde a la consideración de qué es lo que conforma al perceptor o a lo percibido, o cuáles son sus causas, sus características o los modelos matemáticos a través de los cuales se relacionan. El verdadero saber consiste en la clara comprensión de la interrelación entre conocedor y conocido, es decir, consiste en el claro reconocimiento de la no-diferencia de perceptor y percibido.

La mente, como instrumento de percepción, es lo que estipula, en razón del acto dialéctico, el sentido de diferenciación entre perceptor y percibido, creando un sesgo dual de Autoevidencia y Evidencia.

La mente (*antaḥkaraṇa*), que en esencia es memoria (*citta*) en movimiento (*manas*) con sentido de pertenencia (*ahaṃkāra*)³⁰, induce una relación equívoca entre aquello que percibe en el Presente y los contenidos previos existentes en ella. En la mente, en razón del desfase entre lo conocido intelectivamente en el pasado y la información que es parte del Presente, se induce una sobreimposición de la irrealidad dual sobre la realidad No-dual, con el subsiguiente desdoblamiento de la información en forma de una representación mental de pasado, presente y futuro, todos ellos diferentes.

Sin embargo, la mente (*antaḥkaraṇa*) tiene la posibilidad del conocimiento que es propio de la conciencia individual (*cidābhāsa*) gracias a que un estrato del mismo *antaḥkaraṇa* (*buddhi*) es capaz de servir de asiento al brillo de la comprensión que otorga el saber No-dual. La *buddhi*, como aspecto del *antaḥkaraṇa* que soporta el

³⁰ El sentido de movimiento o agitación de la memoria (*citta*) se denomina *manas*; el sentido de propiedad, de pertenencia o de «yoidad» de esa información que constituye *citta* se denomina *ahaṃkāra*; la quietud de *citta* se denomina *buddhi*.

brillo de la conciencia y que encierra como comprensión individual el saber que en la mente opera, se asemeja al brillo de la luna cuya luminosidad no es propia sino proveniente del sol.

La salida a una cognición correcta consiste, entonces, en que la mente pueda conocer sin intermediación histórica, es decir, que la mente contemple el mundo sin definirlo dialécticamente. Consiste, en definitiva, en que el «yo» (*ahamkāra*) no se distinga de aquello que conoce, de tal modo que la conciencia sea testigo de sí misma y no de las estructuras cambiantes de la memoria que afloran en forma de pensamientos.

La condición de reconocimiento de la conciencia individual conociéndose a sí misma convierte al perceptor en objeto de percepción, razón por la cual se establece una modalidad de cognición No-dual.

Desdoblar la cognición sin que exista requerimiento histórico — es decir, apresar el mundo interno o externo sin la intervención de la memoria— otorga a la información una nueva realidad: la realidad No-dual. Desde esta perspectiva, el observador pierde la condición de localización espacial y temporal respecto a lo conocido, fundiéndose en una comprensión única y maravillosa carente de diferenciación.

Es importante acotar que la información que la mente puede experimentar tiene dos contextos: interno y externo. La frontera sensoria es el límite que el *Vedanta* establece como frontera entre la información interna y la externa. Toda información en la que intervengan los sentidos físicos —como el sonido del motor de un coche, el brillo de un atardecer, el tacto de la piel, etcétera— es considerada como información externa. A su vez, toda información que no requiera de la intermediación sensoria, es decir, de los sentidos físicos, es considerada como información interna, tal como lo son los sentimientos, las emociones, las pasiones, los recuerdos, etcétera.

El *Vedanta* considera que tanto la información externa —que requiere de intermediación sensoria— como la interna —que no requiere de la intermediación sensoria— son información esencialmente No-dual.

Es decir, la dualidad se desvanece finalmente cuando la conciencia advierte que se aquieta la condición agitada de la mente, de forma similar a cuando el viento deja de soplar sobre la superficie de un lago. Allí cesa el influjo de dualidad, al igual que la quietud superficial del lago, gracias a la ausencia de viento, no genera ninguna ola que origine diversificación de reflejos solares.

La información diferenciada solamente existe en la caleidoscópica agitación de la mente. La actividad del *antaḥkaraṇa* lleva a la diferenciación de la información, es decir, a la cognición de un perceptor diferente de aquello que conoce.

La mente, al pensar, adopta la forma de lo percibido. No existe un objeto real por sí mismo, ni tampoco un sujeto real por sí mismo. Pensar implica recordar; dualidad implica pensar. Así, entonces, la dualidad entre perceptor y percibido emerge de la condición fluctuante de la mente, de la actividad racional que requiere de comparar la información que acontece en el Presente con un contenido previamente existente en la memoria.

La Meditación es una modalidad de comprensión en la que el perceptor no induce representación comparativa histórica. De esa manera, el perceptor se percata que Sí Mismo, el *ātman*, no es diferente de lo que conoce, sin importar la región de información que se establezca.

ŚLOKA 12

El cuerpo sutil — que es la causa material de la mente y del ego — es uno, y es de la naturaleza insensible (inanimado, inconsciente). Él continúa en los tres estados, y nace y muere.

El cuerpo sutil (liṅga-śarīra), que es la causa material de la mente (antaḥkaraṇa) y del ego (ahaṁkāra), es uno y no posee conciencia por sí mismo. El cuerpo sutil (liṅga-śarīra) asume esos tres estados de conciencia (sueño profundo, sueño con sueños y vigilia), y nace y muere.

¿Cuál es el origen de la dualidad entre el perceptor y lo percibido? La diferenciación realmente no está aconteciendo; la diferenciación sólo ocurre cuando la mente introduce su condición dialéctica en el proceso de la cognición y pregunta, por ejemplo: «¿Cuál es el origen de la dualidad entre el perceptor y lo percibido?».

La mente está sumergida en una vorágine de información que fluye con sentido de tiempo y espacio. Cualquier evento puede ser catalogado asociándolo a tiempo y espacio. Sin embargo, tiempo y espacio son condiciones que sostienen el acto diferenciador que promueve la mente; de hecho, no son más que pensamientos inteligibilizados por la mente.

El universo cobra realidad y tiene sentido como suceso independiente de quien lo observa en el mismo momento en que aparece un agente de percepción que tiene sentido de propiedad sobre sí mismo. Mientras la cognición ocurra bajo parámetros relativos, la información se adecua a la peculiar forma de realidad del agente (una realidad sólo aparente), tal como se adecua en el sueño para presentar un universo con peculiares condiciones.

Lo que mejor define un estado de conciencia son los cánones de relación entre el perceptor y lo percibido. Lo extraño de este modelo de realidad es que, sea cual sea el estado de conciencia en que se halla el agente, todas las cogniciones se le aparecen como reales en tanto que operen los cánones que ese estado define y que caracterizan un universo en particular. Al variar los cánones cambia el estado, o viceversa; y, en consecuencia, varía la representación de la información que ellos especifican. De tal forma, el universo es como una realidad de información constituida, por ejemplo, de agua, ya sea en forma vaporosa como las nubes, en forma líquida como el océano o en forma sólida como la nieve; pero el agua jamás deja de ser agua. De igual manera, la información asume cinco estados de conciencia sin dejar de ser información similar. Son solamente los cánones de relación entre perceptor y percibido, circunscritos por los cuatro limitantes³¹ básicos, los que dibujan una peculiar forma de realidad que determina un universo con características específicas.

31 Nos referimos a los limitantes de frontera, espacialidad, causalidad e interpretación. Ellos han sido profundamente desarrollados en *La Paradoja Divina, Sesha*, (www.sesha.info).

Denominamos *avidyā* (ignorancia) al acto mediante el cual la estabilidad de la realidad No-dual se encuentra velada ante el hecho de experimentarse mentalmente como una realidad diferenciada.

Denominamos *māyā* (ilusión) al hecho de asumir que la aparente realidad diferenciada que se experimenta es una realidad única y existente por sí misma.

Tabla 11
Estados de Conciencia producto de *Māyā* o *Avidyā*

<i>Gauḍapāda</i>	<i>Patañjali</i>	<i>Sesha</i>
<i>Tūrtyavasthā</i>	<i>Sanādhi</i>	<i>Sanādhi</i>
<i>Suṣuptyavasthā</i>	—	—
	<i>Dhyāna</i>	Meditación
<i>Jāgradavasthā</i>	<i>Dhāraṇā</i>	Concentración
	<i>Pratyāhāra</i>	Observación
	—	Pensamiento
<i>Svapnāvasthā</i>	—	Sueño

De ahí, entonces, que *avidyā* sea la causa de los tres estados de conciencia definidos por *Gauḍapāda*, es decir, de los estados denominados *jāgradavasthā*, *svapnāvasthā* y *suṣuptyavasthā*³². Desde la perspectiva de *Patañjali*, *avidyā* es causa de los estados de conciencia de *pratyāhāra* y *dhāraṇā*³³. Desde la perspectiva de los cinco estados de conciencia que se definen en esta obra, *avidyā* es causa de los

32 Véase tabla 7, Los estados de conciencia según *Gauḍapāda*.

33 Véase tabla 8, Los estados de conciencia según *Patañjali*.

estados de Sueño, Pensamiento, Observación y Concentración³⁴. Es de anotar que todas estas perspectivas representan similares ideas (véase la tabla 11).

El universo diferenciado existe solamente en la mente del perceptor, dentro de las innumerables probabilidades que su memoria tiene como opción de combinaciones. *Māyā* o ilusión es asumir cualquier conjunto de combinaciones probables como real. *Avidyā* o ignorancia es asumir que el conocimiento que provee la conciencia individual es real.

El lector no debe preocuparse por la proliferación de estados de conciencia que aparecen desde las diversas vertientes o modelos de realidad. Todos ellos son similares al cuerpo físico, que puede estudiarse por partes —cabeza, tronco y extremidades—, por sistemas —esquelético, muscular, nervioso, sanguíneo, etcétera—, por género —masculino y femenino—, o bien por color, peso, inteligencia, etcétera

Mientras *Gauḍapāda* hizo énfasis en el desarrollo de la conciencia asociado al ordenado estudio cosmológico (es decir, causal o asociado al tiempo), *Patañjali* buscó la descripción de la conciencia desde una perspectiva ordenada según las diferentes características de la mente. Asimismo, esta obra introduce una condición similar a la de *Patañjali*, pero en la que se incluye de manera metodizada el estudio de la conciencia basado en las cinco diversas relaciones existentes entre el perceptor y lo percibido, las cuales generan cinco estados de conciencia.

La mente, por sí misma, no es inteligente, pues se asemeja a la luna cuyo brillo no es propio sino que es producido como reflejo del sol. La fuerza de la comprensión que procura el saber no es propio de la mente sino reflejo de la Conciencia sobre el limitante de la *buddhi*, que es la función intelectual o inteligente de la mente (*antaḥkaraṇa*)³⁵.

34 Véase tabla 10, Sistematización de los estados de Conciencia.

35 Ver figura 3, Esquema del nacimiento de la Conciencia Cómica e Individual.

La mente (*antaḥkaraṇa*), junto con sus diversas funciones, es el instrumento de percepción en el que se asienta la conciencia individual. Por tanto, la mente, junto con sus cuatro modificaciones —intelecto o *buddhi*, memoria o *citta*, razonamiento o *manas* y yoidad o *ahaṅkāra*—, es como una sombra que no sólo no provee de colorido sino que opaca los objetos que la luz de la Conciencia No-dual ilumina.

ŚLOKA 13

Māyā, sin duda, tiene dos poderes: el de proyección (creación) y el de velamiento. El poder (śakti) de proyección crea todo, desde el cuerpo sutil hasta el cuerpo denso.

***Māyā* posee dos poderes: el de velar la realidad (*āvaraṇa śakti*) y el de proyectar la ilusión (*vikṣepa śakti*). El poder de proyectar (*vikṣepa śakti*) crea todo, desde el universo sutil hasta el cuerpo denso.**

La teoría de *māyā* es una inteligente herramienta filosófica que permite indagar la existencia y diseñar un modelo de realidad profundamente extraño pero resueltamente lógico e interesante. Esto es lo que suelen aportar las grandes teorías, como es el caso específico de la teoría general de la relatividad.

¿Qué implica que *māyā* posea el poder de velar la realidad (*āvaraṇa śakti*)? Implica que lo conocido es sólo «aparentemente real» mientras que se vela lo auténticamente «real», pero también abona el hecho de que lo «real» y la «apariencia de realidad» coexisten aunque jamás se intersectan.

¿Qué implica que *māyā* posea el poder de proyectar (*vikṣepa śakti*)? Implica que lo conocido es potencialmente relativo, sin sustento propio y, por tanto, altamente inestable; implica que la «apariencia de realidad» no tiene sustento en sí misma, pero que puede ser conocida gracias a que el atributo de lo «real» siempre está presente como sustrato.

Afirmamos que el universo jamás ha dejado ni dejará de ser lo que siempre ha sido, de igual manera que el hecho de dormir no anula la

condición vigílica. Lo que ocurre, simplemente, es que la descripción diferenciada del universo restringe la realidad a una apreciación dual. De igual manera, todos los potenciales estados de existencia que emergen en forma de perceptor y percibido —según una relación asociada a los cinco estados de conciencia— parecen reales en el momento mismo en que la «realidad aparente» del perceptor alienta la percepción.

¿Existen realidad e ilusión simultáneamente?

¿Posee la ilusión comienzo y fin?

¿La ilusión existe fuera de la realidad o está dentro de ella?

¿Qué hace que la realidad induzca el nacimiento de la ilusión y qué hace que la ilusión se resuelva finalmente en la realidad?

Afirmamos que el universo diferenciado no existe sin un perceptor que se experimente diferenciado de él, pues *māyā* es la ilusión que tiene el perceptor de asumir que el mundo es diferente de él.

Intentemos solucionar las anteriores inquietudes aprovechando el concepto *māyā*. Para ello busquemos una comparación, un símil: Asumamos momentáneamente que lo «real» es la vigilia y que el sueño —el mundo onírico— es la ilusión, lo «aparentemente real». Respondamos las preguntas desde una nueva perspectiva, asumiendo como base conceptual circunstancias para todos nosotros válidas:

Ambos estados son reales mientras se los experimenta.

El sueño tiene raíz en la vigilia; sin embargo son distintos, pues el agente de percepción del sueño interpreta su mundo y disfrute de diversa manera a como interpreta su mundo el agente de percepción de la vigilia.

El sueño nace de la vigilia, el sueño muere en la vigilia.

El sueño tiene reglas físicas y mentales propias, esto es, posee un orden asociado a la momentánea realidad que se está experimentando. En esa especial parcela de realidad las cosas son reales, aunque al recobrase la vigilia se comprueba que sólo eran una ilusión.

Mientras el sueño procede, el universo de la vigilia desaparece; y viceversa.

Ambos coexisten pero sólo se aprecian secuencialmente, jamás simultáneamente.

Bien, ahora con estos sencillos postulados intentemos ver cómo la mente apresa el concepto de realidad e ilusión, tal como el *Vedanta* intenta explicarlo a través de la teoría de *māyā*:

¿Existen *sueño* y *vigilia* simultáneamente? Sí, pero que se experimente uno u otro estado depende de la condición específica del perceptor y lo percibido, es decir, de los limitantes que operan en el peculiar estado de conciencia. Sin embargo, la experimentación de la vigilia requiere necesariamente la disolución del agente onírico. Sin esta condición es imposible despertar.

¿Posee el *sueño* comienzo y fin? Sí, para quien está despierto; no, para quien está dormido. Desde esta perspectiva, el agente del *sueño* asume que su nacimiento se esconde en la noche de los tiempos a tenor de lo que su representación mental onírica le provee. El gran error del agente onírico consiste en asumir que la realidad de su estado se sustenta en lo que él puede recordar de sí mismo y del mundo. Cada pensamiento del agente onírico está inmerso en la catastrófica condición de asumir que su razonamiento es real sólo por el hecho de coincidir científicamente con la experiencia propia y ajena, es decir, con las leyes físicas propias y ajenas, esto es, con lo que percibe mediante los sentidos e interpreta mediante su mente.

¿El *sueño* existe fuera de la *vigilia* o está dentro de ella? Existe dentro de la *vigilia* en tanto que el universo onírico es sólo una modificación de la misma información que existe en la memoria del agente vígilico; pero también existe fuera de la *vigilia* desde la perspectiva de que el agente activo de la cognición onírica no es el mismo que en el estado vígilico. En consecuencia, el *sueño* no está fuera de la *vigilia*, tampoco está dentro; sin embargo, ¡no son lo mismo!

¿Qué hace que la *vigilia* induzca el nacimiento del *sueño* y qué hace que el *sueño* se resuelva finalmente en la *vigilia*? *Sueño* y *vigilia* aparecen como diferentes solamente por la condición de los agentes de

percepción inmersos en cada estado. El agente es consecuencia de la peculiar forma de experimentar el mundo que conoce; el mundo es el resultado de la peculiar forma en que se relaciona el perceptor con su memoria. Realmente, el *sueño* sólo nace a los ojos de un agente onírico, pues el agente vigílico jamás ve nacer y morir el *sueño*; él siempre ha estado, está y estará despierto. Para él, el sueño es solamente una de las múltiples formaciones mentales que pueden ser recordadas, al igual que recuerda a sus padres, lo que afirman de su nacimiento o las lecciones del colegio en las que le enseñaban la inmensidad del universo físico.

He aquí que *māyā* es el eslabón entre estados de conciencia; es aquello que da sentido al absurdo y denota como ilusorio lo que el «yo» ilusorio asume como real.

En conclusión: Debido a *māyā* lo No-dual deviene como dual, lo dual como real, lo real como inestable, lo inestable como irreal. *Māyā* proyecta el universo en todas sus gradaciones de materia; pero, mientras lo hace, induce el desconocimiento del perceptor de lo que es su verdadera génesis, tal como al dormir el perceptor pierde la condición de su verdadero origen.

ŚLOKA 14

La manifestación de todos los nombres y formas en la entidad que es Existencia-Conciencia-Bienaventuranza y que es la misma que Brahman —como la espuma, etcétera, en el océano—, es llamada creación.

Brahman, como Existencia-Conciencia-Bienaventuranza (sat-cit-ānanda), sostiene la manifestación de todos los «nombres y «formas» tal como el océano sostiene la espuma, lo cual se denomina creación.

Desde el *Vedanta* hay solamente tres condiciones que no poseen raíz en una previa: Existencia, Conciencia y Bienaventuranza absolutas (*sat-cit-ānanda*).

Así como la graciosa pregunta de «¿Qué es primero, el huevo o la gallina?» lleva siempre a una causa previa que se confunde en

un círculo vicioso, de igual manera la gran mayoría de realidades que percibimos tienen su raíz en otra realidad previa. El universo se manifiesta profundamente causal, razón por la cual, desde la perspectiva de la ciencia, es posible predecir acontecimientos.

Sin embargo, el gran dilema de cualquier realidad cuya génesis deriva de otro elemento previo — como el dichoso huevo o la gallina —, reside en que la transformación que adquiere en virtud del espacio y del tiempo conlleva experimentar una condición de impermanencia. El cuerpo físico, la mente, así como cualquier entidad material o ideal son impermanentes, es decir, su naturaleza varía dependiendo de los innumerables factores que determinan sus causas.

El *Vedanta* reconoce que el universo dual, en cualquiera de sus factores constituyentes, es cambiante, razón por la cual el ser humano se enfrenta a diario y en todo momento con la inestabilidad y la impermanencia. Esta situación le lleva a no saber quién es verdaderamente él mismo, y redundando en confusión y sufrimiento.

Una apreciación genérica que tenemos del mundo cambiante e inestable es representarlo en el *Vedanta* bajo los atributos genéricos de «nombre» y «forma». Todo evento cuya «forma» posea una representatividad de «nombre» en la mente del perceptor, o cuyo «nombre» posea una representatividad de «forma» en la mente del perceptor, es catalogado como dual, cambiante, inestable. En resumen: lo presuponemos irreal, pues no existe por sí mismo ni permanece inalterable en el tiempo y el espacio.

«Nombre» y «forma» es una abreviación que usamos para advertir un universo relativo cuya información diferenciada se transforma a cada momento. Asumimos que el universo de «nombres» y «formas» evoluciona hacia nuevos «nombres» y nuevas «formas». La creación misma también es posible representarla como un conjunto de «nombres» y «formas» que se articulan de tal manera que ofrecen un sentido de momentánea realidad, pues al instante siguiente aquello que se afianzaba como válido deriva en una nueva condición.

El cambiante universo es como un hermoso juego en el que las cosas sólo son reales por el hecho de recordarlas. La actividad

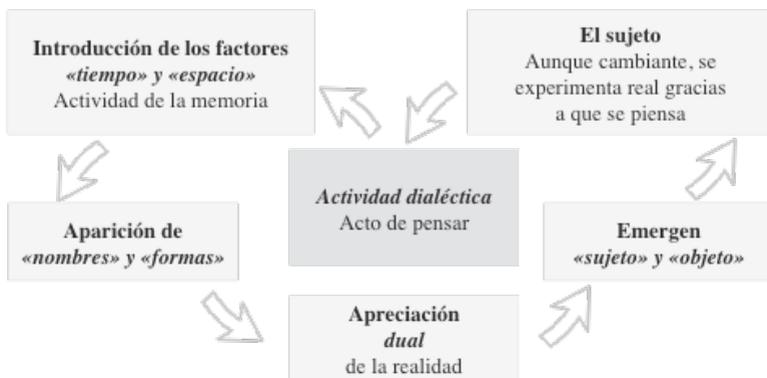
dialéctica que impera en la mente introduce la condición del pasado en la cognición. De esta manera, «nombre» y «forma» no son más que representaciones cognoscitivas de un pasado siempre inexistente respecto a la predominancia de un continuo Presente.

Conocer no es relacionar el «nombre» de un objeto real o ideal respecto a una «forma» que reposa en la memoria. Tampoco conocer es relacionar mentalmente una «forma» con un «nombre» que reposa en la memoria. Conocer es comprender de manera consciente sin necesidad de la relación de «nombre» y «forma» que precede en la actividad dialéctica.

Conocer no es el saber ocurrido mediante el acto dialéctico del pensar, situación que implica historia. Conocer es comprender sin el requerimiento de la historia; implica ser no-diferente de aquello que se conoce.

Figura 4

Ciclo ininterrumpido de dualidad



Según se refleja en la figura 4, la mente, con base a su aspecto *citta* (memoria) y mediante el acto dialéctico del pensamiento (*manas*), induce el sentido de tiempo y espacio con la simultánea y subsiguiente apreciación de «nombre» y «forma». Al emerger así la dualidad, el *sujeto* se experimenta diferente del objeto. Entonces

el *sujeto* se reconoce pensándose. Así, nuevamente se perpetúa el interminable ciclo que deposita al ser humano en un estrato impermanente de realidad.

A decir del *Vedanta*, existen tres factores que por su naturaleza no son consecuencia de ninguna condición previa, razón por la cual se les estima como reales, es decir, de naturaleza No-dual. Ellos son la Seidad absoluta (*Sat*), la Conciencia absoluta (*Cit*) y la Bienaventuranza absoluta (*Ānanda*).

SAT

Previa a la existencia sólo hay existencia. La naturaleza del efecto ha de ser similar a la naturaleza de su causa, razón por la cual existir no puede nacer de la no-existencia; Ser no puede tener raíz en el no-Ser. Por lo tanto, Ser es la única y exclusiva causa de sí mismo; es y existe por sí mismo.

Si el perceptor se percibe existiendo —es decir, Es—, no puede adoptar sentido de distancia de su propia seidad pues, de alejarla, no se podría percibir existiendo.

Lo que existe tiene Ser, lo que no existe no tiene Ser. Ser es condición necesaria y suficiente de sí mismo; por tanto, es una condición de naturaleza No-dual.

CIT

La Conciencia induce comprensión, saber. El acto mismo de ser consciente es previo a cualquiera otra condición. La Conciencia no puede ser *objeto* de conocimiento de ningún *sujeto*; sin embargo, es gracias a la Conciencia que el *sujeto* como conoce los *objetos*.

En cualquiera de los cinco estados de conciencia brilla el saber, se apresa el reconocimiento de la existencia de los objetos. Sin embargo, ningún agente, ningún *sujeto* puede atestiguar que ha percibido a la conciencia, a la vez que tampoco puede negar que es consciente de aquello que experimenta en forma de *objeto*; como mínimo, no puede negar ser consciente de Ser.

La Conciencia brilla por sí misma, el Saber sabe por sí mismo. Ser consciente es saber del mundo y saber de mí. Sólo la Conciencia se conoce a Sí misma y sólo depende de sí misma; ella es No-dual.

ĀNANDA

La condición más pura y cercana a la Bienaventuranza es el Amor. Nacemos con la posibilidad de amar, es decir, de romper las cadenas que nos inducen diferenciación. Amar es integrarse en lo amado. Amar es incluir lo amado como parte integrante del perceptor mismo.

Nótese que es posible amar, pero es imposible convertir al amor en un objeto de percepción. El amor es indefinible pero experimentable; el amor habita más acá y más allá de las oscuras regiones de la razón.

Cuando amamos lo divino nos olvidamos de la condición limitada que la mente ofrece y nos trasladamos a regiones donde las fronteras y los límites son como nubes que se desprenden en jirones.

El sentido natural y espontáneo de integración de la información que constituye el universo en sus diversas gradaciones, representa una faceta de lo que es el amor. Nos adueñamos del amor. Pero, cuando amamos, el amor se adueña de nosotros. El amor es previo a cualquier condición, el amor no estipula ninguna frontera, el amor integra todo lo existente en una realidad No-dual.

Existencia, Conciencia y Bienaventuranza son idénticos; por tanto, *Brahman*, que es *saccidānanda*, es fuente y sostén de toda manifestación, pues todo lo manifestado y todo lo potencialmente manifestable se origina y sostiene en el absoluto No-dual.

Todo pensamiento o sentimiento participa de la naturaleza de *saccidānanda*. Sin embargo, nada de aquello que existe, conoce o ama puede, mientras adopte la condición diferenciada, reconocerse como agente cognitivo estable y permanente de la realidad que experimenta.

Cuando emerge la Meditación y la mente reposa en el suave lecho del silencio de «nombres» y «formas», la información que constituye el universo se revela como la causa siempre inmemorial de todo lo existente: *Brahman*, también denominado *saccidānanda*.

ŚLOKA 15

El otro poder (de Māyā) vela la distinción entre el Perceptor y los objetos percibidos —los cuales son conocidos dentro del cuerpo—, además de la distinción entre Brahman y el universo fenoménico —el cual es percibido fuera del cuerpo. Este poder es la causa del universo fenoménico (samsara).

*El otro poder de Māyā —velar la realidad No-dual— induce diferenciación entre el perceptor y los objetos percibidos, ya sean éstos internos o externos, además de inducir la diferenciación entre **Brahman** y el universo fenoménico. Este poder es causa del universo fenoménico.*

Antes de proseguir con los comentarios quisiera hacer una sutil pero necesaria aclaración del texto. El estudiante avezado puede llegar a apreciar una aparente contradicción entre el enunciado de este śloka de Śāṅkara y el enunciado alternativo que aquí se propone, pues mientras que Śāṅkara expresa que māyā vela la «distinción» entre el perceptor y lo percibido, el enunciado alternativo evidencia que māyā vela la «no-diferencia» entre el perceptor y lo percibido. Esta misma contradicción aparente se repite en los śloka sucesivos, hasta el 19 inclusive. Sin embargo, no existe contradicción. De hecho, ambos enunciados afirman exactamente lo mismo, si bien desde dos enfoques diversos.

El origen de la aparente contradicción radica en que el poder de ocultación de māyā (*vikṣepa śakti*) produce simultáneamente dos efectos: Vela la distinción entre lo Real y lo ilusorio y, además, vela la no-diferencia entre perceptor (sujeto) y percibido (objeto). Sin embargo, ambos efectos son en realidad uno y el mismo, como explicamos a continuación:

La realidad que planteamos es que el perceptor es en verdad no-diferente de lo percibido. El hecho de que quede velada la no-diferencia entre ambos produce la aparición de la dualidad, es decir, de un perceptor y un percibido diferenciados cuya naturaleza es ilusoria. De este modo, desvelar la no-diferencia entre perceptor y percibido implica necesariamente distinguir lo Real de lo ilusorio; y viceversa,

discernir lo Real de lo ilusorio implica necesariamente reconocer la no-diferencia entre perceptor y percibido.

Como veremos en los śloka que siguen, Śaṅkara opta por resaltar la necesidad de discernir (*viveka*) entre lo Real y lo ilusorio tanto dentro del cuerpo como fuera de él, lo cual implica distinguir interiormente entre *ātman* y *jīva*, y exteriormente entre *Brahman* y el universo fenoménico. Ello es muy coherente con la pedagogía que sigue Śaṅkara en esta exposición eminentemente teórica. Nosotros, sin embargo, optamos por destacar la No-dualidad, es decir, la no-diferencia entre perceptor y percibido, en base a que nos parece más valioso ahondar en el aspecto práctico de la realización de la No-dualidad, es decir, en la sistematización de una práctica meditativa funcional y operativa.

Para finalizar esta disquisición, cabe añadir que la condición Dentro-Fuera que plantea Śaṅkara advierte que Dentro se asocia a la actividad propia del individuo (*vyaṣṭi*) y Fuera tiene que ver con el entorno colectivo (*samaṣṭi*). En cambio, la condición Dentro-Fuera que planteamos en esta obra tiene que ver con la información que se detecta más allá de la frontera sensoria (Fuera) o la información que se detecta sin la intervención de los sentidos (Dentro), planteamiento que coincide plenamente con la sistematización efectuada por *Patañjali* a efectos de la práctica meditativa. Desde la perspectiva *Vedanta* existen básicamente dos tipos de objetos que la mente del perceptor puede representar: los internos y los externos. Ambas modalidades de objetos se experimentan como diferentes del conocedor y juntos conforman la dualidad objeto-sujeto que acompaña toda cognición de eventos diferenciados.

Es importante acotar que la mente, según el estado de conciencia en donde opere, es decir, según la específica relación entre el perceptor y lo percibido, tiene la capacidad de interpretar la información conocida como diferenciada, pero en verdad la información es no-diferente. La información aparece diferenciada a los ojos del entendimiento mental, pero en verdad la información nunca ha cambiado su naturaleza primigenia No-dual.

La diferenciación ocurre exclusivamente en la mente del perceptor, pues la mente es la información que determina el sentido de diferenciación de la información.

Por esta razón, mientras se use el instrumento mental para conocer, lo conocido adoptará el tinte de diferenciación propio del instrumento de cognición, al igual que observar el mundo con un cristal coloreado otorga a los objetos un tinte específico de acuerdo al color que impregna el traslúcido cristal.

La actividad mental —y específicamente la actividad dialéctica (*manas*), es decir, la representación comparativa de la información con una información previa ya experimentada— hace que la memoria adopte un papel relevante en la cognición. De tal manera, la intrusión del pasado otorga al objeto conocido un tinte de realidad que no es propio de él, sino que es parte de los contenidos que conforman la historia del perceptor. Por lo tanto, el objeto conocido no es realmente el objeto en sí, pues lleva asociada información histórica, es decir, información en forma de pasado debido a la propia actividad dialéctica. Es esta asociación lo que lleva a que toda la información que conforma el campo de cognición lleve implícita sentido de espacio, de tiempo, de diferenciación y de apariencia de realidad.

Toda información representada bajo factores duales, es decir, en los que exista diferenciación entre perceptor y percibido, la denota genéricamente el *Vedanta* como información asociada a «nombre» y «forma».

Así, entonces, «nombre» y «forma» no es más que la expresión de un mundo que emerge en la mente del perceptor, el cual siempre conoce objetos que ya acontecieron pero jamás es capaz de reconocer la información existente en forma de Presente, esto es, asociada «al aquí y al ahora».

La Meditación es el arte de experimentar la información No-dual que acontece en forma de Presente.

El universo diferenciado —es decir, la información dual— se conforma gracias a la distribución de cuatro factores de limitancia que, al entremezclarse, dan lugar a cinco estados de conciencia constituidos todos ellos por la misma información, de igual manera que el oro conforma anillos, collares, pulseras o relojes sin dejar en ninguno de ellos de ser oro (véase la tabla 12).

Tabla 12

Desarrollo del universo a causa de los Factores de Limitancia

Factores de Limitancia	Característica	Tipo de información
Causal	<i>Karma-Akarma</i>	Induce sentido de tiempo. Los eventos devienen de otros previos
Espacial	Parte-Todo	Induce sentido de distancia. Cada evento ocupa un lugar en el espacio
Fronteras	Dentro-Fuera	Induce sentido de diferencia, límite, borde o frontera entre eventos

En resumen: Al igual que la física cuántica expresa la conformación de las partículas primarias como interrelación de quarks —cuya naturaleza material no está aún establecida y que son más bien idealizaciones matemáticas—, así también es posible asumir teóricamente que la interrelación de los «cuatro limitantes» adapta la información a ser percibida en cinco posibles estados de conciencia.

Estos cinco estados de conciencia —*sueño, pensamiento, observación, concentración y meditación*— conforman a su vez cinco diversos agentes de cognición que aprecian información según el plano de existencia representado por la combinación de los limitantes³⁶

Desde la condición de los cuatro limitantes, el universo es suma de información adimensional. Con esto quiere expresarse que el limitante de *causalidad/no-casualidad* y los restantes limitantes (espacialidad, fronteras e interpretativo) no son nada por ellos mismos, es decir, son

³⁶ Se ha expuesto exhaustivamente la naturaleza de los limitantes y de los estados de conciencia en *La Paradoja Divina, Sesha*, (www.sesha.info).

adimensionales; en consecuencia, la información sólo cobra sentido de referenciación en la medida en que *casualidad/no-casualidad* se relaciona o no *con parte/todo* (limitante de espacialidad), y/o con *dentro/fuera* (limitante de fronteras) y/o con *nombre/forma* (limitante interpretativo).

Esta conjunción de informaciones que conforman los cuatro limitantes, y que por sí mismas e independientemente son adimensionales, acontecen en la mente. La mente es la región de realidad donde acontece la diferenciación.

Tabla 13

Desarrollo del universo a causa de los estados de la materia

Estado	Componentes	Características
Causal	<i>Prakṛti</i>	Los <i>guṇa sattva, rajas</i> y <i>tamas</i> se encuentran en equilibrio. La información es potencial.
Sutil	Éter, aire, fuego, agua y tierra sutiles	Los <i>guṇa</i> se entremezclan y conforman los cinco <i>elementos sutiles</i> .
Denso	Éter, aire, fuego, agua y tierra densos	La información sutil se entremezcla gracias a la quintuplicación o <i>Pañcikaraṇa</i> , conformando así los cinco <i>elementos densos</i> .

El *Vedanta* estudia también una modalidad de conformación del universo adecuada al proceso cosmológico (es decir, referida al aparente proceso causal que deviene en el tiempo), tal como se ha indicado en la figura 3. Desde esta perspectiva, el universo diferenciado —conformado por el poder de proyectar de *māyā (vikṣepa śakti)*— está constituido por tres tipos de materia en función de la combinación de los tres *guṇa* o cualidades de la materia, elementos éstos que están presentes en toda la creación (véase la tabla 13).

De esta manera, el universo se proyecta como un todo conformado de informaciones múltiples y variadas, todas ellas constituidas ya sea por cuatro limitantes teóricos o bien por los tres tipos de materiales: causal, sutil y denso. Cualquier tipo de diferenciación es denominada genéricamente «nombre» y «forma», pues la mente, para definir

cualquier evento, necesita comparar dialécticamente lo que conoce («nombre») respecto al contenido de la memoria («forma»); o, inversamente, necesita comparar dialécticamente lo que conoce («forma») respecto al contenido de la memoria («nombre»).

Esta conjunción de materiales —*guṇa, elementos sutiles y elementos densos*— conforman las innumerables gradaciones de regiones del universo y de los seres que en ellos viven.

Todos los objetos constituidos por los limitantes o por las gradaciones de materia pueden ser materiales o ideales. Todos ellos, según las teorías vedánticas, están conformados por algún tipo de materia, ya sea *causal, sutil* o *densa*, o pueden ser representados como un tipo de información originada por la particular conformación de los cuatro limitantes, en donde la vida, en todas sus manifestaciones, es sólo expresión de información interrelacionada.

ŚLOKA 16

El cuerpo sutil (liṅga) que existe en estrecha proximidad al Testigo (sākṣin), identificándose con el cuerpo denso, deviene el Sí Mismo empírico encarnado, a causa de que su ser es afectado por el reflejo de la Conciencia.

La Conciencia No-dual (kūṭtasthacaitanya) alienta la aparición de la conciencia individual (cidābhāsa) reflejada en el cuerpo sutil (liṅga-śarira), razón por la cual nace el individuo (jīva) que se identifica con los diversos cuerpos que han sido creados por el poder de proyectar de māyā (vikṣepa śakti).

La Conciencia No-dual (*kūṭtasthacaitanya*) es la representación del acto consciente que impera en *Brahman*, el Absoluto No-dual. *Brahman* (el Absoluto No-dual) y *kūṭtasthacaitanya* son descripciones que aparecen como diferentes a la interpretación mental de un individuo, pero esencialmente son una misma realidad: *Brahman* es el agente no-diferenciado que simultáneamente es el conocedor y lo conocido de toda la información potencialmente existente en el universo, y *kūṭtasthacaitanya* es la conciencia de ese agente.

El *Vedanta* intenta definir siempre meticulosamente las ideas que representan los órdenes más abstractos de la realidad. Por ello, es necesario entender que cada palabra intenta expresar una función o una actividad única que opera en el universo. *Kūṭtasthacaitanya* se usa como denominación de la Conciencia No-dual, de igual manera que *cidābhāsa* se asocia a la conciencia refleja o conciencia del individuo (*jīva*).

Del mismo modo, se denomina *Brahman* al agente que experimenta la Conciencia No-dual y se define al *jīva* como el agente que experimenta la conciencia individual o refleja. Es decir, *jīva* es el agente que es capaz de identificarse con la información diferenciada, tanto sutil como densa.

Mientras el Absoluto No-dual (*Brahman*) es el agente de la Conciencia No-dual (*kūṭtasthacaitanya*), el individuo (*jīva*) lo es de la conciencia refleja (*cidābhāsa*).

Es posible resumir entonces la relación del *jīva* con el cuerpo sutil y denso según la tabla 14.

Es importante acotar que el *cuerpo causal* es una necesidad teórica, nacida del hecho de que debe existir una condición de potencialidad que es raíz de toda conformación existente en el universo. Note cómo, por ejemplo, una persona al dormir puede desactivar la condición pensante e ingresar al estado causal, es decir, ingresar al sueño sin imágenes. Allí no hay conciencia de «yo», por tanto no existe sentido de individualidad; sin embargo, al despertar, nuevamente emerge la realidad diferenciada. Debe haber, por tanto, una condición inteligente y consciente, una realidad, un estado —ya sea individual o colectivo³⁷— en el que converja toda la potencialidad de «nombres» y «formas» sin que ningún «nombre» y «forma» pueda ser conocido como diferente por un «yo» que, mientras dura el estado causal, es inexistente, o mejor dicho, indiferenciable.

37 *Ānandamaya-kośa* e *Īśvara*, respectivamente.

Tabla 14

Jīva y la identificación con los cuerpos Sutil y Denso

Cuerpo	Envolturas	Mente	Conciencia Individual	<i>Jīva</i> (individuo)	Tipo de identificación del <i>jīva</i>
Causal	<i>Ānandamaya-kośa</i>				No hay sentido de yoidad
Sutil	<i>Vijñānamāyā-kośa</i>	<i>Buddhi</i>	<i>Cidābhāsa</i>	<i>j</i>	<i>Yo sé</i>
		<i>Citta</i>			
	<i>Manomāyā-kośa</i>	<i>Manas</i>		<i>ī</i>	<i>Yo dudo</i>
		<i>Ahaṁkāra</i>			
	<i>Prāṇamaya-kośa</i>			<i>a</i>	<i>Yo tengo vitalidad</i>
Denso	<i>Annamaya-kośa</i>		<i>Yo tengo cuerpo</i>		

*Envoltura³⁸

Toda esta inmensa catalogación que apenas hemos comenzado a analizar tiene una finalidad: encontrar un orden interior que sirva para establecer claramente el camino de la práctica meditativa.

Veamos el proceso de la cognición dual desde otra perspectiva que servirá de ayuda al estudiante (véase la figura 5).

El *Vedanta* asume que lo verdaderamente real es la Conciencia No-dual, cuyo agente es *Brahman*. *Brahman* y la Conciencia No-dual (*kūṭasthacaitanya*) son idénticos. Sin embargo, nuestra experiencia cotidiana —es decir, la experiencia del individuo, del *jīva*— es un constante sentido de diferenciación, de dualidad.

¿Cómo compaginar semejante divergencia? La respuesta es: Asumiendo que la conciencia individual (*cidābhāsa*) es tan sólo un

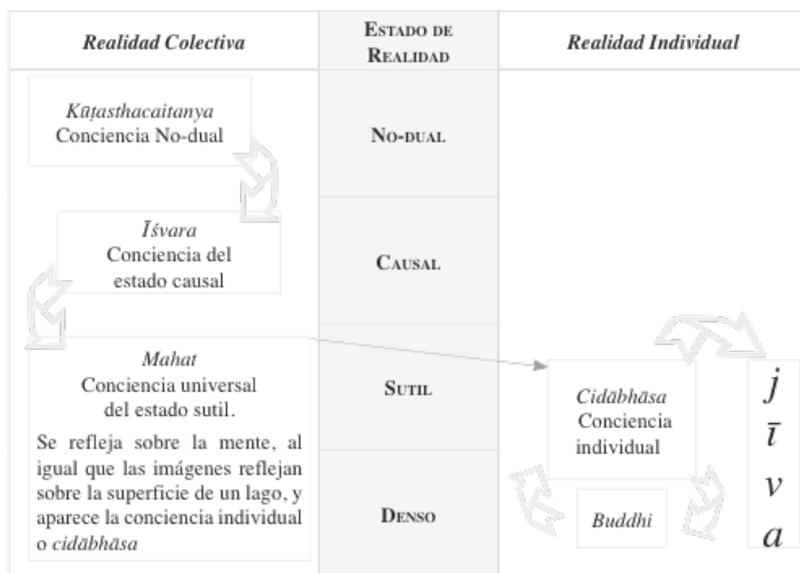
38 En sánscrito, *kośa*.

reflejo delimitado por la mente (*antaḥkaraṇa*), y específicamente por la condición de la *buddhi* (intelecto). Pero la conciencia universal (*mahat*), que posee el saber de los universos sutil y denso, ha de tener un origen. Tal origen es el universo causal, cuya conciencia se asocia a la divinidad de *Īśvara*.

¿Tiene *Īśvara* causa en alguna otra región de la realidad? Sí y no. *Īśvara* es la causa eficiente y formal de toda la creación, pero *Īśvara* es parte de *māyā*. Él rige y desencadena la ilusión de «nombres» y «formas» pero no está sometido a ella.

Figura 5

La Conciencia Individual como reflejo de la Conciencia Universal



¿Cuál es la salida al dilema de la percepción dual, siendo que incluso el mismo *Īśvara* es parte de *māyā*? La solución estriba en intentar, mediante la práctica de la Meditación, un tipo de percepción que excluya la presencia diferenciadora del *antaḥkaraṇa*; es decir, la salida consiste en evitar que la conciencia se refleje sobre cualquier

aspecto delimitado de la mente³⁹, logrando así convertir a la conciencia en objeto de percepción de sí misma, esto es, logrando que la conciencia sirva de sostén a una cognición que simultáneamente adopte el papel del perceptor y de lo percibido. Cuando ello ocurre, aquello conocido y aquel que conoce no se diferencian de la conciencia misma, que es el sostén de la cognición.

Cuando esta modalidad de cognición simultáneamente evidente y autoevidente —y, por tanto, No-dual— opera en un campo limitado, es decir, cuando la información aparece como no-diferenciada en una región cualquiera, se denomina Concentración.

Cuando la modalidad de cognición No-dual opera sobre toda la información potencialmente cognoscible, es decir, asociada a un campo de cognición abierto, se denomina Meditación.

El proceso de la representación cognitiva del *Vedanta* tiene por fin sistematizar un método que sirva para deshacer la apariencia de realidad diferenciada que la mente genera, dado que la mente siempre representa la información de manera dialéctica.

ŚLOKA 17

El carácter de un Sí Mismo encarnado (jīva) también aparece debida a la falsa superposición en el sākṣin. Al desaparecer el poder de velar, la diferencia (entre el veedor y el objeto) se aclara, y con ello el carácter jivaico (ser individual) del sākṣin desaparece.

El jīva (individuo) aparece debido a la falsa superposición de māyā, es decir, por la proyección de la realidad No-dual sobre la ilusoria conciencia individual (cidābhāsa). Al desaparecer el poder de velar de māyā (āvaraṇa śakti), la diferenciación entre perceptor y percibido cesa y, con ello, la ilusoria proyección de la naturaleza del jīva (individuo) desaparece.

El universo es tan sólo una construcción de «nombres» y «formas» cuyo origen es inexplicable, es decir, no tiene inicio pues su naturaleza

³⁹ Específicamente, sobre la condición intelectual de la *buddhi*.

diferenciada es realmente inexistente. La aparente consistencia del universo radica en el hecho de que la información que de él se procesa tiene sentido de causalidad, es decir, pareciera que fluye en el tiempo deviniendo del pasado y evolucionando hacia el futuro; también se sustenta en el hecho de que pareciera que existe en un espacio infinito e ilimitado que tiene realidad propia. En realidad, sin embargo, ni tiempo ni espacio son realidades absolutas sino sólo realidades relativas al propio sentido de existencia de un «yo» o agente de percepción.

El «yo» tiene origen en *māyā*, y su sentido de permanencia radica en el *karma*.

Es así, por tanto, que resulta imposible encontrar una actividad, circunstancia o entidad que sea causa del universo. Desde este punto de vista, el universo es infinito pero limitado para cualquier agente de cognición, justo al contrario de la célebre afirmación de Einstein⁴⁰. Es infinito, pues cada estado de conciencia es infinito en cuanto a la cantidad de eventos que es posible percibir y por la cantidad de información que lo constituye; pero a la vez es limitado, pues cada estado se encuentra limitado por los restantes estados de conciencia y, además, por las condiciones en las que la información se percibe en función de la relación existente entre el perceptor y lo percibido.

Analicemos a continuación estas dos afirmaciones.

En cada estado de conciencia el agente de percepción puede representarse mentalmente la información con base a infinitas probabilidades. Es decir, el agente es susceptible de percibir infinidad de eventos, ya sean éstos ideales o materiales. Es algo similar a lo que ocurre con la serie de los números enteros en base al sistema decimal, donde se usan diez números con los cuales, por adición o sustracción, es posible conformar cualquier cantidad numérica hasta el infinito.

Sin embargo, cada estado de conciencia es limitado, pues ninguno de ellos —excepto el estado de meditación— abarca toda la probabilística realidad. Esto sería similar a reconocer que el conjunto

40 Según alguna solución de la ecuación de estado de Einstein, el universo es finito pero ilimitado, pues tiene un final aunque se expande ilimitadamente a semejanza de un globo que se infla.

de los números enteros, aunque infinito, está limitado precisamente a la serie de los números enteros, quedando excluida la serie de los fraccionarios, los imaginarios, etc. Así pues, el hecho de apreciar que la información cognitiva adopta cinco posibles formas de relacionarse en función de cinco agentes diversos de cognición —uno para cada uno de los cinco estados de conciencia posibles— implica que un estado de conciencia inhibe la representación mental de otro debido a la condición secuencial de la mente. Así, cada estado de conciencia se alterna secuencialmente con los restantes estados, de modo que ningún agente —excepto el *ātman*— puede percibir todo ubicua y simultáneamente.

En resumen: El Universo es infinito en cuanto a que pueden darse infinitos eventos en cada estado de conciencia, pero es limitado en cuanto a que la percepción del agente se encuentra delimitada por la relación que se establece entre el perceptor y lo percibido en cada uno de los cinco estados de conciencia que pueden manifestarse.

Veamos ahora la otra afirmación, referente a que el universo de «nombres» y «formas» no tiene inicio en el tiempo, aunque, como veremos, sí tiene un final.

Es imposible determinar la causalidad del universo, pues el agente de percepción que pregunta por su propia génesis y la del universo sólo existe en virtud de las específicas condiciones de los cuatro limitantes que perduran en el momento de inquirir mentalmente respecto a su origen.

La condición limitante del tiempo tiene sentido en la medida que existe sentido de causalidad en las informaciones. De no haber sentido de causalidad, nadie tendría necesidad de pensar de dónde vienen las cosas o a dónde van luego de conocerse. Imaginemos que un sujeto onírico se preguntara acerca del origen del universo que percibe durante sus instantes de ensueño. Para este sujeto, su universo tiene infinidad de años de antigüedad y él lo contempla desde hace tiempo, desde la referencia que ofrece su propia historia. Más cerca de la realidad, sin embargo, está el hecho de que todo ello —el propio agente onírico y la historia misma de ese universo que contempla— ha sido creado en un instante en la mente ensoñadora del agente vigílico, y que todo se desvanecerá al despertar.

En conclusión: La única realidad que abarca todos los niveles, incluso aquellos previos al nivel espacio-temporal ligado a un agente de percepción diferenciado, es la realidad No-dual.

La realidad No-dual implica la ausencia de «yoidad» en la percepción, pero no niega la existencia misma de la «yoidad». Lo que ocurre es, simplemente, que en la experiencia No-dual el «yo» adopta una condición no-diferente respecto al *ātman* (agente de cognición del estado No-dual que opera en la Meditación). Mientras se experimenta el estado No-dual, la mente adopta una condición de potencialidad de diferenciación que incluye al espacio y al tiempo; sin embargo, la potencialidad de diferenciación es reconocida por el *ātman* sin experimentarla como diferente de Sí Mismo.

Afirmamos que la realidad No-dual es la causa válida de la existencia, y que en ella la información adopta un carácter no-diferente. Sin embargo, es innegable la representación dual que la mente precisa del mundo. En resumen, la información no puede ser dual y No-dual simultáneamente, pues la experiencia que de ella se tiene desde la lógica y desde la perspectiva mental no es esa. Como salida al dilema propuesto, el *Vedanta* asume que la dualidad es sólo aparente, mientras que la No-dualidad es permanente. La aparente coexistencia de ambas realidades se valida gracias a *māyā* (la ilusión), tal como una serpiente aparece como real ante la percepción de un caminante distraído, cuando lo que hay en realidad es una soga en el camino.

Como en el ejemplo de la soga y la serpiente, *māyā* debe operar induciendo a que la actividad dialéctica del perceptor vele la realidad de la información No-dual (la soga) y proyecte en su propia naturaleza mental una representación ilusoria (la serpiente).

Sin embargo, el gran dilema de la cognición se resume en el hecho de que el agente de percepción, mientras utiliza la actividad dialéctica, presupone lo conocido como diferente de él mismo, es decir, diferente del conocedor, de igual manera que una serpiente ilusoria parece diferente de una soga real.

En virtud de lo anterior, el *Vedanta* asume que la salida a la cualidad de la impermanencia que acontece en toda información diferenciada —impermanencia que se da inclusive en la propia condición del perceptor y en su relación con lo percibido— es una correcta cognición. La solución estriba en conocer correctamente qué somos realmente y qué no somos realmente, es decir, discernir entre la naturaleza real e ilusoria de las cosas. La salida, por supuesto, no se asocia jamás a desarrollar un tipo de actividad que por su naturaleza intrínseca sea buena o divina; es decir, la acción no es en sí misma el medio de liberación de la ignorancia o de la ilusión que *māyā* crea al envolver a la mente y sus actividades.

Ante la imposibilidad de reconocer intelectivamente *qué somos* mediante el proceso dialéctico, podemos mas bien afirmar consecutivamente lo *que no somos*. A este ejercitamiento en la constante disquisición en la negación de lo conocido lo denominamos *neti, neti* (ni es, ni es), y al resultado final de este proceso lo llamamos *apavāda*: desobreimposición de la dualidad sobre la No-dualidad.

Por otro lado, la acción, mientras sea realizada por un agente de percepción que se experimente diferenciado de aquello que realiza, imprime un sesgo de diferenciación en la cognición. ¿Quién realiza la acción virtuosa? ¡Yo!, el sujeto; razón por la cual cualquier acción virtuosa es sólo una manifestación de las infinitas probabilidades que existen como representaciones en la memoria. Por ello, el *Vedanta* no impulsa un rol ritualístico ni le otorga a la moral la importancia que Occidente muestra. La moral es un juego peligrosamente relativo en donde la religiosidad y la política tienen un factor determinante. De no ser así, las guerras, el hambre y el dolor humano ya habrían sido erradicados del planeta. Mientras sea el provecho propio la base del actuar, el provecho general será de segundo término.

Es importante resaltar que el saber que busca el *Vedanta* no es el desarrollo intelectual de una mente inteligente que procesa eficientemente información diferenciada. El *Vedanta* sólo aprecia un saber real cuando está asociado a cualquier condición de información —un árbol, un perro, una nube, etcétera— en la que el perceptor, mientras aborda el acto de la comprensión cognitiva, se experimenta

no-diferente de aquello que conoce; es decir, cuando lo conocido incluye al conoedor y el conoedor a lo conocido.

La Meditación es el medio a través del cual es posible imprimir a la cognición una apreciación No-dual. Nótese que hay formas de cognición cotidianas que, si bien no se acercan a la Meditación, sirven para ejemplificar otras modalidades de cognición. Tal es el caso de caminar por un bosque y difundirse momentáneamente en el paisaje; o el hecho mismo de ver una película de cine y abstraerse momentáneamente en la pantalla, situación en la que se experimenta un mundo carente de observador diferenciado. Lo mismo ocurre mientras acontece el acto del aprendizaje, momento preciso en que no se advierte sentido de «yoidad». También en el hecho de concentrarse en el trabajo que se realiza cotidianamente, donde el sujeto puede estar incluso largos minutos sin tener noción de sí mismo y sin embargo es innegable que existe una actividad consciente, pues la acción se realiza igualmente de forma ordenada y eficiente.

Mientras existe un perceptor diferenciado de aquello que conoce, el universo adopta una condición diferenciada. Desde este modelo de realidad dual, la información que constituye el universo no tiene principio pero sí tiene final; es decir, es infinita pero limitada.

ŚLOKA 18

Similarmente, Brahman, mediante la influencia del poder que oculta la distinción entre Él y el universo fenoménico, aparece como dotado con los atributos de cambio.

El universo fenoménico parece dotado del atributo de cambio en virtud de la influencia del poder de velar de māyā (āvāraṇa śakti), que vela la no-diferencia entre Aquello (Brahman) y el universo fenoménico.

Occidente piensa que el universo es real en sí y que existe independientemente de quien lo percibe y, puesto que a sus ojos el cambio del universo parece real, asume que la Realidad cambia.

Para el *Vedanta*, sin embargo, *Brahman* (el absoluto No-dual) es No-diferente del Universo diferenciado; y puesto que finalmente no es detectable cambio alguno en el absoluto No-dual, resulta que todo cambio es ilusorio, tanto como el universo mismo. También cabe resaltar aquí que el *Vedanta*, al contrario que Occidente, no plantea este modelo desde una hipótesis teórica sino desde la evidencia vivencial y empírica que resulta del *samādhi*, es decir, desde la evidencia que resulta de la Realización del Absoluto No-dual.

El *Vedanta* justifica el hecho de que el cambio parezca real en base a la actividad de *māyā*, la cual vela (*āvaraṇa*) la realidad No-dual y, por tanto, la no-diferencia esencial de todo cuanto existe. Esta afirmación intenta evidenciar que sólo hay una única Realidad, la cual es Absoluta y No-dual, si bien existen planos o estados diversos de realidad aparente que son inducidos por el poder (*śakti*) de velar (*āvaraṇa*) y de proyectar (*vikṣepa*) de *māyā*, y que se caracterizan por la diferenciación entre el perceptor y lo percibido.

Desde la realidad aparente dual (diferenciada) pareciera que los cambios son reales y, por tanto, podría inducirse que la Realidad Suprema es asimismo cambiante. Desaparecido, sin embargo, el poder de *māyā*, se ve que realmente no hay cambio alguno, pues espacio y tiempo —que son la referencia de todo cambio posible— son sólo relativos a un «yo» y, por tanto, ilusorios. *Māyā* está representada en la cognición como el acto dialéctico a través del cual toda síntesis, conclusión o juicio se produce por un acto por parte del perceptor de enfrentamiento o comparación de toda percepción con ideas previamente existentes en su memoria.

La paradoja es que si el Absoluto No-dual (*Brahman*) es No-diferente de las realidades ilusorias (el universo fenoménico), ¿cómo surge el cambio de lo permanente?, es decir, ¿cómo puede nacer del *Brahman* No-dual el individuo dual? Trataremos de resolver esta aparente paradoja en este comentario y en los que le siguen.

Asumir que el individuo existe por sí mismo parece un hecho razonable, pero lleva a asumir que el resto de eventos también deben existir por sí mismos. Toda ciencia se establece bajo la presunción de que observador y observado guardan completa independencia; de

no ser así, debería existir un rasgo del observador en la naturaleza de lo observado, situación que al parecer del científico no ocurre en la cotidianidad.

Sin embargo, el hecho de definir al perceptor y a lo percibido como realidades independientes genera incertidumbre respecto a qué es cada uno de ellos. Por ejemplo: ¿Qué es un sujeto? ¿Es su cuerpo y capacidad vital? ¿Es su mente? ¿Es su condición consciente? ¿Es acaso su alma?

De todas estas opciones, en Occidente pareciera que el alma goza del atributo de mayor estabilidad. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre ella, cuya naturaleza se supone estable, y las demás condiciones, cuyas naturalezas son cambiantes? ¿Cómo emergen las actividades inestables de la actividad estable del alma? ¿Está subordinado el cuerpo al alma? Hay mil preguntas que se arremolinan respecto a este modelo; sin embargo, asumir por fe la creación como un acto divino tampoco es una salida lógica ni interesante. Las inquietudes son demasiado grandes para respuestas tan simples.

<p>El <i>Vedanta</i>, al igual que todos los grandes sistemas de pensamiento, se enfrenta a cómo explicar la relación entre lo permanente y lo impermanente.</p>
--

Desde nuestra perspectiva, no es la fe ni el conjunto de acciones virtuosas lo que ofrece una salida al dilema del sufrimiento y la ignorancia. La verdadera respuesta a la sed de inmortalidad del individuo es el Recto Conocimiento. El Recto Conocimiento es una modalidad de cognición en la que se experimentan eventos que existen exclusivamente en el Presente, es decir, eventos carentes de representación dialéctica mental y que, por tanto, no gozan de la proyección ilusoria que sí poseen los contenidos históricos.

El logro de la modalidad de cognición no-diferenciada requiere establecer un orden basado en los instrumentos de los que disponemos para conocer, reflejados en la tabla 15.

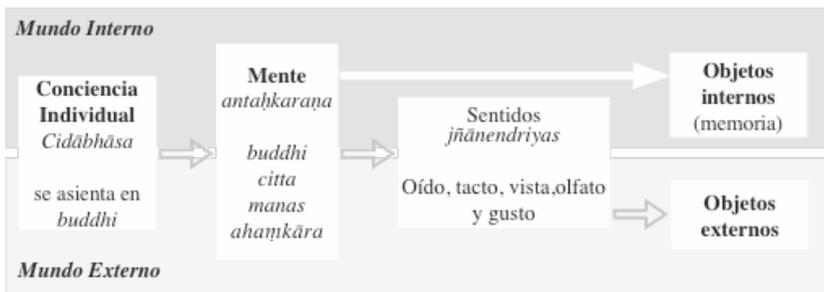
A la mente (*antaḥkaraṇa*) se la considera un instrumento de cognición, mas no la base de la cognición. Ella no es inteligente, no tiene

luz propia, no posee conciencia por sí misma. Siendo así, el proceso cognitivo reconoce dos tipos de objetos de conocimiento (figura 6).

Tabla 15
Instrumentos a disposición de la cognición

Instrumento	Características
<i>Sentidos físicos</i>	Conformado por los cinco <i>jñānendriyas</i> : oído, tacto, vista, olfato y gusto
<i>Órgano interno o mente</i>	Conformado por el <i>antaḥkaraṇa</i> : intelecto (<i>buddhi</i>), memoria (<i>citta</i>), raciocinio (<i>manas</i>) y yoidad (<i>ahaṅkāra</i>)

Figura 6
Modalidades de Objetos de Conocimiento



Los objetos internos están conformados de memoria y son objetos ideales que pueden adoptar la condición de pensamientos, sentimientos, emociones o pasiones, etc. Los objetos externos conforman el universo material que experimentamos.

Tanto los objetos internos como los externos son interpretados por la mente. Sin embargo, se diferencian en que mientras los objetos externos requieren de la intermediación sensoria para ser detectados, los objetos internos no. Toda representación que incluya una condición consciente reflejada —es decir, que implique la presencia de la conciencia individual— induce una cognición dual, diferenciada y cambiante cuya representación genérica puede definirse como asociada a «nombre» y «forma».

El *Vedanta* asume que tanto los objetos internos como los externos son en esencia no-diferentes del sujeto; es decir, asume que existen objetos internos y externos, pero que todos participan de una misma realidad No-dual.

¿Cómo hacer que prospere un tipo de cognición que diluya la modalidad de realidad diferenciada? La respuesta se ofrece en la siguiente sentencia.

ŚLOKA 19

También en este caso, cuando desaparece el poder de velar, la distinción entre Brahman y el universo fenoménico deviene clara. Por lo tanto, el cambio siempre es percibido en el universo fenoménico, pero nunca en Brahman.

*La no-diferenciación entre **Brahman** y el universo fenoménico se hace clara con la desaparición del poder de velar de **māyā**. Por lo tanto, el aparente cambio fenoménico es percibido en el universo dual, pero jamás en **Brahman**, el Absoluto No-dual.*

¿Qué es la desaparición del poder de velar de *māyā*? La desaparición consiste en la extinción del sentido de diferencia entre perceptor y percibido. Ello implica que es imposible para un agente individual detectar la desaparición «del poder de velar», pues es la presencia misma de un agente individual diferenciado lo que induce la aparición de la dualidad y, por lo tanto, la presencia de *māyā*.

Esta definición de los poderes de *māyā* —velar la realidad No-dual (*āvaraṇa śakti*) y proyectar una realidad aparentemente real (*vikṣepa śakti*)— persigue, en definitiva, interpretar el hecho de que de la No-dualidad emerge un universo dual provisto de sentido de diferenciación, al igual que de una soga situada a la vera del camino emerge una serpiente inexistente. El *Vedanta* asume que la irrealidad surge por un proceso de errónea cognición; por lo tanto, la solución estriba en inducir un Recto Conocimiento, es decir, es necesario procurar el desarrollo de una actividad discriminativa metafísica que distinga entre lo real y lo ilusorio. Lo ilusorio corresponde a toda información en el universo fenoménico que teniendo «nombre» pueda ser interpretada

mentalmente mediante «forma», o que teniendo «forma» —ya sea física o ideal— pueda ser interpretada mediante un «nombre». Ello acontece exclusivamente en realidades duales. «Nombre» y «forma» es una elegante manera de referirse a la dualidad.

Desde la perspectiva No-dual el universo fenoménico existe, pero tal como existen, por ejemplo, innumerables tonos sonoros o colores en una pantalla de cine. Sin embargo, la información —en nuestro ejemplo, sonos y colores— es toda ella no-diferente, tal como ocurre en la película de cine mientras el absorto perceptor se encuentra difundido en toda la pantalla. En este caso, el perceptor detecta la multiplicidad de información mas no detecta diferenciación entre ella y él mismo a causa de que no se detecta a sí mismo diferente del resto de la información que experimenta.

Por lo tanto, la No-dualidad no excluye la existencia de múltiple información, inclusive de infinita información; simplemente, la ausencia de un perceptor diferenciado de la información que se conoce deshace el sentido de dualidad. El sentido de dualidad como apreciación sujeto-objeto existe solamente cuando el sujeto se experimenta diferenciado de lo que conoce al mediar el proceso dialéctico.

El hecho de que la información es esencialmente consciente — gracias a que el acto consciente es previo a la información misma— induce a inferir que el universo siempre posee y poseerá la impronta consciente aun cuando no haya un individuo diferenciado de por medio, tal como ocurre en el ejemplo de la película de cine.

Por lo tanto, la información es finalmente Conciencia, pero la Conciencia no es información; es decir, la información «es algo» o potencialmente «es algo», pero la Conciencia «Es», sin más, independientemente de que la mente la reconozca como «algo» o como potencialmente «algo».

Es paradójico que desde la perspectiva No-dual no se experimenta sentido de cambio en la información, mientras que desde la referencia dual el universo se experimenta como un infinito de diferenciación. El agente No-dual —el *ātman* o, a nivel colectivo, *Brahman*— ve

navegar al individuo (*jīva*) a través del océano de muerte y nacimiento físico y mental; pero él, a sí mismo, no se reconoce nacido ni muerto, ni en cambio ni evolucionando. *Brahman* se experimenta inalterable, inmutable, inmanifestado y siempre no-diferente (véase la tabla 16).

Tabla 16

Algunos términos similares asociados a No-dualidad y Dualidad

No-dualidad	Descripción
<i>Brahman</i>	Representación No-dual de la Realidad Absoluta
<i>Ātman</i>	Representación No-dual de la realidad individual
<i>Kūṭasthacaitanya</i>	Conciencia de <i>Brahman</i> o Conciencia Absoluta No-dual
<i>Jīva</i>	Representación genérica de la condición individual
<i>Cidābhāsa</i>	Conciencia <i>del jīva</i> o conciencia individual
<i>Nombre y Forma</i>	Representación genérica de la dualidad

Cuando el poder de velar de *māyā* se extingue —es decir, cuando cesa el sentido de diferenciación con el que la mente detecta la información—, el universo, gracias a la condición consciente de la naturaleza esencial No-dual de la información, adopta una nueva condición de realidad en donde él mismo, de manera simultánea y ubicua, es objeto y sujeto de percepción.

Mientras exista *māyā*, los poderes de velar (*āvaraṇa śakti*) y de proyectar (*vikṣepa śakti*) estarán manifiestos. De esta manera, la información que constituye la realidad puede asumir diferentes posiciones y construir diversos universos de realidad, tal como es posible edificar puentes, edificios y máquinas diversas con las mismas piezas de «mecano».

La idea fundamental que debe ser entendida por el estudiante es que la actividad multidinámica que opera en la realidad dual es sólo aparente; existe únicamente en razón a que el perceptor se define a través de su propia historia o de la del entorno. Mientras existan árboles, necesariamente el sol hará sombra sobre los caminos. Mientras exista perceptor diferenciado de lo percibido, existirá la dualidad, la cual puede ordenarse de cinco únicas maneras en función de la relación entre el perceptor y lo percibido, según lo establecido en los cinco estados de conciencia.

¿Cómo puede emerger la ilusión? ¿Cómo emergen *māyā* y sus poderes? ¿Qué impulsa a la ilusión a aparecer desde la No-dualidad? Estas preguntas tienen respuesta en el hecho de asumir que el universo nunca ha dejado de ser No-dual ni ha evolucionado desde algún principio, si bien la mente, al no detectar la No-dualidad, incurre en las fastidiosas preguntas que están más allá de su propia historia y, por tanto, de su capacidad dialéctica.

ŚLOKA 20

Cada entidad está caracterizada por cinco aspectos: existencia (asti), cognoscibilidad (bhāti), bienaventuranza (priya), nombre y forma. De éstos, los tres primeros pertenecen a Brahman y los otros dos al mundo.

Cada entidad manifiesta está caracterizada por cinco aspectos; a saber: Existencia (Sat), Cognoscibilidad (Cit), sentido de Integración (Ānanda), «nombre» y «forma». De éstos, los tres primeros son atributos de Brahman, el Absoluto No-dual, y los dos restantes pertenecen a la dualidad.

Detectamos un evento fantástico gracias a un acto consciente, y lo experimentamos como «existente» mientras lo reconocemos. Asimismo, podemos relacionarnos con él e integrarlo como un nuevo objeto de nuestro propio mundo. Esto es lo que ocurre tanto en los sueños como mientras se piensa o se observa el mundo. En cada diversa apreciación de los estados de conciencia, todo se vislumbra «existente» mientras perduran las condiciones en que la información

se «conoce»; pero, finalmente, la información es toda ella idéntica. El poder de «integración» hace que el movimiento natural de la información construya sentido de identidad, de unidad, es decir, que todo tienda a ser uno, mas no a ser múltiple.

Estas tres condiciones existen en todo lo manifiesto: existencia o *sat*, conciencia o *cit* y sentido de integración o *ānanda*.

Ninguna de estas tres condiciones —*sat*, *cit* y *ānanda*— pueden ser determinadas como objetos por un perceptor ajeno a ellas. El perceptor es posterior a estas tres condiciones; por ello, ningún perceptor jamás podrá detectarlas como objeto de percepción, tal como lo hace con una idea o con un objeto material; esta es la razón por la cual son tan importantes en nuestro análisis de la realidad.

Tabla 17
Aspecto *Sat* de la realidad No-dual

<i>Sat</i> —Existencia, Seidad—	
Estado	Característica
<i>Meditación</i>	Permite que el <i>Ātman</i> o <i>Brahman</i> sean testigos de que el ilimitado universo No-dual es experimentable como realidad interdependiente de Sí Mismo
<i>Concentración</i>	Permite que el <i>sakṣin</i> se atestigüe a sí mismo como real y no diferente del universo No-dual limitado que contempla
<i>Observación</i>	Permite que el <i>exīn</i> se reconozca como agente consciente y diferenciado de un universo también real y existente
<i>Pensamiento</i>	Sostiene a la memoria como un acontecimiento real que se proyecta mediante los pensamientos, y da realidad experimentable del <i>sujeto</i> , y de los <i>objetos</i> conocidos, como diferentes entre sí
<i>Sueño</i>	Otorga realidad a la memoria y permite que se experimente diferenciada como <i>objeto</i> y <i>sujeto onírico</i>

**Concentración⁴¹

41 El estado de Concentración es limitado al ser parte de un campo cerrado, aunque la información que lo constituye es No-dual. Véase Los Campos de Cognición, Sesha, (www.sesha.info)

En general, *sat* provee a la información de sentido de existencia, de seidad. Así, entonces, la información puede experimentarse como diferenciada o no-diferenciada, según sea el estado de conciencia activo, pero en ambos casos la información adopta sentido de realidad, de existencia (véase la tabla 17).

Entiéndase: Detectamos mentalmente sólo una realidad de lo que la mente sugiere. De no ser así, es decir, en caso de detectar una nueva realidad que también la mente sugiere, la anterior se disipa y la actual prevalece como real. Jamás podremos detectar mentalmente algo antes de que lo planteemos como real.

El universo se despliega, y somos entonces testigos de su realidad hasta que ésta se desdibuja y una nueva realidad diferenciada emerge.

Jamás detectamos mentalmente el universo antes de desplegarse como real. La mente lo percibe entonces, pero nunca como un evento previo a su propia existencia.

Tabla 18

Aspecto *Cit* de la realidad No-dual

<i>Cit</i> — Conciencia, Cognoscibilidad, Conocimiento—	
Estado	Característica
<i>Meditación</i>	El <i>Ātman</i> se atestigua simultánea y ubicuamente como perceptor y objeto de percepción absoluto.
<i>Concentración</i>	El <i>sākṣin</i> se atestigua simultánea y ubicuamente como perceptor y objeto de percepción dentro del campo cerrado* que su cognición establece
<i>Observación</i>	El <i>exín</i> se percibe existiendo de manera diferenciada de los objetos que están aconteciendo
<i>Pensamiento</i>	El <i>sujeto</i> se experimenta secuencialmente consciente de sí mismo y consciente del universo diferenciado

** Concentración⁴²

42 Ver nota anterior.

Todo evento sólo «existe» si se le «conoce»; previo a conocerse, un objeto es sólo potencialidad de existencia. Sin embargo, la potencialidad de existencia es una modalidad de «conocimiento». Así, todo evento se ve «existiendo» cuando se es «consciente» de él, y todo evento del que se es «consciente» se experimenta siempre como «real».

Al sentido de integración consciente de la realidad experimentable lo denominamos amor. Amor implica sentido de integración entre conocedor y conocido. La más alta condición de amor se establece cuando el perceptor es, simultánea y ubicuamente, todo lo potencialmente cognoscible (Véase la tabla 19).

Tabla 19

Aspecto Ānanda de la realidad No-dual

<i>Ānanda</i> — Bienaventuranza, Amor como Agente de Integración —	
Estado	Característica
<i>Meditación</i>	El <i>Ātman</i> se atestigua como acto de integración no-diferenciado de todo el universo potencialmente existente y cognoscible, es decir, se experimenta como Amor o Bienaventuranza Absoluta
<i>Concentración</i>	El <i>sakṣin</i> se conoce como acto de integración no-diferenciado de todo el limitado universo que percibe como existente y cognoscible, es decir, se experimenta como bienaventuranza.
<i>Observación</i>	El <i>exīn</i> se percibe como ente integrado y diferenciado del universo que acontece, es decir, se experimenta como paz, feliz de aquello que conoce
<i>Pensamiento</i>	El <i>sujeto</i> se experimenta consciente de sí mismo y consciente del universo diferenciado. Sufre los vaivenes de identificarse con el pasado y el futuro, y de experimentarse entre los polos de <i>rāga</i> y <i>dveṣa</i> (gusto y disgusto)
<i>Sueño</i>	El <i>sujeto onírico</i> se experimenta, mientras duerme, consciente de sí mismo y consciente del universo onírico diferenciado. Sufre los vaivenes de identificarse con el pasado y el futuro, y de experimentarse entre los polos de <i>rāga</i> y <i>dveṣa</i> (gusto y disgusto)

Ānanda, como amor, es la expresión más auténtica del océano No-dual. Allí, cada gota que lo conforma es consciente de la unicidad del océano, situación ésta que conduce a la experiencia de la bienaventuranza absoluta.

«Nombre» y «forma» son la representación de la dualidad. «Nombre» y «forma» representan la mente y sus constitutivos, así como toda gradación de información que pueda ser intelectivamente comprendida. «Nombre» y «forma» representan el sentido de diferenciación que opera en los estados de conciencia cerrados⁴³.

«Nombre» y «forma» no son estables ni continuos; su naturaleza cambia según se modele a su alrededor la información que los constituye.

ŚLOKA 21

Los atributos de Existencia-Conciencia-Bienaventuranza están igualmente presentes en el ākāśa (éter), aire, fuego, agua y tierra, así como en los dioses, animales y hombres, etcétera. Los nombres y las formas son los que hacen que uno difiera del otro.

Los atributos de Existencia (Sat), Conciencia (Cit), Bienaventuranza (Ānanda), están igualmente presentes en el ākāśa (éter), vāyu (aire), agni (fuego), apas (agua) y pṛthivī (tierra), al igual que en los dioses, animales, hombres, etcétera. La interpretación mental de «nombres» y «formas» hace que uno difiera del otro.

El proceso cosmológico que el *Vedanta* acepta de la escuela *Samkhya* es profundamente interesante. El *Vedanta* describe multitud de tópicos mediante unas ideas muy sugerentes, tal como lo realiza la física cuántica al hacer intervenir ciertas teorías que intentan explicar un nuevo modelo de realidad. Por ello, existen algunas relaciones entre los modelos expuestos por los antiquísimos sabios orientales y los elaborados por los ilustres físicos cuánticos del siglo pasado⁴⁴.

Hemos de entender varias cosas respecto a la teoría *Vedanta* de los cinco elementos. Primero, que previo a ellos existe una triple potencialidad de existencia a la que denominamos *prakṛti*: un océano de impulso potencial de vida en todas las gradaciones posibles, compuesto por *rājas* (impulso de actividad), *tamas* (impulso de cristalización, de concreción) y *sattva* (principio de equilibrio). A

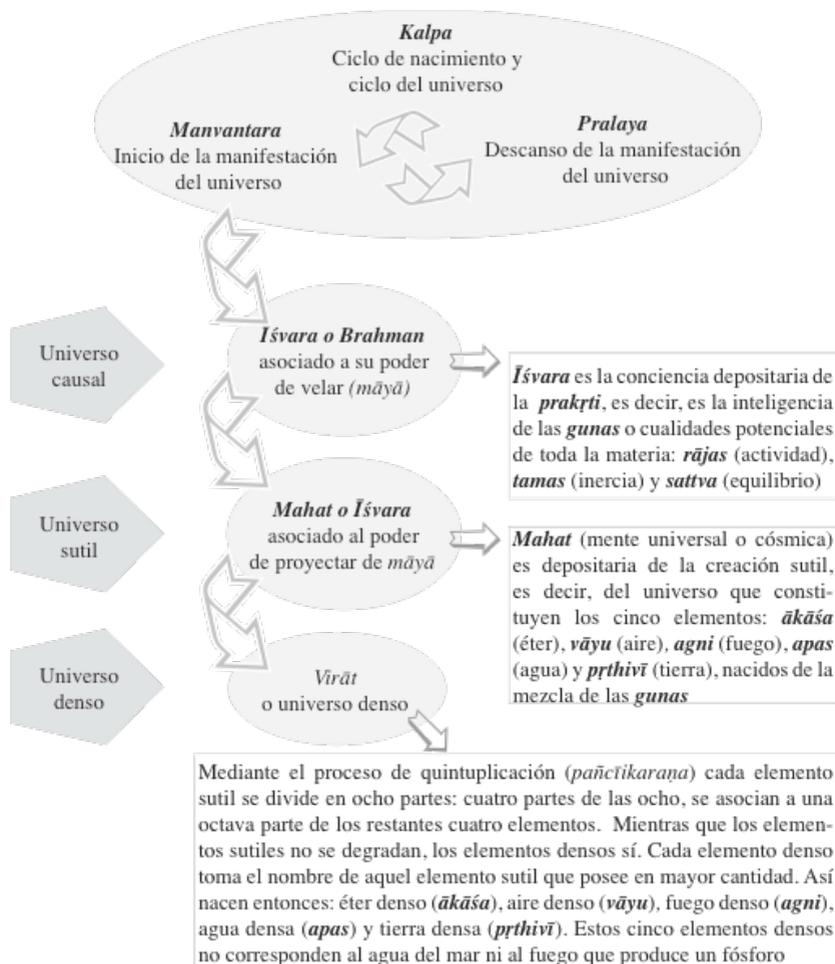
43 Nos referimos a los estados de Concentración, Observación, Pensamiento y Sueño. Para mayor aclaración consultar el pie de página 36.

44 Las relaciones entre los modelos aceptados por el *Vedanta* y sus correlaciones con la física cuántica han sido estudiadas en el libro *Cuántica y Meditación*, escrito por *Sesha*

estas tres condiciones existentes en todo lo manifestado se les denomina *guṇa* (cualidades esenciales de la materia).

Figura 7

Desarrollo del universo a nivel *Samaṣṭi* (colectivo), asociado a los tres grandes estados de *Śaṅkara*



Sin embargo, asumimos que el universo constituido por «nombres» y «formas» —es decir, el universo dual que se experimenta en campos

cerrados— emerge para luego, tras miles de millones de años, desaparecer. Se asume que la mente potencial universal despliega al comienzo del *manvantara* (inicio del universo) la expresión de su propio orden. A esta mente potencial que aún no se encuentra manifiesta, pues todavía es un estado potencial de la existencia, la denominamos *Īśvara*. A su vez, la materia que constituye a *Īśvara* son los *guṇa*; *Īśvara* es, por tanto, la inteligencia potencial de la materia que conformará el universo. Asumimos que *Īśvara* es parte de *māyā*, es decir, *Īśvara* es el Absoluto No-dual (*Brahman*) asociado a su poder de velar (*māyā*). La única distinción que asumimos entre *Īśvara* (conciencia causal) y *jīva* (el individuo) es que, mientras *Īśvara* no es dominado por el poder de proyectar de *māyā* (la ilusión de «nombres» y «formas»), el *jīva* (individuo) sí.

He aquí, entonces, que el primer nivel de la creación —la realidad causal— la establece la conciencia causal (*Īśvara*), en cuya inteligencia existe la potencialidad de crear un universo de múltiples gradaciones (causal, sutil y denso), basándose cada sucesiva gradación en la causalidad del universo previo. *Īśvara*, junto con toda la gradación de divinidades, nace al inicio de *manvantara*, y todas ellas se resumen en *Brahman* a su final, en el *pralaya* (véase la figura 7).

Existen, a su vez, en cada uno de los tres potenciales universos —causal, sutil y denso— variadas líneas de información constituidas en campos cerrados, cuya «aparente evolución» posee diversas proyecciones. Es decir, según sean las conformaciones de las tres *guṇa*, pueden conformarse «líneas evolutivas» diferentes, tal como acontece, por ejemplo, entre humanos⁴⁵, *devas*⁴⁶ y las realidades esféricas⁴⁷.

45 La línea de evolución «humana» posee como sesgo característico una mente imbuida de *tamas* y *rajas*, lo que impulsa al *jīva* a la experimentación continuada del sentido de egoísmo y del sentido de realización de la acción.

46 Los *devas*, o entidades luminosas, y toda la gradación de su «línea evolutiva» poseen como característica fundamental una mente imbuida de *sattva* y *rajas*, lo que les lleva a ser entes incansables y equilibrados que rigen todas las funciones de la naturaleza, desde el brillo que inunda el sol hasta la fuerza de gravedad, pasando por el crecimiento de los árboles y la inteligencia que rige el aroma de las flores.

47 Nos referimos a las entidades que pertenecen a la «línea evolutiva» que conforma desde los átomos a las grandes estrellas y constelaciones.

El ser humano es una minúscula congregación de información entre todas las potenciales que existen. El ser humano no es dueño de su cuerpo, pues no maneja las principales funciones orgánicas ni ejerce un control voluntario sobre ellas; tampoco es dueño de su vitalidad (*prāṇa*), pues ella deviene de la luminosidad solar y se repone a diario fundamentalmente con el sueño; tampoco es dueño de su mente (*antaḥkaraṇa*), pues no controla voluntariamente su actividad ni aun por unos minutos.

El ser humano es esencialmente Conciencia No-dual. Él no es ni su cuerpo físico (*annamaya-kośa*), ni su cuerpo pránico (*prāṇamaya-kośa*), ni su mente (*mano* y *vījñānamaya-kośa*). El ser humano es siempre conciencia no-diferenciada.

Es el erróneo sentido de realidad, instaurado en su sentido de representación mental de la información, lo que confunde al *jīva* (individuo), induciendo una probabilidad de realidad ajustada a un molde de información previo localizado en forma de memoria. Más allá de una representatividad ajustada a la memoria, existe una realidad carente de sentido de diferenciación. Denominamos No-dualidad a dicha representación de la realidad, y denominamos meditación a la ejercitación sistematizada que induce la apreciación No-dual.

ŚLOKA 22

Habiendo devenido indiferente a nombre y forma, y siendo devoto a saccidānanda, uno debe practicar siempre la concentración o dentro del corazón o fuera de él.

Volviéndose indiferente a «nombre» y «forma», y siendo solo devoto a saccidānanda, el agente debe practicar continuamente la meditación, ya sea «interiormente» (sin intervención de los sentidos) como «exteriormente» (con intermediación sensoria).

Volverse indiferente a «nombre» y «forma» implica no incorporar a la imagen del objeto que se está conociendo la representación histórica que de él se tiene en la memoria, es decir, implica no inmiscuir la historia en la percepción. Ajustar la cognición a una previa conceptualización

histórica radicada en forma de memoria, desdice de lo conocido e imprime un sesgo de diferenciación entre perceptor y percibido.

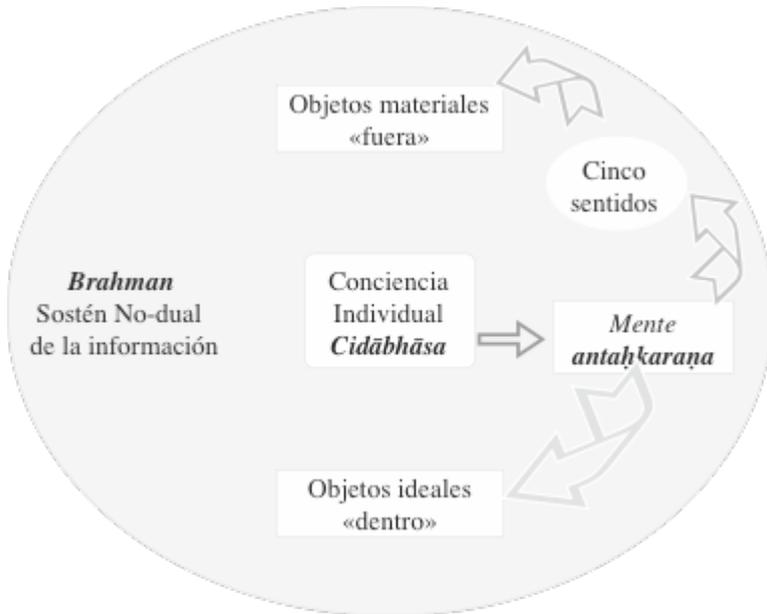
Según la filosofía occidental, existen dos tipos de objetos a conocer: los ideales y los materiales. Los objetos ideales existen en la mente del perceptor, es decir, son interdependientes de quien conoce. Los objetos materiales (también llamados en filosofía como objetos reales) conforman toda realidad aparente que no depende del conocedor. Así, entonces, afirmamos que un sentimiento es ideal, mientras que el agua del océano es material. La filosofía intenta infructuosamente encontrar cuál de ellos, material o ideal, son la fuente de la realidad. Nosotros afirmamos que ambos son reales y ambos son ilusorios. La información adopta la condición de material cuando la percepción se vierte hacia el exterior mediante los cinco sentidos y éstos se expresan en un estado de conciencia tal que favorece dicha percepción. La percepción depende finalmente de la relación que en dicho estado de conciencia se establece entre sujeto y objeto (estados de observación, pensamiento y sueño).

En cambio, la información adopta la condición ideal cuando la mente asume como válidos los contenidos radicados en la memoria y los experimenta interiormente —es decir, sin concurso de los sentidos— como objetos de cognición asociados a cualquiera de los estados de conciencia que son proclives a aparecer en concordancia a ellos (estados de observación, pensamiento y sueño).

Así, entonces, tenemos dos tipos de universo dependiendo de la representación material o ideal que de él hagamos (véase la figura 8). Cuando se reconoce como base de una información material o ideal al eterno *Brahman* —el uno sin segundo, *saccidānanda*, o seidad, conciencia y bienaventuranza absolutas—, entonces la información adopta la condición consciente No-dual, en la cual el perceptor asume la condición no-diferenciada que alienta al universo y a todo lo potencialmente existente.

<p>La práctica de la Meditación hace posible, mediante el vivo acto de la comprensión, la experimentación que induce un saber en el que los objetos ideales y materiales asumen una representación No-dual.</p>

Figura 8
Objetos Materiales e Ideales



Es necesario, entonces, que el proceso del acto meditativo incluya tanto los cinco sentidos (fuera) como la ausencia sensoria (dentro) al experimentar la información; es decir, es preciso que el individuo tenga acceso tanto a una representación material como ideal de la información. Ambas formas de representación —la ideal y la material— convergen finalmente en una experiencia No-dual siempre y cuando se verifiquen las pautas que la modalidad de información No-dual requiere para ser experimentada.

Existen varios sinónimos a la condición de permanecer atento a los objetos materiales o ideales; todos ellos tienen en común que la información experimentada incluye la intermediación sensoria (para objetos materiales) o su ausencia (para objetos ideales) (tabla 20).

En este śloka debe entenderse que la atención al corazón, como órgano físico, tiene la validez de cualquier otro objeto material externo. Las implicaciones metafísicas respecto a usar el corazón como

centro de concentración no invalidan aquellas prácticas que implican permanecer atento a cualquier otra zona corporal o externa: un pájaro, el sonido del viento, un olor particular, etcétera. Jamás el problema de la Meditación estriba en qué fracción de información ha de tomarse como base de la práctica meditativa. La práctica meditativa externa, al igual que la interna, requieren la anulación del proceso dialéctico en la cognición. Esta condición de anulación del proceso dialéctico es posible gracias a que se considera a la información, en sí misma, como conciencia. La validación del acto cognitivo realizada por el individuo, en su personal y peculiar proceso dialéctico, deja rastros de dualidad entre perceptor y percibido.

Tabla 20

Sinónimos de información Ideal y Material

Tipo de información	Según los limitantes	Según la frontera sensoria	Según el tipo de información
<i>Ideal</i>	«Dentro»	Mundo interno	El perceptor
<i>Material</i>	«Fuera»	Mundo externo	Lo percibido

Toda información ideal es representada mentalmente sin el requerimiento sensorio; a su vez, la representación mental de toda información material requiere la intermediación de los cinco sentidos físicos.

Por consiguiente, la atención al corazón representa en este *śloka* la atención necesaria a cualquier ente material o externo que pueda ser detectado por los sentidos. De igual manera, ha de entenderse por interior al corazón toda aquella información que puede ser representada cognitivamente por un testigo sin que exista intermediación sensoria.

El individuo, al discurrir dialécticamente, imprime una frontera que delimita momentáneamente la información, al igual que delimitamos la extensión del mar mediante el horizonte que planteamos visualmente.

Realmente, la Meditación es el ejercicio que propende a la experimentación de la No-dualidad. Cualquier otra práctica — visualización, reflexión, etcétera— posee la validez que el interés

mental insufla, pero jamás va más allá de este límite. La Meditación, como práctica interior y exterior, debe ser estudiada y practicada de conformidad con una tradición lo suficientemente viva, es decir, en la que aún existan exponentes que hayan realizado la condición de sus postulados. Es imposible guiar a un estudiante a través del laberinto de su propia mente cuando quien le enseña aún no ha salido del suyo.

La forma de Meditación acorde con los cánones del *Vedanta* será expuesta sólo brevemente en el presente libro, pues ya ha sido analizada pormenorizadamente en otras obras previas⁴⁸.

ŚLOKA 23

Las dos clases de samādhi para ser practicadas en el corazón (dentro de uno mismo) son conocidas como savikalpa y nirvikalpa. El savikalpa samādhi se divide en dos clases, según si está relacionado con un objeto cognoscible o con un sonido (como objeto).

Las dos clases de samādhi practicadas interiormente son conocidas como savikalpa y nirvikalpa samādhi. El savikalpa samādhi se divide nuevamente en dos clases, de acuerdo a su asociación con un objeto cognoscible interno o con la simultaneidad de sujeto-objeto como fuente de cognición.

Śaṅkara plantea que la experiencia No-dual puede experimentarse ya sea exterior o interiormente, es decir, con la participación «sensoria» o sin ella. La experiencia de la No-dualidad con la participación sensoria lleva a tres tipos de *samādhi*, y la experiencia No-dual sin apreciación sensoria lleva también a tres tipos de *samādhi*. Como veremos, estos seis tipos de *samādhi* concluyen finalmente en la experiencia de la «disolución total de la mente» que opera en un séptimo y último estado No-dual.

Los tres tipos de *samādhi* que Śaṅkara establece son, por una parte, el *savikalpa* y el *nirvikalpa*; a su vez, el *savikalpa samādhi* se divide en asociado a Objeto o bien asociado a Sonido. Esta última modalidad de definición se presenta confusa, pues la representatividad

48 Nos referimos a *La Búsqueda de la Nada, El Eterno Presente, La Paradoja Divina y los Campos de Cognición*, escritas por Sessa.

de las palabras lleva a suponer tipos de experiencia que la No-dualidad jamás provee. En verdad, en la experiencia interna de Concentración el universo se resume únicamente en la simultaneidad de objeto-sujeto. Afirmar que un tipo de *savikalpa* se asocia a «sonido» muestra precariamente una realidad que está más allá de lo que el «sonido» mismo puede ofrecer, aunque sea éste una vibración originada en el plano sutil o causal. *Śāṅkara* intenta hacer notar que un tipo de *savikalpa* se asocia a la cognición de un objeto interior, pero que otro tipo de *savikalpa* tiene como base de cognición una realidad que está más allá de los objetos y a la cual llama «sonido». La experiencia del «sonido» que atribuye *Śāṅkara* a la segunda modalidad de *savikalpa* debe ser entendida bajo una óptica más clara. Es decir, la fuente cognitiva del segundo tipo de *savikalpa* no es un objeto, aunque se hable de «sonido», sino la simultaneidad cognitiva de sujeto-objeto que opera en el estado de Concentración.

Con el fin de presentar un modelo de práctica meditativa coherente, se intentará usar las ideas de *Śāṅkara* estableciendo un orden estricto y relacionándolas con cada uno de los estados No-duales que operan gradualmente en la experiencia interior. No obstante, antes de pasar a la descripción detallada de los diversos tipos de *Samādhi* es necesario hacer una serie de aclaraciones respecto a la práctica de la Meditación.

Es debido a las incongruencias escritas por infortunados maestros no diestros en la experimentación de la No-dualidad que gran cantidad de estudiantes intentan infructuosamente desvelar la verdad tras una oculta palabra que sus instructores tampoco conocen. La teorización de la práctica meditativa tiene un solo fundamento: crear un medio apropiado como apoyo mental a la práctica mientras la experiencia interior aún es inestable. Escuchar la enseñanza de un maestro experimentado (*śravaṇa*) y reflexionar sobre sus enseñanzas (*manana*) posee el encanto de sorprender vivamente la atención del estudiante y de inducir que su mente permanezca atenta a las disquisiciones que se presentan, y de esa manera evitar que la mente se distraiga en situaciones intrascendentes. Sin embargo, el modelo intelectual a seguir debe tener la fuerza de representar claramente la meta que se estima como válida; debe poseer la universalidad que conlleva el poder ser experimentada de similar manera por cualquier

estudiante. De no ser así, el mundo de la Meditación se fracciona en miles de explicaciones, todas ellas sin fuerza alguna para apaciguar la agitación mental.

Que un discípulo profundice, reflexione e incluso memorice los vastos conocimientos que pueda haber recibido tiene gran importancia y, a la vez, ninguna. La mente, instrumento generalmente torpe y profundamente inestable, ronda segundo a segundo por terrenos de la memoria que llevan y traen al perceptor como un trozo de madera en una tormenta de mar. El estudio, la reflexión, inclusive la disciplina diaria de la práctica interior cobran sentido en aquellos que aún no pueden remontar su egoencia y saltar a los terrenos no-duales de la cognición. A ellos, a los estudiantes deseosos de aposentar a Dios en su corazón, les es necesario domar la inquieta actividad de la mente mediante el esfuerzo de la disciplina. Pero aún así, sepa el estudiante que el conocimiento mismo que se imparte a través de las *vedāṅga*⁴⁹, o mediante cualquier otro sistema de enseñanza, tiene como único fin la transformación de las *vṛtti* (hábitos mentales). Usted aprende a usar los cubiertos para llevar el alimento a la boca y sobrevivir, y sin embargo aprende a tomar el alimento sin morder el cubierto; es decir, aprende a separar el auténtico alimento de lo que no es más que un vehículo. La relación metafórica entre el cubierto y el alimento, es decir, entre el conocimiento intelectual y la Real apreciación No-dual de la conciencia, radica en que el intelecto es un mero intermediario que conduce al Real saber No-dual, aunque en última instancia el conocimiento intelectual es desechable debido a que su condición se hace innecesaria una vez llega a apreciarse la Realidad Absoluta No-dual.

La naturaleza del *samādhi*, la cual ahora se intentará explicar a través de los siguientes seis śloka, puede parecer un pálido reflejo de la realidad que encierra, tal como puede llegar a ser vacía la expresión escrita que un poeta hace del amor debido a la condición inefable de este sentimiento. Toda explicación intelectual tiene validez en el

49 Las seis ciencias sagradas, accesorias de los *Veda*. Son, respectivamente, la ciencia de la correcta pronunciación y articulación de los *mantrams* (*śikṣā*); la ciencia de los rituales y ceremonias religiosas (*kalpa*); la ciencia de la prosodia en el lenguaje sánscrito (*chandās*); el estudio de la gramática sánscrita (*vyākaraṇa*); la ciencia de la astrología y la astronomía (*jyotiṣa*), y, finalmente, la explicación etimológica de las palabras de los *veda* (*nirukta*).

hecho de intentar explicar la experiencia final que todo estudiante fervorosamente anhela. Las explicaciones no son para quienes están firmemente establecidos en la No-dualidad, sino para aquellos quienes, deseosos de infinito, intentan mediante el orden del intelecto desmoronar las cóclopicas fronteras duales que la mente interpone constantemente.

Es importante que el lector entienda que el uso sin calificativo alguno de la palabra *samādhi* se refiere al estado supremo de conciencia, y nunca a cualquiera de los estratos previos a los que denominamos *savikalpa* o *nirvikalpa samādhi*. Cualquier referencia que hagamos del término *samādhi*, a secas, sin calificativo, debe ser entendido como el séptimo tipo de *samādhi* al que Śāṅkara se refiere más adelante, es decir, a la cúspide de toda modalidad de cognición.

Existe profunda confusión en la mayoría de estudiantes sobre lo que son los primeros seis tipos de *samādhi*, es decir, los asociados a Observación, Concentración y Meditación, pues la No-dualidad —idea necesaria para enfrentar metafísicamente la búsqueda interior— es profundamente esquiva, por no decir confusa, debido a que la mente no está educada al planteamiento No-dual de la realidad.

Para comenzar a aclarar estos términos, procederemos a explicar que la palabra «samādhi» deriva de las voces sánscritas *sam-adha*, que significan «posesión de sí mismo». El *samādhi* es, pues, un estado de arrobamiento extático en el que el practicante se ensimisma, es decir, se absorbe en su auténtica naturaleza. Sin embargo esta autoabsorción presenta diversos grados. Los dos niveles fundamentales de autoabsorción se denominan respectivamente *savikalpa* y *nirvikalpa samādhi*.

En el *savikalpa samādhi*, también denominado *saṃprajñata* o *sabīja samādhi*, la mente se haya temporalmente en reposo, sin estar por completo absorbida o integrada en la Conciencia. El *nirvikalpa samādhi*, también denominado *asaṃprajñata* o *nirbīja samādhi*⁵⁰,

50 El término *savikalpa* deriva de las voces *sa-vikalpa*, que significan «con duda, error o ignorancia»; *saṃprajñata* significa «con mente» y *sabīja*, «con semilla o atributos». Igualmente, *nirvikalpa* deriva de *nir-vikalpa*, es decir, «sin duda, error o ignorancia»; *asaṃprajñata*, «sin mente» y *nirbīja*, «sin semilla o atributos».

es aquel en el que la mente, gracias a la ausencia de dualidad en la cognición, se haya completamente absorbida en la Conciencia No-dual. Brillando ésta ahora en toda su gloria natural, el yogui adquiere la omnisciencia intuitiva. Aún así, el estado es todavía inestable y el practicante suele retornar a un estado mental, aun cuando regresa con cambios psicoenergéticos permanentes. Cuando la realización del *nirvikalpa* se estabiliza y se torna permanente, ya sea porque ha sido suficientemente profunda, ya sea porque se ha repetido un número suficiente de veces, el yogui es susceptible entonces de alcanzar la liberación total en vida del *jīvanmukta*, que es el estado definitivo No-dual. Este estado es el que se denomina *samādhi* sin más calificativo, o también *mukti* o *nirvāṇa*.

Con el fin de ahondar en los estados que Śaṅkara denomina *samādhi*, hacemos en la tabla 21 un parangón entre diferentes autores con el fin de aclarar el tema.

Tabla 21

Relación de Estados de Conciencia según diferentes autores

Autor	Estado dual	Primer estado No-dual	Segundo estado No-dual	Tercer estado No-dual
<i>Śaṅkara</i>	<i>Savikalpa</i> <i>Samādhi</i> Asociado a objeto	<i>Savikalpa</i> <i>Samādhi</i> Asociado a sonido	<i>Nirvikalpa</i> <i>Samādhi</i>	<i>Samādhi</i>
<i>Patañjali</i>	<i>Pratyāhara</i>	<i>Dhāraṇa</i>	<i>Dhyāna</i>	<i>Samādhi</i>
<i>Sesha</i>	Observación	Concentración	Meditación	<i>Samādhi</i>

Todos los autores coinciden en presentar el *samādhi* (ver en la tabla 21 el tercer estado No-dual) como la manifestación culmen de la experiencia No-dual, es decir, como aquella modalidad de cognición en donde el observador es no-diferente de todo lo existente. Por esta razón, los estados de conciencia asociados al Sueño, Pensamiento y Observación no pueden establecerse como criterios de referencia de la experiencia No-dual.

La sistematización en diversas fases de la experiencia No-dual ha llevado a innumerables autores a promover todo tipo de clasificaciones; todas ellas coinciden en establecer a la No-dualidad como eje central de algunas de las experiencias clasificadas como *samādhi*⁵¹. Por ello, el estudiante no debe preocuparse en exceso con la terminología usada, y sí debe estar atento con sopesar su propia experiencia No-dual con la de los diversos autores que de ella hablan. Lo fundamental es la experiencia propia, lo demás tan solo sirve a quien no la tiene.

La experiencia de la No-dualidad puede ser realizada por cualquier individuo que en algún grado pueda establecer una correlación de identidad entre observador y observado. El *samādhi* No-dual es un tipo excepcional de cognición que implica una modalidad de conciencia donde sujeto y objeto son no-diferentes. El *samādhi* No-dual (pues el *savikalpa samādhi* asociado a Objeto es dual, es decir, tiene que ver con el estado de conciencia de Observación) implica finalmente la posesión de un saber atemporal que asocia al universo como un ente No-diferente entre sus infinitos constituyentes.

Es importante acotar que Śaṅkara denomina *savikalpa samādhi* asociado a Sonido a lo que *Patañjali* denota como *dhāraṇā* y a lo que nosotros denominamos como Concentración. El término usado por Śaṅkara para diferenciar los *savikalpa samādhi* no deja de parecer un tanto extraño. *Savikalpa* asociado a Objeto y Sonido suelen ser términos que pueden crear algo de confusión; sin embargo, no debe ser así. Mientras en el *savikalpa samādhi* interior asociado a Objeto existe efectivamente una masa de cognición distinta del perceptor mismo y a la que denominamos objeto, en el *savikalpa samādhi* interior asociado a Sonido no hay objeto alguno diferenciado del perceptor.

Así, entonces, debe entenderse que Śaṅkara refiere la expresión Sonido como referencia a la existencia de un limitante mental que impide aún la experiencia de la meditación. La expresión de Śaṅkara se debe a que el sonido es la expresión primera de la diferenciación; el sonido es la expresión genésica de la creación y se asimila al primer impulso que constituye la mente, razón por la cual en el estado de

51 Nos referimos al *savikalpa samādhi* asociado a «sonido», al *nirvikalpa samādhi* y finalmente al *samādhi*. Ver tabla 21: Relación de experiencias No-duales entre diferentes autores.

Concentración todavía hay un limitante que impide la apertura del campo y cuya raíz es el aspecto primario e instintivo de la mente: el deseo de existir como un «yo».

ŚLOKA 24

Los deseos, etcétera, (que están) centrados en la mente, deben ser tratados como objetos (cognoscibles). Meditad en la Conciencia como su Testigo. Esto se llama savikalpa samādhi asociado con objetos (cognoscibles).

*Toda realidad cognoscible interior —pensamientos, emociones, deseos y pasiones— debe ser tratada como objeto. La atención del sujeto, dirigida a observar de manera distante dichos objetos interiores, se denomina **savikalpa samādhi** asociado a Objeto.*

Śaṅkara establece el *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* como inicio del proceso de internalización. Este *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* es lo que denomina *Patañjali como pratyāhāra* y nosotros como Observación interior (véase la tabla 22).

Tabla 22

El Savikalpa Samādhi asociado a Objeto

Autor	Estado
Śaṅkara	<i>Savikalpa samādhi asociado a objeto</i>
Patañjali	<i>Pratyahāra</i>
Sesha	<i>Observación</i>

La Observación interior, o el *savikalpa samādhi* asociado a *objeto*, es un estado dual. Allí, tanto sujeto como objeto son parte de un entramado diferenciado. La Observación interior nace en el mismo momento en que somos testigos de que estamos pensando.

Es muy diferente pensar a saber que se piensa. Cuando comprendemos que estamos pensando, esto es, cuando la atención no alienta el pensamiento sino que ilumina el acto de comprensión de que él existe, entonces el pensamiento se diluye, desaparece. Los pensamientos sólo tienen realidad con base a que la atención los ilumina. Cuando la atención ilumina el acto de atender a los pensamientos, éstos, al ser indagables, pierden la prioridad que la atención depositaba en ellos y se hacen secundarios, razón por la cual decaen de inmediato y desaparecen.

Todo pensamiento, sentimiento, emoción y pasión son susceptibles de ser observados, esto es, son indagables por un testigo previo a ellos. Ante cualquier pensamiento es posible indagar: ¿quién piensa?; ante cualquier sentimiento es posible indagar: ¿quién siente? De esa manera, pensamiento y sentimiento adoptan una condición de distanciamiento, de distinción respecto a quien lo atestigua, de manera similar a cuando un objeto oloroso nos disgusta y lo alejamos inmediatamente de la nariz.

<p>El instante mismo de saber que se piensa nos lleva al Presente. Ello hace que el pensamiento se deshaga.</p>

Cuando en el mundo interior somos proclives a reconocer que hay actividad mental, a darnos cuenta de que estamos pensando, entonces el pensamiento se diluye. Si permanecemos en el estado de comprender que cualquier pensamiento es observable, entonces ellos no aparecen y, en caso de hacerlo, emergen en el interior a la distancia, tras una brecha que no afecta ni contamina al testigo que los observa.

La destreza en este tipo de percepción lleva a la maravillosa condición de ser expectante de un universo interior vacío de pensamiento. La atención se posa ahora entre pensamiento y pensamiento, es decir, en el espacio que une los pensamientos. El testigo de dicho estado se reconoce ausente de historia, razón por la cual no percibe nada más que su ausencia de historia.

La observación es un estado dual. Allí sujeto y objeto coexisten de manera diferenciada. El estado de presencia que aquí emerge aún no es suficientemente estable; aún es posible llegar a modificar la

cognición para lograr mayor presencialidad. Cuando se logra, emergen la Concentración o la Meditación interiores.

A su vez, el *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* puede experimentarse dentro o fuera de la frontera sensoria, razón por la cual existe *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* tanto «dentro» como «fuera» de la frontera sensoria.

Cuando el testigo que conoce es proclive a observar con sentido de distancia los pensamientos, es decir, cuando es consciente de que está pensando, entonces se denomina Observación Interna. A su vez, cuando el testigo se funde en los contenidos externos proyectado a través de los sentidos, entonces denominamos a este tipo de percepción Observación Externa o *savikalpa samādhi* asociado a un *objeto externo*.

Por lo tanto tenemos dos tipos de *savikalpa samādhi* asociados a *objeto*: interno y externo, es decir, dentro o fuera de la frontera sensoria.

ŚLOKA 25

Yo soy Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, desligado, autoluminoso y libre de dualidad. Este estado se conoce como *savikalpa samādhi* asociado con sonido.

*Yo soy Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, desligado, autoluminoso y libre de dualidad. Este estado se conoce como *savikalpa samādhi*⁵² asociado a la percepción interior y simultánea de sujeto-objeto.*

Para Śaṅkara, el *savikalpa samādhi* asociado a *sonido* es el estado siguiente al *savikalpa samādhi* asociado a *objeto interior*.

El *savikalpa samādhi* asociado a *sonido* es una experiencia No-dual. En este tipo de cognición se verifica una nueva relación entre sujeto y objeto, esta vez no-diferenciados uno de otro.

Cuando el testigo del estado del *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* logra convertirse en *objeto interior* de su propia indagación, entonces nace el *savikalpa samādhi* asociado a *sonido interior*.

52 Concentración Interior.

Tales estados son definidos con diferente nombre según sea el estudioso del caso, según se aprecia en la tabla 23.

Tabla 23
El *Savikalpa Samādhi* asociado a *Sonido*

Autor	Estado
<i>Śaṅkara</i>	<i>Savikalpa samādhi</i> asociado a <i>sonido</i>
<i>Patañjali</i>	<i>Dhāraṇa</i>
<i>Sesha</i>	<i>Concentración</i>

Del *savikalpa samādhi* asociado a *Sonido*, o estado de *Concentración*, no puede hablarse en exceso; simplemente, no existen palabras para definir una realidad carente de atributos individuales donde, sin embargo, sujeto y objeto están íntimamente interrelacionados ubicua y simultáneamente. Los términos simultaneidad y ubicuidad son cercanos a la dimensión de esta forma de cognición, pero ni aún ellos pueden aflorar la condición de viveza, fuerza, paz y saber que allí opera. Ninguna condición mental se acerca a la vivencia de este estado.

Śaṅkara habla de *savikalpa samādhi* asociado a *Sonido* buscando un parangón con la causa primera de la materia, en virtud de que el *ākāśa*, el estadio más sutil de la materia, tiene por cualidad fundamental la vibración o el *Sonido*. El *Sonido* es la fuente de la cual emergen los demás constituyentes del universo. Tanto aire (*vāyu*) como fuego (*agni*), agua (*apas*) o tierra (*pṛthivī*) sutiles se desencadenan desde *ākāśa* (lo que contiene). *Ākāśa*, como principio inmerso en el *Sonido*, es la simiente de los cuerpos densos y sutiles que conforman el universo.

El *savikalpa samādhi* asociado a *Sonido* puede experimentarse referido a la información externa o interna, según intervenga o no en la cognición la frontera sensoria. De esta manera, es posible expresar dos

tipos de experiencia de Concentración, esto es: Concentración interna o Concentración externa, o bien *savikalpa samādhī* asociado a *sonido* Dentro o *savikalpa samādhī* asociado a *sonido* Fuera. Generalmente, Śāṅkara establece como modelo de análisis la experiencia interna, por lo que este śloka en cuestión plantea la Concentración interior.

A fin de aclarar mejor el estado que Śāṅkara denomina *savikalpa samādhī* interno asociado a *Sonido*, adoptaré una terminología diferente; lo denominaré *savikalpa samādhī* interior asociado a Sujeto-objeto, pues la experiencia meditativa del estado de Concentración interior tiene como base la simultaneidad de dicha cognición No-dual. La imagen que Śāṅkara ofrece no es clara, pues puede creerse que la Concentración es un estado de dualidad donde un sujeto atisba la presencia de un objeto sutil interior. Dicha situación es contraria a la condición No-dual de la percepción interior, donde sujeto y objeto se experimentan simultánea y ubicuamente en el mundo interior, proveyendo la sorpresa de una cognición donde es tácita la «inmensidad de mí mismo»

La incipiente experiencia de la No-dualidad referida a la Concentración es ya de por sí una experiencia única. Difícil es, en verdad, expresar con palabras la vívida realidad de un mundo ajeno a la dualidad, pues las palabras, al igual que el pensamiento, tienen origen en la dualidad. Los epítetos más cercanos mediante los cuales es posible acercarse a definir la No-dualidad son Existencia, Conciencia y Bienaventuranza Absolutas. Las frases más delicadas que visten la tersa realidad del mundo No-dual tienen que ver con aquéllas que la poesía vierte en las sugestivas representaciones que Śāṅkara ofrece, tales como «desligado», «autoluminoso» y «libre de dualidad».

La palabra «desligado» se refiere a que la experiencia del *savikalpa samādhī* asociado a *sujeto-objeto* —es decir, la Concentración, ya sea interna o externa, que opera en el experimentador de este tipo de estado No-dual— no se liga con lo que se conoce ni con lo que se hace; es decir, no existe actividad kármica asociada a esta forma de Cognición. En cualquier otra actividad en la que exista sentido de diferenciación opera la actividad kármica, tal como siempre está el brillo cuando hay luz.

La palabra «autoluminoso» tiene que ver con la naturaleza consciente del agente que experimenta la No-dualidad de este tipo de *savikalpa samādhi*. Este agente, el *sākṣin*, se reconoce existiendo por sí mismo, es decir, el *sākṣin* es consciente de que él Es y, simultánea y ubicuamente, de que lo conocido es No-diferente de él mismo. La cualidad «autoluminoso» invoca la consideración de que el *sākṣin* aún no es el agente último de la cognición, esto es, todavía puede ser indagado por el *Ātman*. Note cómo cuando usted lee este libro puede preguntarse: ¿quién lee el libro?; es decir, puede indagar sobre la naturaleza del agente que lee. Ello lo lleva a la simple respuesta de saber que es el «yo» quien lee. Pero, posteriormente, puede indagar: ¿quién soy «yo»? Si la indagación se realiza correctamente, permitiendo que la pregunta se deslice en el silencio de la espera de la respuesta, notará que el «yo» es indagado por otro agente previo del cual poco sabemos, un agente silencioso que reposa más allá de cualquier comprensión mental. Ello implica que el «yo» es indagable, es decir, no es autoluminoso, no posee conciencia por sí mismo y en sí mismo.

La expresión «libre de dualidad» manifiesta la esencia fundamental del *Vedānta* que ya se hace partícipe en este estado de Conciencia: el universo es esencialmente Conciencia No-dual. La idea de la No-dualidad es patrimonio de la cultura oriental, aunque otras culturas, de manera no tan minuciosa, hagan uso de ella.

Carencia de dualidad implica un tipo de cognición libre de diferenciación entre objeto y sujeto. Sin embargo, la No-dualidad no requiere de la modificación, evolución ni transformación de los objetos ni del sujeto, sino, más bien, el reconocer que la información, sin importar qué característica manifiesta a la luz del intelecto diferenciado, es esencialmente No-dual; el universo es una inmensa e ilimitada fuente y receptáculo de conciencia, cuya base primordial es la ubicuidad y simultaneidad de objeto-sujeto no-diferenciados.

ŚLOKA 26

Pero el nirvikalpa samādhi es ese estado en el cual la mente deviene firme —como la (no vacilante llama de una) lámpara al resguardo del viento—, y en el cual el estudiante deviene indiferente

a ambos, objetos y sonidos, debido a la completa absorción en la Bienaventuranza de la realización del Sí Mismo.

Pero en el nirvikalpa samādhi⁵³ la mente se hace firme como la llama que no fluctúa colocada en lugar protegido del viento. El practicante integra simultánea y ubicuamente todo objeto y sujeto interior potencialmente existente, completando así la absorción en la dicha de la realización del ātman.

El paso siguiente, según Śāṅkara, para el encuentro con el Sí Mismo (el Ātman), tiene que ver con el encuentro del *nirvikalpa samādhi*. El *nirvikalpa samādhi*, al igual que el *savikalpa samādhi* asociado a *sujeto-objeto*, es una experiencia cognitiva No-dual.

Mientras el *savikalpa* asociado a *sujeto-objeto* —también denominado estado de Concentración— está delimitado por una frontera mental, y específicamente por la condición más inconsciente y primaria de la memoria (el instinto), en el *nirvikalpa* ya no existe frontera final, por lo que concluimos que es un campo abierto de cognición constituido por información no-diferenciada.

El *nirvikalpa samādhi*, al igual que los anteriores, puede experimentarse ya sea con o sin la intervención sensoria, dando como resultado un *nirvikalpa* «interno» o un *nirvikalpa* «externo».

El *savikalpa* interno asociado a sonido tiene dos únicas informaciones: objeto y sujeto no-diferenciados. El campo de cognición de la Meditación está lleno de la presencia de objetos-sujetos no-diferenciados. La inercia de este estado lleva a que estos dos contenidos (objeto-sujeto) proyecten en sí mismos las innumerables probabilidades de lo que han sido, son y serán, dando como resultado un universo de tantas probabilidades como objetos existan potencialmente en la mente. Sin embargo, todas estas posibles y potenciales realidades coexisten simultánea y ubicuamente en el campo de cognición que ahora se establece en el *nirvikalpa samādhi*, o estado de Meditación.

53 Meditación.

A su vez, el *savikalpa* externo asociado a *sujeto-objeto* tiene tantas informaciones como la frontera sensoria incluya y delimite en la cognición. Es decir, los objetos visuales no van más allá de lo que el ojo ve; los auditivos no se experimentan más allá de lo que los oídos escuchan, etcétera. La inercia en la Concentración externa, esto es, la permanencia en el *savikalpa* externo asociado a *sujeto-objeto*, procura de manera totalmente natural y espontánea la aparición del *nirvikalpa samādhi* externo. Ahora la frontera final sensoria va en aumento hasta el infinito; la mayor información que esta frontera acoge llega finalmente hasta el punto de integrar todo lo potencialmente cognoscible. A este tránsito de aumento de información en el campo sensorio que se extiende hasta el infinito lo denominamos *nirvikalpa* externo o Meditación externa.

El *nirvikalpa* es distintamente denominado según sea el estudioso del tema en cuestión, dando como resultado la tabla 24.

De igual manera que el *savikalpa* asociado a *objeto* —o estado de Observación— desemboca en el *savikalpa* asociado a *sujeto-objeto* —o estado de Concentración—, así también puede éste desembocar naturalmente en el *nirvikalpa samādhi* o estado de Meditación.

Tabla 24
El *Nirvikalpa Samādhi*

Autor	Estado
<i>Śaṅkara</i>	<i>Nirvikalpa samādhi</i>
<i>Patañjali</i>	<i>Dhyāna</i>
<i>Sesha</i>	<i>Meditación</i>

La mente es información que detecta información; o lo que es lo mismo, es información que diferencia información. Así como es posible digitalizar las formas o los colores, es decir, representar

las formas y los colores en secuencias de ceros y unos propios del lenguaje binario, de igual manera es posible que la información adopte cualquier condición, ya sea conocida o no conocida por la mente humana.

Siendo así, tenemos entonces tres tipos de informaciones a las que podríamos en teoría acceder:

La información consciente o a corto plazo: Conjunto de informaciones que conforman la memoria a la cual tenemos acceso en cualquier momento. Por ejemplo: nombre, nacionalidad, estado civil, profesión, número de hijos, deudas bancarias, etcétera.

La información inconsciente o a largo plazo: Conjunto de informaciones que conforman lo que suele denominarse inconsciente. Por ejemplo: lo ocurrido en años cercanos al nacimiento, nombres de personas que es imposible recordar, etcétera.

La información complementaria: Es toda la información restante, esto es, todo lo potencialmente existente que no conocemos. Por ejemplo, abarca desde las vidas anteriores a las posteriores, lo que fue y será en sus gamas más complejas, los tipos de conocimiento que aún nadie detecta, etcétera.

<p>El universo es información, pero el <i>Vedanta</i> asume que la información es esencialmente conciencia; razón por la cual la información es básicamente no-diferenciada.</p>
--

Todos los estados de conciencia expuestos en los libros no son más que delimitaciones de información según un modelo u otro que los autores determinan. Los modelos más certeros y universales tienden a sistematizar la mayoría de información existente según los diversos estados en los que ésta pueda ser conocida. Así, entonces, *Śaṅkara* establece cuatro estados de conciencia —onírico, sutil, causal y No-dual—en función de los códigos cosmológicos establecidos por la tradición de la que él hacía parte.

Igualmente, *Patañjali* establece cuatro estados de conciencia, representativos cada uno de la estructura que opera en la práctica meditativa.

Sin importar cuántos estados haya o cuántos sea posible establecer — pues, finalmente, puede haber tantos estados como informaciones existan, es decir, infinitos —, todos ellos plantean mostrar la realidad bajo una óptica más extensa que la reconocida generalmente por la filosofía y psicología occidentales. La introducción de la No-dualidad expande los horizontes del Ser hasta los confines de lo inimaginable.

Es por ello que los diversos tipos de *samādhi* no son más que expresiones más «universales» o «genéricas» de conocer la esencia que subyace en el universo entero y que es base de toda la información cognoscible.

Las diferencias entre *savikalpa* asociado a «sujeto-objeto» y *nirvikalpa* son profundas, pues la experiencia de la potencialidad de todo lo existente manifiesta la intensidad de una experiencia cuya naturaleza no se puede sobrepasar. Ser espectador no-localizado (es decir, no-diferenciado) de los incontables mundos que han nacido, son y serán, y reconocer la magnitud del impulso de la vida sin referencia de tiempo y espacio, es una experiencia francamente inenarrable.

Ser testigo no-diferenciado de un universo que se expresa simultáneamente en cada uno de sus componentes sin que ninguno de ellos corresponda a un agente diferenciado, es una experiencia única imposible de sobrepasar.

Allí, en la Meditación, el universo se conjuga, se integra; y, en su movimiento hacia sí mismo, surge la fuerza del amor que, en forma de Bienaventuranza absoluta (*ānanda*), cubre todas las cosas como un manto de viva luz que protege toda la creación.

El *nirvikalpa samādhi*, o Meditación, es la más pura expresión de que la divinidad reside en el seno de cada individuo, de que jamás hemos estado ausentes de su regazo y de que la ilusión (*māyā*) es un maravilloso juego del que ahora no existe el más mínimo vestigio.

Allí no existe pregunta alguna; allí el silencio se conjuga en miles de sonos que conforman infinitas melodías. No se advierte pregunta alguna, pues se es dueño del Saber (*cit*); de hecho, se es el Saber mismo. En él no existe vacío alguno, pues la fuerza de la vida se extiende más allá de las fronteras mismas de todo lo que Existe (*sat*), impregnando del hálito de vida la más lejana y la más cercana partícula de existencia.

El *nirvikalpa samādhi* no puede conjugarse en palabras, se resiste a ser desmenuzado por la mente dialéctica; él guarda su secreto gracias a que nunca podrá ser pensado.

Tanto el *nirvikalpa samādhi* como el *savikalpa samādhi* asociado a sonido encierran una percepción conformada por información No-dual de objeto y sujeto. La diferencia consiste en que el *savikalpa* aún tiene información No-dual que incluir a causa de que existe una frontera final que cierra su campo cognitivo. En cambio, en el *nirvikalpa samādhi* no existe frontera alguna, si bien todavía hay información No-dual que integrar que hace referencia a todo aquello que aún la mente no puede ni podrá conocer.

El agente de percepción del *nirvikalpa samādhi* es el *ātman*. El *ātman* es idéntico a *Brahman*, el Absoluto No-dual. El *ātman*, como receptor del estado ilimitado No-dual, es no-diferente de aquello que conoce. No es un agente aislado en un lugar parecido al cielo o el paraíso, no; su naturaleza es Ser simultánea y ubicuamente, es conocer toda la potencial información que la mente tiene del universo, a la vez que Sí mismo es toda la información potencial que conforma el universo.

Para definir claramente los diversos estados de conciencia o tipos de *samādhi* es necesario encontrar una representación lógica que sea suficientemente inteligente para mostrar la dirección hacia la que apunta metafísicamente el término No-dualidad. Para ello, analizaremos brevemente algunas ideas descritas previamente en otros textos⁵⁴, si bien en un orden diferente.

FRONTERA

LA CUALIDAD FUNDAMENTAL DE LA DIFERENCIACIÓN

A todo evento diferenciado el *Vedanta* lo denomina genéricamente como «nombre» y «forma». Todo objeto material o ideal posee la característica común de poder ser definido intelectivamente. Ello lleva a que cualquier objeto material o ideal se diferencie de otro en función de que posee una definición conceptual, la cual siempre

⁵⁴ Nos referimos a La *Paradoja Divina* y *Los Campos de Cognición*.

está asociada a tiempo y espacio. Por ejemplo, la mente reconoce la frontera superficial del océano que son las costas, pero también advierte las fronteras geográficas determinadas por los diferentes convenios internacionales entre países o las fronteras hidrotérmicas determinadas por las diversas corrientes y las temperaturas que actúan en ellas. La mente induce también fronteras temporales, como aquellas que delimitan todos los eventos de un periodo histórico; o fronteras ideales, como las que delimitan al conjunto de personas que han sido novelistas o al conjunto de los seres vertebrados. Cada evento, sea cual sea, es diferente en función de que es posible determinar una frontera que lo delimita.

Definir implica imprimir una frontera al concepto intelectual que se analiza. Dicha frontera delimita las características del objeto respecto de las características que no posee el objeto.

Los sentidos físicos, por ejemplo, intervienen en la creación de una frontera entre objetos materiales e ideales: observamos con la vista cosas bellas, pero no podemos ver la connotación ideal de la belleza en sí. No importa qué condición definamos, emerge siempre una frontera ideal o material —ya sea de peso, de color, de temperatura, de masa, de tiempo, de longitud, de belleza, de temporalidad, de gusto o disgusto, etcétera— que tiene la virtud de determinar un límite y, por ende, de introducir un sesgo de diferenciación entre aquello que ha sido definido *versus* aquello que se halla más allá de la frontera y, por tanto, no es parte del objeto propio de la definición.

No existe ningún objeto diferenciado sin una frontera, pues definir implica, ya de por sí, fijar, determinar un límite a la idea o al objeto material establecido.

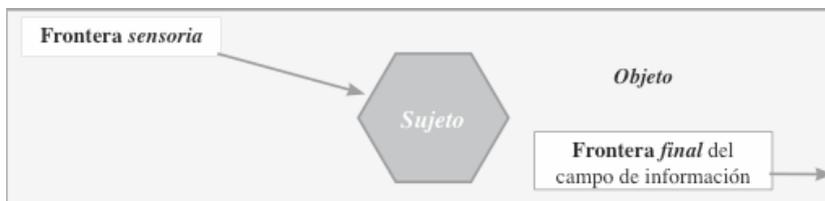
De modo inverso, podemos entonces representar una idea como una agrupación de información asociada a una frontera determinada, y así entonces denominarla «campo». Por lo tanto, un *campo de información* se refiere a una agrupación de información (figura 9).

Un *campo de información* se asemeja a la expresión matemática denominada conjunto. Así como un conjunto matemático es la agrupación delimitada de números, un *campo de información* es la

agrupación delimitada de cualquier tipo de entes materiales o ideales. Por ejemplo, toda información que definamos —tal como «caballos», «hojas de un árbol», «ramas de todos los árboles», «gotas de agua», «nubes en el cielo», «sentimientos de odio o alegría»— puede agruparse en un *campo de información* delimitado por una frontera.

Figura 9

Campo de Información



Es posible, entonces, representar un evento dual, cualquiera que éste sea, mediante un «campo de información». Por ejemplo, el campo denominado «bosque» está conformado por árboles, animales, ríos, montañas, planicies, insectos, etcétera.

Todo campo de información es infinito pero limitado. Es infinito en cuanto a que está compuesto de innumerables partes o fracciones, pero es limitado en cuanto a que está delimitado por una frontera material o ideal.

Todo «campo de información» está conformado por infinitos atributos pero está delimitado por una frontera.

Las características de los «campos de información» y de la información misma se han discutido en profundidad en otros textos, razón por la cual remitimos al estudiante que desee profundizar sobre el tema a los textos sugeridos.

INFORMACIÓN

LA ESENCIA DE LA COGNICIÓN

La información, por sí misma, es indefinible y adimensional. No existe información que defina a la información misma. Sin embargo, la agrupación de información define a la información. Es decir, a fin

de que la información tenga sentido, debe de haber algo constituido de información que establezca una relación entre informaciones. Un ejemplo claro para entender la naturaleza de la información es la geometría euclidiana, que es aquella que se estudia en todos los colegios y que tiene como hipótesis fundamental afirmar que por un punto pasan infinitas rectas. La geometría euclidiana define la línea como una sucesión de puntos, el plano como una sucesión de líneas y el volumen como una sucesión de planos; pero el punto, que en teoría conforma líneas, planos y volúmenes, es indefinible en sí mismo, es decir, es adimensional espacialmente.

La información es una realidad adimensional; no existe por sí misma sino solamente en relación a otras informaciones.

Desde esta perspectiva, y con el fin de definir apropiadamente la naturaleza del *samādhi*, plantearemos un campo de información básico con cuatro informaciones: el perceptor, lo percibido, la frontera entre el perceptor y lo percibido y, finalmente, la frontera final del campo. De tal manera que nuestra disquisición para determinar la naturaleza del *samādhi* nos ha llevado hasta ahora a establecer un específico «campo de información», tal como lo establece la figura 10.

La información que fundamentalmente nos interesa para el análisis de la práctica meditativa es aquella denominada «el perceptor» y aquella denominada «lo percibido». El campo que constituyen el perceptor y lo percibido es fundamental para nuestro posterior desarrollo del proceso de la cognición. Sin embargo, para definir claramente al perceptor y a lo percibido es necesario hablar previamente acerca de las fronteras; en este caso, la frontera interna y la frontera final.

FRONTERA SENSORIA

LA FRONTERA POR EXCELENCIA

La frontera por excelencia la constituyen los cinco sentidos. La *frontera sensoria* determina la condición diferenciada de la información material respecto a la ideal⁵⁵; es decir, una información es

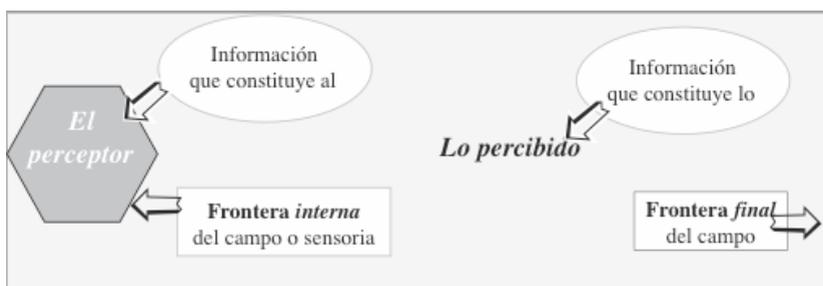
⁵⁵ Ver figura 8.

material cuando es exterior a la frontera sensoria y, por tanto, cuando se percibe mediante los cinco sentidos; es ideal cuando es interior a la frontera sensoria y, por tanto, cuando lo conocido se percibe sin el concurso de los cinco sentidos.

Ahora podemos concretar más nuestro campo de información, tal como lo planteamos desde siempre a través del *Vedanta* y según lo estipulado en la figura 10.

Figura 10

Campo de Información básico para la definición de la práctica de la Meditación



INFORMACIÓN DIFERENCIADA

Hemos establecido un *campo de información* básico que será objeto de análisis, pues existen dos maneras de presentación de la información en función de que exista o no *frontera sensoria*, y dos tipos de *campos de información* en función de la presencia o no de *frontera final*.

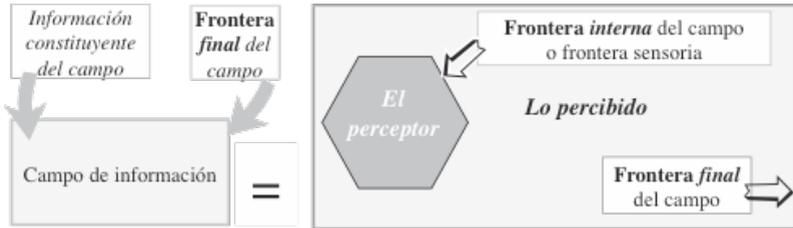
Cualquier evento externo o interno que pueda representarse mentalmente por un agente de percepción debe considerarse diferenciado, pues necesariamente existen el perceptor, lo percibido, la frontera sensoria y una frontera final, tal como acontece en la figura 11.

Tal como lo muestra la figura 11, un campo de información es idéntico a la suma del perceptor + lo percibido + frontera externa + frontera interna. Los campos de información pueden poseer dos tipos de constituyentes de información y dos tipos de constituyentes de fronteras. Es decir, un campo de Información puede estar constituido

de información dual y No-dual y, además, constituido por una frontera final cerrada o abierta.

Figura 11

Similares modalidades de Campos de Información



La diversa composición de estados de conciencia nacen de la agregación de estas características (véase la tabla 25).

Tabla 25

Campos duales y No-duales

Campo de Cognición	Información constituyente del campo	Frontera de limitante del campo
Sueño	Diferenciada	Cerrada
Pensamiento	Diferenciada	Cerrada
Observación	Diferenciada	Cerrada
Concentración	No-diferenciada	Cerrada
Meditación	No-diferenciada	Abierta

Los campos de información están constituidos de información dual o No-dual; sin embargo, todas las características que la información potencialmente puede llegar a obtener, que en esencia son infinitas,

pueden clasificarse como combinación de cuatro limitantes posibles⁵⁶: Causalidad, Frontera (frontera sensoria), Espacialidad, Interpretativo (nombre-forma). Es decir, la información que constituye y diferencia cada uno de los estados de conciencia varía en función de los limitantes que lo constituyen⁵⁷ (véase la tabla 26).

Tabla 26
Los Campos de Cognición

Campo de Cognición	Limitante Causal	Frontera final	Limitante de Espacialidad	Limitante de Interpretación
Sueño	No-causal	Cerrada	Hay limitante tanto dentro como fuera	Aparentemente real
Pensamiento	Causal	Cerrada	Hay limitante tanto dentro como fuera	Aparentemente real
Observación	No-causal	Cerrada	Hay limitante tanto dentro como fuera	Aparentemente real
Concentración	No-causal	Cerrada	No hay limitante	Aparentemente real
Meditación	No-causal	Abierta	No hay limitante	Real

Cuando el perceptor se reconoce a sí mismo diferente de aquello que percibe, entonces la información que constituye el campo es diferenciada. A su vez, cuando la información del campo es diferenciada, la información aparece o bien como material o bien como ideal, en función de que se halle respectivamente fuera o dentro de la *frontera sensoria*.

⁵⁶ Los limitantes han sido profusamente desarrollados en *La Paradoja Divina*.

⁵⁷ Estado de Conciencia = Campo de Cognición = Campo de Información + Conciencia = Función (E, C, F, I), donde E = limitante Espacial; C = limitante Causal; F = limitante de Fronteras; I = limitante de Interpretación.

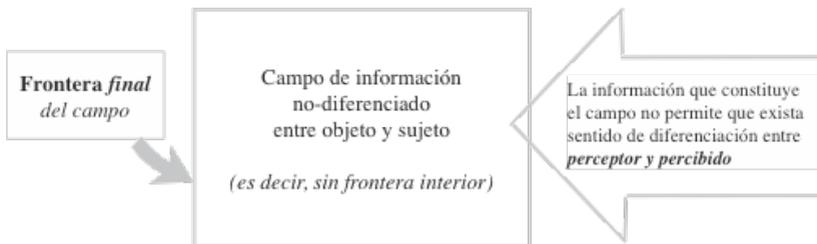
INFORMACIÓN NO-DIFERENCIADA

La información puede definirse, tal y como lo planteamos en la Tabla 25, como diferenciada (dual) o no-diferenciada (No-dual). También es posible definir el relacionamiento de toda la información potencialmente existente como Causal o No-Causal; o como situada espacialmente Dentro o Fuera de una frontera sensoria; o como aparentemente real (*māyā*) o Real (*sat*); o como parte o todo. De igual manera, el limitante de Frontera permite estructurar la información potencialmente existente en dos campos de información complementarios, denominados respectivamente el Perceptor y lo Percibido.

Cuando el perceptor se reconoce simultáneamente a sí mismo y a aquello que percibe, entonces la información que constituye el campo asume una condición no-diferenciada y el estado se denomina Concentración. En este caso no existe ninguna *frontera interior* que amerite un sesgo de diferenciación entre objeto-sujeto, pero sí existe una frontera final que delimita a objeto y sujeto de los demás objetos-sujetos potencialmente existente

Figura 12

Información No-diferenciada



La figura 12 muestra la condición genérica de la información no-diferenciada en la que perceptor y percibido no pueden delimitarse uno de otro, dado que el campo de información no posee ninguna frontera interior.

CAMPO CERRADO

Es posible definir la potencialidad ilimitada de la información con base al tipo de frontera final que contiene a la información. En este caso es viable plantear dos tipos de frontera final: Cerrada y Abierta.

Es válido afirmar que el campo es cerrado mientras exista una frontera final que delimite el campo de información, pues la información que lo constituye está contenida dentro de una frontera. Para aclarar este punto, note que la cognición normal del ser humano está siempre delimitada a una condición límite sensoria, en caso de ser externa, o a una capacidad de acceso a la memoria, en caso de ser interna. Cada individuo posee su propia capacidad de delimitar el entorno que conoce, ya sea por su constitución sensoria, es decir, por la capacidad de los cinco sentidos, o ya sea por la definición de eventos en razón de su propia historia, es decir, por su condición de raciocinio.

Un campo cerrado es, por ejemplo, un bosque, un cuerpo humano, el conjunto de los números, etcétera. La información que la mente humana puede detectar a través del proceso racional posee necesariamente una frontera cerrada y está constituida de información diferenciada; es decir, normalmente el ser humano sólo capta información proveniente de los estados de Sueño, Pensamiento y Observación.

Mientras exista frontera final, necesariamente el *campo de información* se establece como *cerrado*.

CAMPO ABIERTO

Cuando no existe frontera final que delimite un campo de información, entonces lo denominamos campo abierto (véase la figura 13). Un ejemplo cercano de ello puede ser la inmensidad del espacio, que al parecer siempre está en expansión, razón por la cual contiene siempre a la creación.

La ausencia de *frontera final* induce la ilimitación del campo y, por lo tanto, la aparición de un *campo de información abierto*.

Figura 13
Campo Abierto



El terreno de lo infinito, lo absoluto, lo inconmensurable, omniabarcante, eterno, etcétera, corresponde a este tipo de realidad abierta.

El ejemplo más típico y contundente del campo abierto son los estados de Meditación y *Samādhī*, donde la información que constituye el campo es no-diferenciada (pues no hay frontera interior) y la frontera que lo delimita es Abierta. Este tipo de cognición es poco frecuente en el ser humano, circunstancia que lleva a que el desarrollo teórico de su naturaleza sea prácticamente inexistente. Son muy pocos los maestros que han intentado profundizar en el análisis de estos estados de conciencia; la mayoría, tan sólo se esmeran por dar ánimo a sus esforzados estudiantes a causa de la dificultad que provee el entendimiento de la No-dualidad.

Resumiendo: Tenemos hasta ahora dos tipos de información — diferenciada y no-diferenciada—, dos tipos de campo —Cerrado y Abierto— y dos tipos de frontera — sensoria (que delimita al conocedor de lo conocido) y final (que delimita la totalidad del campo)—. En virtud de lo anterior, es posible organizar la cognición en función del tipo de información y de la modalidad de campo (tabla 27).

Ya es posible, entonces, determinar con precisión los diferentes estados de conciencia y adentrarnos en distinguir claramente la práctica de la Observación, la Concentración y la Meditación. Gracias a ello podremos definir y distinguir con claridad los dos *savikalpa samādhī* y el *nirvikalpa samādhī* internos y externos de los que habla Śaṅkara en esta obra.

Tabla 27

Resumen de Estados de Conciencia según el tipo de Campo y de Información

Estados de Conciencia		
<i>Información</i> \ Campo	Cerrado	Abierto
<i>Diferenciada</i>	Sueño, Pensamiento, Observación	—
<i>No-diferenciada</i>	Concentración	Meditación y <i>Samadhi</i>

OBSERVACIÓN

SAVIKALPA SAMĀDHI ASOCIADO A OBJETO

En el estado de Observación tiende a primar la información en un campo cerrado donde sólo prevalece el Observador (en caso de la práctica interior) o lo Observado (en la práctica externa).

Es necesario, para que prospere este estado, dirigir la atención exclusivamente a los acontecimientos «que están sucediendo»; de no ser así, es decir, en caso de atender pensamientos (si la práctica es interna) o de interpretar lo percibido (en caso de estar en práctica externa), el estado se deslizará inmediatamente al Pensamiento o bien al Sueño.

Cuando en el mundo interior la atención logra posarse firmemente en el observador que atiende, los múltiples pensamientos empiezan a distanciarse hasta que finalmente una masa oscura, homogénea e ilimitada, situada al frente del observador, se convierte en la única realidad experimentable. La permanencia en este estado conlleva a que el observador finalmente prime sobre lo observado, de tal manera que se de un «salto» a la Concentración, estado en el que el observador es simultánea y ubicuamente el observador y lo observado.

La Observación, como es lógico, es parte de un campo cerrado donde la información que lo constituye es necesariamente diferenciada. Cuando la información que se encuentra atrapada en una

frontera cerrada se hace no-diferente, entonces emerge el estado de Concentración. Esto ocurre cuando el observador es simultáneamente lo observado (práctica interna) o bien cuando lo observado es simultáneamente el observador (práctica externa).

CONCENTRACIÓN

SAVIKALPA SAMĀDHI ASOCIADO A SUJETO-OBJETO

Se alcanza el estado de Concentración cuando el perceptor se reconoce no-diferente de lo percibido dentro de un campo cerrado de cognición⁵⁸. Entonces el perceptor fluye no-diferenciado en la totalidad del campo cerrado, pero no alcanza a percibir toda la información potencial, pues ésta se halla más allá de la *frontera final*.

Es desde la Concentración que finalmente la experiencia No-dual se vierte en la Meditación, donde el perceptor se experimenta irremediamente «expandido» hacia una realidad que está más allá de su propio control. El universo pierde la condición estable que favorece la Concentración y se adentra en una explosión interior que avizora una realidad que rápidamente se integra en el propio campo.

Allí, el practicante se ve impelido a integrarse con la información potencial que la *frontera final* del campo delimitaba, como un río que irremediamente muere en el océano que lo contiene. La meditación, o *nirvikalpa samādhi*, es la experiencia donde el río comienza a ser océano.

La experiencia de la Concentración es profundamente exquisita, pero aún existe un vestigio de potencialidad de información no integrada en el campo. En la medida que se profundiza en el estado, la información No-dual que antes conformaba el complemento del campo inicia ahora el proceso de integración al campo. Dicha integración, en forma de *nirvikalpa*, puede realizarse en instantes o simplemente permanecer el estado de concentración sin que prospere el estado de Meditación.

58 Un *campo de información* se denomina *campo de cognición* cuando la naturaleza de la conciencia se introduce como parte integrante del campo. Para profundizar en el tema, se aconseja leer cuidadosamente *Los Campos de Cognición, Seshā*, (www.sesha.info)

MEDITACIÓN

NIRVIKALPA SAMĀDHI

Cuando se diluye la frontera final del campo de cognición cerrado que delimita el estado de Concentración, entonces el perceptor del campo (el *ātman*) puede afirmar que se encuentra en meditación, es decir, en *nirvikalpa samādhi*. En el *nirvikalpa* la *frontera final* cesa, es decir, la mente no produce sentido de diferenciación de la información, dejando atrás todo posible nivel de diferenciación y de información potencial por integrar. Allí, la ausencia de cualquier frontera interior y de cualquier frontera final mece al perceptor (el *ātman*) en un estado de inmensa dicha. El Sí Mismo se asemeja a las inmensas galaxias que bordean el infinito de cuanto existe. El tiempo y el espacio se conjugan y no asumen la condición diferenciadora que inducen en otros estados de conciencia. Allí, el néctar de bienaventuranza se experimenta sin comienzo ni final. No existe un «algo» diferente de otro «algo». Existencia, Conciencia y Bienaventuranza se prodigan por doquier, sin que exista agente diferenciado que sea testigo de la majestad de lo que acontece.

La vivencia del *nirvikalpa samādhi*, en cualquiera de sus facetas, es la más excelsa de las experiencias que el ser humano pueda vivir. Todas las tradiciones convergen en el profundo significado de la experiencia final⁵⁹ del *samādhi* tiene como sostén y fundamento de toda realidad.

Como ejemplo del *nirvikalpa samādhi* interior, a continuación presento un testimonio cuyo objetivo es mostrar, con el más puro afán pedagógico, la obtención de dicho estado mediante el camino interior (*antah*), es decir, sin la presencia de los objetos externos, pues los sentidos previamente han sido desconectados de ellos:

«Transcurría el mes de mayo del año mil novecientos ochenta y seis. Algunos amigos me invitaron a una práctica interior que consistía en hacer varios tipos de visualizaciones

⁵⁹ Conceptos como *nirvāṇa* (tradicción del budismo), *éxtasis místico* (originario del cristianismo), *satori* (con raíces en el Zen) son ejemplos de la universalidad del estado fundamental que el *Vedanta* denomina *samādhi*.

acompañadas de música, actividad que frecuentemente realizaban en grupo. Mi interés por este tipo de ejercicios en particular era muy escaso. Aún así, acepté gracias a que se reunían en un lugar lejano de la ciudad donde el paisaje, por sí mismo, era un aliciente suficiente que superaba con creces la pesadez de una tarde llena de prácticas que, a mi entender, carecían de sentido.

La sala era realmente acogedora; el clima frío de aquella región era sosegado por un tapete de lana virgen de oveja, de espesor bastante generoso. Una de las paredes era un inmenso ventanal que contrastaba en la cercanía con los múltiples colores de algunas flores sembradas en los jardines circundantes y con un espejo de agua en forma de laguna que aparecía a la distancia. El cielo, intensamente azul, parecía pregonar una tarde excepcional.

Todos nos sentamos en la sala donde realizaríamos la práctica. Preferí tomar cierta distancia del grupo; eran ellos unos seis. Permanecí unos metros alejado pues, en caso de ser necesario y a causa de la posible inconformidad del tipo de práctica realizada, podría levantarme sin hacer mucho ruido ni molestarlos en exceso para salir a gozar de la majestuosidad de tanta naturaleza bellamente reunida.

La música comenzó. Mozart era el primer invitado, luego Beethoven. Mientras los compases iban y venían, quien dirigía el grupo pedía que lleváramos las manos a diferentes lugares del cuerpo donde supuestamente se encuentran los cakra y sitios con algún tipo particular de energía. Allí, las manos rítmicamente servían de guía a la energía que debía desprenderse de cada lugar para dirigirse a otros sitios del cuerpo. Tras unos minutos de seguir con las instrucciones comencé a sentirme incómodo, pues los años previos de estudio y práctica de meditación Vedanta Advaita —unos ocho, más o menos— allanaban el camino de la búsqueda interior desde un camino diferente: La autoobservación del proceso cognitivo. En aquella época el camino de la autoobservación me era profundamente complejo

de realizar; y aunque era relativamente constante en la práctica y mi corazón buscaba sanamente un resultado conducente a una experiencia fundamental No-dual, tal como la tradición la afirma, lo más que podía lograr en algunas ocasiones era desconectarme del dolor corporal o aplacar momentáneamente algunos sonos externos que el oído no cesaba de escuchar. Siempre, miles de pensamientos se arremolinaban intentando cada uno sobresalir desesperadamente sobre los restantes a la superficie consciente, como si fueran náufragos buscando oxígeno mientras la tormenta los abate al fondo del mar.

Así, continuó la experiencia por algunos minutos en el acostumbrado caos mental, siempre el desesperante, cotidiano e incontrolable caos mental. Finalmente, tomé la decisión de intentar conscientemente evitar escuchar la música y, por ende, las instrucciones que se daban respecto a dónde localizar la energía, sus colores o el lugar del cuerpo a donde debía redirigirse.

De un momento a otro, y sin razón alguna, el espacio interior tomó un tinte completamente oscuro. Me pareció extraño pues siempre y en todo momento, durante todos los años de práctica, había siempre presencia de alguna sombra o color; y cuando ello no acontecía, de un sonido o una molestia física. El panorama totalmente oscuro que se presentaba al frente, en mi vista interior, se asemejaba a una inmensa bóveda celeste carente de estrellas y de luminosidad. Era momentáneamente perceptor de una realidad asombrosa, completamente quieta y libre de los excesivos atributos que normalmente los sentidos físicos hacen que la mente, mediante los procesos dialécticos, advierta de los objetos externos.

Allí podía pensar aún. Mi natural capacidad inquisitiva llevaba a intentar saber qué estaba pasando. Observaba a los lados, arriba, abajo... No había nada, todo estaba carente de formas. Permanecí allí investigando todo lo que podía sonsacar al instante. Pasados unos minutos, el proceso cognitivo que antes acompañaba a la oscuridad que en ciernes me cubría

empezó a ralentizarse; a cada momento era más difícil atribuir características a lo que en mi mundo interior acontecía.

Finalmente, en la lejanía del universo oscuro que me invadía y justo al frente, en una localización que podía presumirse correspondiente al horizonte, emergió un pequeño sol de color rojo. Rápidamente se acercaba, aumentando considerablemente su tamaño. Advertía que mi proceso pensante se hacía más lento a medida que aquel sol rojo se acercaba; los «nombres» y las «formas» con las que podía atribuir características a lo que acontecía eran cada vez más escasos; la mente se dirigía a un tipo de experiencia en la que paulatinamente se veía imposibilitada de pensar. Llegó el momento de poder observar claramente la naturaleza luminosa de aquella masa de color rojo que, instante a instante, buscaba cubrir todo el espacio de mi vista interior. Por el carácter de su luminosidad se asemejaba a un sol. En los extremos de su circunferencia brotaban resplandores en forma de tentáculos, que secuencialmente se reabsorbían nuevamente en la masa en la cual se originaban; parecía con vida y mostraba una energía más allá de cualquier contemplación.

Fue necesario tomar una última determinación: permanecer a la expectativa de lo que podría ocurrir o abrir los ojos y cortar de tajo el proceso que acontecía interiormente. Opté por lo primero: permanecer impasible ante cualquier cosa que pudiera pasar. Inclusive el irrefrenable temor a morir empezó a invadirme, pues la inmensa masa luminosa tenía, al parecer, el poder de arrastrar la vida que en mi cuerpo moraba. Sentir la muerte tan cerca acrecentaba mi temor. Asumí realmente la decisión: seguir, sin importar qué pudiera acontecer. En ese mismo momento el sol rojo cubrió la totalidad de mi espectro interior, chocó violentamente contra el pecho e hizo que el corazón explotará en mil pedazos, igual que una botella de cristal caída desde cientos de metros de altura.

Fui lanzado al espacio mismo. No sentía el cuerpo. Era espectador de cómo la luna, los planetas, el sol y las estrellas

pasaban una a una o por millones, conformando un universo cada vez más ilimitado. Podía advertir galaxias y nidos de galaxias, cada uno con infinitos constituyentes; era testigo de mundos conformados por cada partícula de polvo. Luces inenarrables, fuerzas que por su furia son incomprensibles e ideas que jamás mi mente podrá nunca explicar se arremolinaban en una danza acompañada por la música de una felicidad indescriptible. Era testigo no solamente de este universo, sino de todos los restantes, de aquellos que existen más allá de nuestra limitada comprensión mental. Tiempo y espacio se manifestaban, pero no limitaban. Un inmenso manto de bienaventuranza cobijaba la existencia. Luego, afianzado en el infinito mismo, me convertí en infinito.

Mi corazón recuerda cosas que la mente está imposibilitada a definir con palabras. Era el conocedor y lo conocido. La fuerza de la comprensión habitaba en cada recodo de un universo sin principio ni final. Un océano de conciencia habitaba todo lo existente y más allá de lo existente. El amor era tan enloquecedor como el brillo de mil soles juntos que se mecen en una pompa de jabón. Allí, resguardado de toda dualidad, fundido en el lugar de los secretos, el universo reveló su esencia inmortal.

Durante horas el universo fluía en el universo mismo. Ni el amanecer de universos ni la explosión de inmensas estrellas eran capaces de enturbiar dicho estado. Es una realidad sin comienzo ni final. Es imposible saber qué tiempo duró aquello; sólo había eternidad. Finalmente, y después de unas horas, apareció nuevamente el mundo objetivo. Nuevamente los objetos aparecían ante mis ojos, los sonidos magnificados creaban algo de confusión; sin embargo, era imposible distinguir entre una forma y otra. Los objetos se presentaban, según su índole esencial, dotados de color, olor, sonido, etcétera, pero era incapaz de encontrar diferencia entre ellos. Al igual, el perceptor se asemejaba a un inmenso cristal transparente imposible de localizar.

Lo sucedido después, y el asombro suscitado en quienes incrédulos me observaban, es parte de otra historia. Los gloriosos días que posteriormente se sucedieron forjaron una comprensión que solamente la experiencia misma puede otorgar.»

ŚLOKA 27

La primera clase de samādhi es posible tanto con la ayuda de algún objeto externo como de uno interno. En este samādhi, el nombre y la forma están separados de lo que es Existencia Pura (Brahman).

El savikalpa samādhi asociado a objeto es posible realizarlo tanto con la ayuda de un objeto externo como de uno interno. El agente experimentador de este savikalpa samādhi asociado a objeto aún no es Brahman, el absoluto No-dual.

El savikalpa samādhi asociado a objeto es una experiencia dual, fragmentaria, donde sujeto y objeto aún se contrarrestan, tal como lo hacen dos cargas del mismo signo.

La tradición establece la división del savikalpa samādhi asociado a objeto en dos modalidades de experiencia: interna (*antaḥ*) y externa (*bāhya*). Estas dos modalidades de savikalpa samādhi son resultado del inicio de la experiencia que desembocará finalmente en la Meditación.

La esencia del <i>samādhi</i> no-dual se soporta en el hecho de la existencia de un tipo de cognición donde el observador se experimenta no-diferente de aquello que conoce.
--

Como ya se ha dicho reiteradamente, la práctica meditativa presenta tres peldaños o estados fundamentales: Observación, Concentración y Meditación. A la vez, la práctica posee dos vertientes esenciales: la interna y la externa. De este modo, tenemos tres estados simétricos que hacen un total de seis estados de conciencia: Observación, Concentración y Meditación internas, y Observación, Concentración y Meditación externas.

Lo que se persigue, tanto en la práctica interna como en la externa, es posibilitar un estado de cognición No-dual en el que el perceptor

se percibe simultánea y ubicuamente no-diferente de lo percibido. Con tal fin, la estrategia empleada en la práctica interna es idéntica, aunque simétricamente opuesta, a la empleada en la práctica externa. El pormenor de la práctica, tanto interna como externa, se encuentra detallado en otras obras⁶⁰; no obstante, y para mayor facilidad del lector, procedemos a recordarlo brevemente a continuación.

En la práctica interna se busca que lo percibido sea el propio perceptor, es decir, se busca percibir o indagar al propio perceptor. Para ello, es preciso primeramente desconectar los órganos sensorios, a fin de verterse en el mundo interno. A continuación, la clave es distanciarse de todo lo que no sea el perceptor, lo cual incluye tomar distancia de los objetos internos: pensamientos, emociones, fantasías, etc. Este estado, en el que predomina exclusivamente el perceptor, se denomina Observación interior. La permanencia en este estado produce una paulatina autoabsorción de la atención sobre sí misma en el Presente, lo cual da lugar al estado no-diferenciado de la Concentración (no-diferenciado, pues es obvio que el perceptor es no-diferente de lo percibido ya que ambos son el único y el mismo), dando lugar a continuación al mágico instante en el que el campo de cognición de la Concentración se abre para producirse el estado de Meditación interior.

Idénticamente a la práctica interior, la práctica externa busca que perceptor y percibido se manifiesten no-diferentes, sólo que la vía que se sigue es la simétricamente opuesta a la empleada en la práctica interior; a saber: en la práctica externa se busca que el perceptor sea lo percibido, es decir, se busca ser percibido por lo que se percibe o, dicho de otro modo, que sea lo percibido quien percibe. Para ello, el observador se sumerge en la percepción pura a través de los sentidos desapareciendo como observador separado, es decir, percibiendo los objetos externos sin distancia hasta llegar a fundirse con ellos. Este estado, en el que predomina exclusivamente lo percibido, se denomina observación exterior. Análogamente a la práctica interior, la persistencia en este estado origina una paulatina autoabsorción de la atención sobre sí misma en el Presente, lo cual da lugar al

60 Particularmente en *La Paradoja Divina, Sesha*, (www.sesha.info).

estado no-diferenciado de la Concentración (que obviamente es no-diferenciado, dado que lo percibido es no-diferente del perceptor ya que ambos son el único y el mismo), dando lugar a continuación a que desaparezca la frontera final del campo, produciéndose entonces la inigualable vivencia de la meditación exterior.

Detallaremos a continuación el mismo análisis, pero desplegado ahora por estados de conciencia.

Observación interior, o *antaḥ savikalpa samādhi* asociado a *objeto*: El testigo (*exín*) atiende la ausencia de pensamientos. Allí, firmemente situado como espectador, se experimenta a sí mismo como ausente de historia. El Presente se convierte en un devenir que cada vez induce mayor densificación y preeminencia al testigo y menos a los objetos (pensamientos, etc.) que conoce.

Observación exterior, o *bāhya savikalpa samādhi* asociado a *sujeto-objeto*: El testigo (*exín*) se funde en lo conocido, dando lugar a la preeminencia de lo observado. Allí, la cognición es carente de un testigo independiente que haga propio el saber. La cognición opera gracias a que lo conocido es esencialmente conciencia. Es lo conocido quien conoce, aunque aún no posee el poder de atestiguar, situación que sí operará en la Concentración.

Concentración interior, o *antaḥ savikalpa samādhi* asociado a *sujeto-objeto*: El *exín*, testigo de la Observación, se convierte en objeto de percepción de sí mismo. Esta nueva modalidad de cognición, donde el sujeto es simultáneamente objeto y sujeto de conocimiento, produce una forma de atestiguación No-dual. Esta nueva manera No-dual de experimentar la realidad es atestiguada por el *sākṣin*, el cual es no-diferente de lo conocido. El *sākṣin* fluye simultáneamente como aquel que atestigua y como aquello que es atestiguado.

Concentración exterior, o *bāhya savikalpa samādhi* asociado a *sujeto-objeto*: El *exín*, testigo de la Observación exterior, ahora se reconoce a sí mismo como sujeto de percepción de lo conocido. Esta nueva variante de cognición induce la aparición de la cognición No-dual. El nuevo testigo, el *sākṣin*, es ahora la intersección simultánea y ubicua de todo lo conocido a través de los sentidos y de quien atestigua todo ello.

Meditación interior, o *antaḥ nirvikalpa samādhi*: Esta práctica marca el inicio de la integración total de la información No-dual. Aquí toda la información potencialmente cognoscible por la mente del Señor de la creación, esto es, tanto la información consciente como la complementaria, se integra simultáneamente en un todo No-dual. Este proceso acontece, al igual que en la Concentración Interior, sin que exista presencia sensoria, es decir, el mundo externo queda momentáneamente extinguido sin que se le pueda concienciar. Esta práctica provee la integración simultánea en un todo No-diferente de todos los contenidos conscientes e inconscientes que hacen parte de la mente humana. En este estado, al igual que en todos los que denominamos interiores (*antaḥ*), los sentidos están ausentes.

Meditación exterior, o *bāhya nirvikalpa samādhi*. En este estado la delimitación sensoria que existía en el estado de Concentración ahora se extingue. El universo material ahora se experimenta como un todo no-diferente. La frontera final sensoria se abre, de tal manera que los contenidos del universo se agrupan tal como lo hace el espacio de una jarra que se rompe con el espacio externa a ella. El universo se sigue viendo, oliendo, tactando, etcétera, pero la simultaneidad y ubicuidad de todos los eventos se conciencian en la vorágine de la percepción que acontece.

La enumeración de los estados No-duales que *Śaṅkara* determina no son, finalmente, distintos a los que otros grandes comentaristas, como *Patañjali*, definen (véanse las figuras 14 y 15). Hablar, como *Śaṅkara* lo hace, de modalidades de *nirvikalpa* o *savikalpa samādhi* no debe crear confusión en el estudiante, pues todas las diversas sistematizaciones de las diversas gradaciones que se experimentan en la fase de la práctica meditativa convergen finalmente en la experiencia No-dual, tan intransmisible como inexpresable. Personajes de la talla de *Śaṅkara* y *Patañjali*, entre otros, han tenido la inmensa dificultad de plantear un camino que no se puede «ver» con los ojos del intelecto dual.

Figura 14

Savikalpa y Nirvikalpa Samādhi Internos

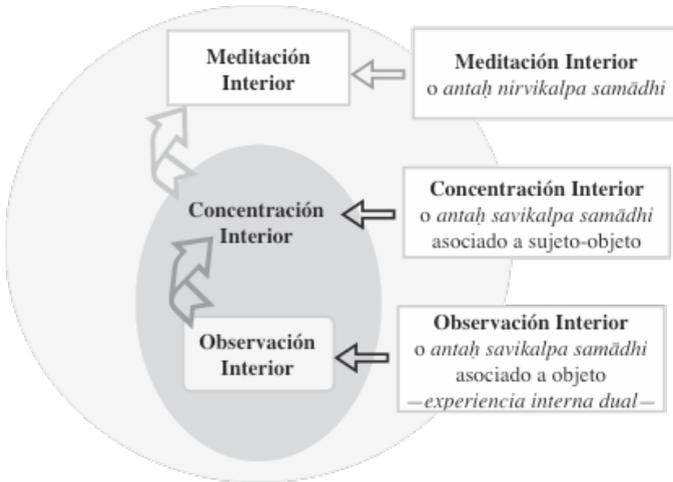
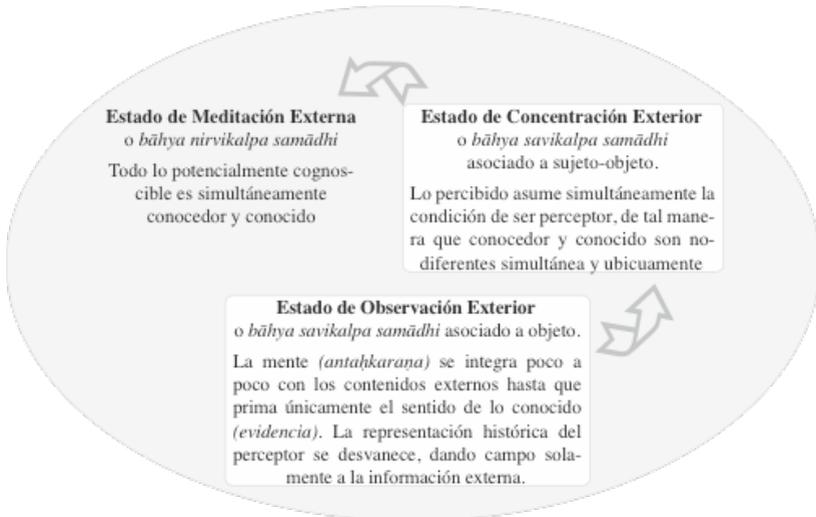


Figura 15

Savikalpa y Nirvikalpa Samādhi Externos



ŚLOKA 28

La entidad que (siempre) es de la misma naturaleza e ilimitada (por tiempo, espacio, etcétera.), y que se caracteriza por la Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, es verdaderamente Brahman. Tal reflexión ininterrumpida es llamada la absorción intermedia, que es el savikalpa samādhi asociado con sonido (objeto).

*El ātman, cuya naturaleza siempre es la misma e ilimitada, y que se caracteriza por la Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, es verdaderamente **Brahman**. La experimentación No-dual de los objetos del mundo externo se denomina **savikalpa samādhi** asociado a sujeto-objeto, y su percepción permanente desemboca finalmente en el logro de **Brahman**.*

El logro del *savikalpa samādhi* asociado a *sonido*, es decir, todavía asociado o delimitado por una frontera mental construida por lo que solemos denominar inconsciente, deviene normalmente desde el estado de Observación, y es lo que nosotros denominamos estado de Concentración.

La tradición explica mayormente la experiencia interior; es decir, explica cómo es posible adoptar una condición No-dual mediante una serie de pasos, cada uno de los cuales supone el ingreso a un estado de conciencia progresivamente más elevado y profundo. El mayor análisis nunca hecho, y que el *Vedanta* acepta casi en su totalidad, lo hizo hace miles de años el sabio *Patañjali* mediante el análisis de sus famosos aforismos.

Tal como se estudió previamente⁶¹, *Patañjali* propone cuatro pasos consecutivos interiores, cada uno de ellos más profundo, que van desde desconectar los sentidos de los objetos externos (*pratyāhāra*) hasta el logro del *samādhi*, mediante el paso previo por los estados denominados *dhāraṇā* (Concentración) y *dhyāna* (Meditación).

La tradición ha estudiado con pormenor la práctica interior, pero son pocos los libros y los autores que han planteado de manera explícita y ordenada la práctica externa dentro de un sistema lo suficientemente claro como para que los estudiantes puedan metodizarla.

61 Ver Tabla 8.

Es la *Bhagavad-gītā* (el Canto del Señor) el texto que desde siempre ha inspirado el camino de la práctica interior y exterior en la tradición *Vedānta*. Las primeras seis estancias o capítulos del libro en cuestión —específicamente del dos al seis— tienen como objeto desarrollar pormenorizadamente las ideas que llevan a convertir el mundo externo en objeto de práctica Meditativa mediante la realización continuada del *karma yoga*⁶², a fin de lograr la libertad final (*mokṣa*).

Es común creer que el mundo externo, en vez de ser un objeto de contemplación, se convierte en un objeto de distracción. Esta concepción, tan frecuente en la tradición religiosa occidental y en algunas otras, ha convertido la realidad material en símbolo de algo innoble, erróneo e inclusive malvado. Tales apreciaciones, fruto de la ignorancia, demuestran el pobre sentido que se da al mundo y a los objetos materiales que lo constituyen. Inclusive, esta falaz apreciación del mundo material ha generado una brecha del mundo interior respecto al desarrollo científico que, basado en el realismo filosófico, intenta describir a su manera la parcela de realidad de sus observaciones.

Desde el *Vedānta*, el mundo no es un contrincante que deba ser aplastado sino un instrumento de realización de la propia libertad. La maestría de lograr verlo como un ente No-dual es el fundamento de la práctica exterior o *karma yoga*.

La práctica meditativa externa se sustancia en el *karma yoga*, el cual enseña a realizar toda acción rectamente, es decir, sin consecuencia kármica o atadura causal. El fundamento del *karma yoga* establecido en la *Bhagavad-gītā* busca desarticular la condición egoica que tiende a aparecer mientras se realiza la acción. Son dos los objetivos que el *karma yoga* intenta plantear asociados a la acción: Desapegarse de su resultado (apetencia del fruto futuro) y desapegarse del sentimiento de ser su ejecutor (egoencia).

62 Un análisis profundo acerca de la acción se ha planteado en el libro *El Eterno Presente*, *Sesha*, (www.sesha.info).

LA APETENCIA DEL RESULTADO DE LA ACCIÓN

La *Bhagavad-gītā* propone la realización de la acción sin apetencia del fruto, es decir, propone realizar la acción por la acción y no por el resultado que de ella se pueda obtener.

Esta situación carece de sentido para la cultura occidental, pues todo el planteamiento de esta cultura se basa en el provecho propio. La economía, la educación e inclusive el planteamiento científico del mundo occidental se basa en el hecho de la existencia de realidades independientes, ya sean objetos materiales o ideales, que pueden ser conocidos y poseídos por un perceptor que ostenta una condición similar de individualidad e independencia.

Occidente actúa basándose en el provecho personal. Los individuos se educan con una visión egoísta fundamentada en la consecución de las metas personales. Aunque se hable de que el provecho común es superior al individual, ello es una falacia, una mentira. La democracia y el capitalismo son verdades de pocos que convencen a muchos. El mundo está manejado por la conveniencia de muy pocas personas; éstos son quienes establecen las reglas que gobiernan al resto. En el mundo prima el poder de pocos sobre muchos, y no el bien común frente al individual.

Esta forma de vida tiene sus ventajas, especialmente para aquellos que forman parte del clan de privilegiados. La riqueza de pocos tiene como condición la pobreza de muchos. Los pobres desean ser poderosos, los poderosos desean serlo aún más.

La acción lleva al ser humano a proyectarse en las metas que sus inacabados deseos plantean día a día. La intencionalidad y el deseo planean por doquier. Las acciones se impregnan por la necesidad de lograr metas inacabadas, de allegar frutos a las acciones y de obtener resultados de cada acción particular.

RECONOCERSE AGENTE EJECUTOR DE LA ACCIÓN

Otro grave error de la mayoría de los individuos que realizan cualquier tipo de acción es asumir que son ellos quienes verdaderamente ejecutan la acción. Si el ser humano fuera lo suficientemente observador

de los procesos que le rodean, notaría con profundo asombro cómo cada cosa verdaderamente se hace por sí misma. El mundo se manifiesta como una materialización del instante experimentado, pero jamás es un acto que emerja en función de las querencias de los individuos.

Nuestra propia constitución física y psicológica es producto de años sin cuento. Son miles las experiencias que hemos olvidado en esta y otras existencias. Nuestro universo, forjado de recuerdos a corto plazo por la información situada en la memoria consciente, es tan pobre como nuestra decisión de no decir jamás mentiras.

¿Cómo evitar la guerra si ella es, en sí misma, consecuencia del egoísmo humano? ¿Cómo evitar las enfermedades si nos acogemos a modos de vida desordenados?

El ser humano asume que él controla la acción, pero tan sólo es espectador de un universo que fluye en una dirección que a veces coincide con sus deseos y a veces no. No somos creadores de las acciones; somos simples espectadores cuya única libertad consiste en permanecer o no atados al pasado creyendo que somos quienes realizamos las acciones.

La libertad consiste en identificarse o no con la acción realizada por *apetencia de fruto* y *sentido de egoencia*. Así, la auténtica libertad radica en actuar sin la presencia del sentido de «yo».

¿Cómo lograr sustraerse al sentido de apetencia por el resultado de la acción y al sentido de egoencia en la acción?

Primero de todo, es necesario que el sentido de yoidad sea erradicado mientras se realiza toda acción. Para ello es imprescindible que la cognición de los objetos externos se realice bajo un modelo de percepción diferente al que normalmente está establecido; es decir, se debe impedir, mientras se ejecuta toda acción, que exista sentido de distancia entre el perceptor y los objetos de percepción.

La interpretación mental de las acciones induce un sentido de distancia, de diferenciación entre el perceptor y lo percibido. La apreciación de espacialidad es consecuencia de interponer la frontera sensoria entre los objetos que constituyen el mundo y su perceptor.

Figura 16

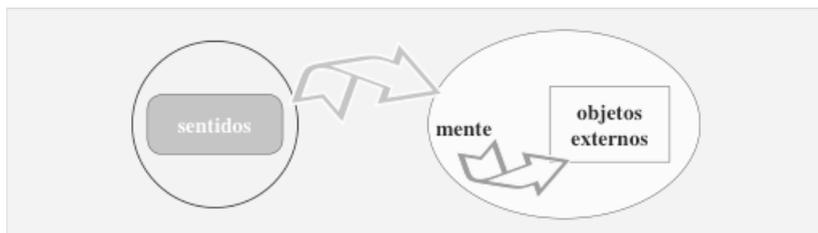
Percepción CON y SIN distancia de los objetos externos

Percepción CON sentido de distancia



- La mente, a través de los sentidos, percibe los objetos externos atrás de la *frontera sensoria*.
- La actividad del raciocinio mental induce sentido de distancia entre el perceptor y lo percibido.
- Se experimenta a lo percibido «fuera» y al perceptor «dentro», delimitado por la *frontera sensoria*.
- Modalidad de percepción **errónea** del mundo externo.

Percepción SIN sentido de distancia



- La mente se proyecta a través de los sentidos y percibe los objetos externos sin sentido de distancia espacial.
- La actividad del raciocinio mental decrece y se induce una cognición plena de atención a los objetos externos que acontecen.
- No se requiere la definición intelectiva de los objetos externos.
- Cesa el sentido de distancia entre perceptor y lo percibido, y aparece un sentido de prevalencia de lo observado a costa de la pérdida de la presencia del observador.
- El «yo» no se experimenta como parte de la percepción, pues predomina cada vez más el objeto sin que exista representatividad mental.
- Modalidad de percepción **correcta** del mundo exterior.

Desde una perspectiva metódica —no en el campo ético sino en el epistemológico—, la obtención del estado de Concentración deviene en la consecución de una serie de pasos que a continuación describimos.

Cuando planteamos la práctica meditativa externa o la interna, nos apoyamos en los breves gráficos que se plantean a continuación (véase la figura 16).

Desde la perspectiva externa, es necesario que el sujeto (que es parte integrante de la mente) se proyecte a través de los sentidos y perciba los objetos externos (auditivos, visuales, etcétera) desde el mismo lugar donde ellos se encuentran. Ese primer paso lo denominamos Observación externa. En el mismo momento en que se proyecta la percepción, la condición egoica queda momentáneamente suspendida. La cognición depende ahora del campo sensorio mismo que ahora se destaca. La condición inteligente que emerge como controlador del estado se denomina *exín*.

Cuando la mente se proyecta a través de los sentidos, el sentido de yoidad desaparece y la mente es trasladada a una nueva forma de cognición más allá de su común funcionamiento; ello ocurre, por ejemplo, cuando se la traslada de estar «dentro» de *la frontera sensoria* a estar proyectada «fuera» de ésta, como sucede cuando el individuo se abstrae momentáneamente en un deporte, lee ávidamente un interesante libro o cuando observa una emocionante película y se abstrae momentáneamente en la pantalla de cine.

Para lograr la relocalización de la cognición externa es necesario que la percepción sea realizada desde la fuente, es decir, desde el objeto externo, y que además se realice con profundo detalle⁶³.

Cuando el sentido de yoidad se desvanece en el campo de cognición y la forma de cognición perdura lo suficiente como para crear una inercia consistente, entonces el campo mismo induce un perceptor que conoce simultáneamente al campo y a sí mismo. Dicha modalidad de conocimiento se denomina Concentración externa o *bāhya Savikalpa samādhi* asociado a *sonido*.

63 Con el fin de profundizar en la correcta cognición externa, se aconseja analizar y estudiar pacientemente el libro *La Paradoja Divina*

ŚLOKA 29

La insensibilidad de la mente (a los objetos externos), como se dijo anteriormente, a causa de la experiencia de Bienaventuranza, es designada como la tercera clase de samādhi (nirvikalpa). El practicante debe dedicar su tiempo ininterrumpidamente a estas seis clases de samādhi.

*La disolución de la mente en la totalidad de todos los contenidos externos procura un estado de Bienaventuranza (ānanda) designada como **bāhya nirvikalpa samādhi** o Meditación exterior. El practicante debe dedicar su tiempo ininterrumpidamente a la absorción en estas seis clases de **samādhi**.*

El *nirvikalpa samādhi* es el estado de conciencia supremo por excelencia. No existe una modalidad de percepción más estable que aquella que acontece en este estado.

La esencia del conocimiento del <i>Vedanta</i> es que el individuo (<i>jīva</i>) es idéntico al Absoluto No-dual (<i>Brahman</i>).
--

Es de anotar que el *Vedanta* no afirma que en el *nirvikalpa samādhi* el universo se diluya en alguna condición que sólo puede ser allí conocida; tampoco afirma que implique la integración de una entidad creadora que subyace en alguna región de la creación. Desde nuestra perspectiva, la información que constituye el universo —es decir, toda la que la mente puede conocer y también aquella que no es cognoscible— jamás se destruye, no se deshace ni se transforma en algo que previamente no sea ella misma.

Afirmamos que la información puede adoptar una condición peculiar de cognición en el *samādhi* No-dual, al no existir los atributos dialécticos que la delimitan en los estados previos y duales de conciencia. El gran dilema de Occidente y de los sistemas pseudocientíficos duales es que asumen *a priori* la existencia de una condición denominada «yo». Inclusive, le insertan la condición de ser consciente, de tener pensamientos y de poseer un cuerpo vivo. El hecho de tomar al «yo» como algo real y como punto de partida es la más errónea de las invenciones humanas, y hace que todas las

indagaciones respecto al origen de la existencia terminen siempre desembocando en caminos sin salida, en paradojas irreconciliables. Aunque nadie define claramente el «yo», todos asumen que lo poseen, que es la base de su existencia y que es la fuente de la cognición; sin embargo, nada hay más nefastamente incierto.

El «yo» es una verdad en la que todos creen, pero que nadie puede probar. Su naturaleza cambiante, efímera e inestable, que se acompaña de eventos externos de similar naturaleza, es la fuente de la dualidad, de la impermanencia y del sufrimiento humano.

El «yo» no es «algo» que exista en la mente ni fuera de ella, como la lava que puede ser expulsada por un volcán; tampoco es «algo» que se recubra por capas como una cebolla; menos aún es un principio que nace y lentamente madura, como lo hacen las plantas al germinar.

El «yo» es el sentido de propiedad de la cognición.

Afirmamos que el «yo» es un ilusorio intermediario en la cognición, y que su presencia en relación con los objetos que conoce crea la posibilidad de que la información adopte cinco diversos estados de conciencia, tres de ellos duales y dos No-duales.

Afirmamos que el «yo» es parte de la mente y que la mente es parte del «yo». Que cuando la mente incluye la «yoidad» en el proceso cognitivo, específicamente en el proceso dialéctico, la información conocida adopta una condición que implica la diferenciación entre el perceptor y lo percibido.

Afirmamos que mientras la mente adopte en su funcionamiento una condición dialéctica, todo proceso pensante va acompañado de localización, pertenencia y control. La condición de localización, pertenencia y control se denomina «yo». El «yo» no es algo ajeno al pensamiento; es, simplemente, el sentido de localización, de pertenencia y de control asociado al pensamiento.

LOCALIZACIÓN

Cuando el perceptor, al pensar de manera dialéctica, asume que sitúa su experiencia enmarcada en un orden que su propia historia avala, localiza la información pensada respecto al factor tiempo.

Cuando el agente de cognición o perceptor, al pensar, asume que su experiencia se estructura asociada al sentido de distancia —«yo» aquí, «ello» allá—, entonces la información determinada se localiza respecto al espacio.

En general, cuando la información cognitiva se localiza desde cualquier sistema de referenciación, el pensamiento queda atado al sistema que determina la referenciación misma. El «yo» es el sentido de referenciación que opera en el proceso dialéctico.

PERTENENCIA

Cuando en el proceso dialéctico los pensamientos se acompañan del sentido de pertenencia, es decir, del sentido egoico, la cognición genera sentido de lo mío y de lo que no es mío.

La apreciación de lo mío induce un sentido de adueñamiento, de propiedad de lo pensado. Allí, el pensamiento adopta el matiz de ser pensado por mí, o adopta la característica de pertenecerme a mí. Entonces, la historia misma, la memoria misma —que en realidad no es más que un conglomerado de información con sentido de pertenencia— asume el sentido de primera persona, de ser poseída por un agente común dueño del acontecimiento vivido en forma de experiencia y que ahora existe en forma de recuerdo.

CONTROL

El «yo» es control. La continua actividad dialéctica genera un sesgo de orden en el que emergen situaciones más importantes unas que otras. El más importante de todos los pensamientos es «ser un yo». Cualquier categoría que plantee la mente está comandada por el sentido del «yo».

De ahí en adelante todos los pensamientos restantes han de ser controlados en base al orden establecido por el agente primordial de la cognición: el «yo».

Un *samādhi* No-dual, ya sea *savikalpa* o *nirvikalpa*, es tan sólo la ausencia de sentido de localización, pertenencia y control de la cognición misma. Pero, de no existir «yo», ¿dónde está el perceptor de lo conocido? ¿Quién ordena la cognición? ¿Quién conoce? La respuesta es simple: la información es, en sí misma, esencialmente consciente. En resumen: es el propio campo de cognición quien tiene una conciencia inherente a Sí Mismo; así, y según la información establecida en él, es el mismo campo quien conoce. La información es esencialmente consciente de sí misma. El sentido de diferenciación de la información sólo ocurre si se introduce el sentido de relación de localización, pertenencia y control de la información pensada.

La Concentración, entonces, es información No-dual asociada a un campo de cognición cerrado —es decir, delimitado— conformado por información no-diferenciada, esto es, por información carente de sentido de localización, pertenencia y control.

La Meditación, por lo tanto, es información asociada a un campo de cognición abierto, es decir, información no-diferenciada y no delimitada por frontera alguna, carente de sentido de localización, pertenencia y control.

A su vez, debido a que Concentración (*savikalpa samādhi* asociado a sonido) y Meditación (*nirvikalpa samādhi*) son estados específicos de la práctica meditativa, pueden definirse así:

El *savikalpa samādhi* asociado a *sonido*, o estado de Concentración, es un conglomerado de información No-dual excluyente —pues hay una frontera y no hay conciencia aún de la totalidad de la potencial información No-dual que existe en el universo más allá de ella— y sin sentido de localización, pertenencia y control.

El *nirvikalpa samādhi*, o estado de Meditación, es un conglomerado de información No-dual incluyente —pues hay conciencia de la totalidad de la potencial información No-dual existente en el universo—, y sin sentido de localización, pertenencia y control.

Cuando todos los eventos *externos* potencialmente existentes son conocidos por el campo mismo, la representación final de tal cognición se denomina *nirvikalpa samādhi* o meditación exterior.

Asimismo, cuando todos los eventos *internos* potencialmente existentes son conocidos por el campo mismo, la representación final de tal cognición se denomina *nirvikalpa samādhi* o meditación interior.

En verdad, la momentánea consecución del *nirvikalpa samādhi* es tan sólo una práctica más. Lo realmente valioso es la permanencia en él. El logro fundamental, más que la momentánea vivencia del *nirvikalpa samādhi*, que ya de por sí es valiosa, es la estabilidad que se puede llegar a lograr en ese estado. A la estabilidad o permanencia del *nirvikalpa samādhi* lo denominaremos simplemente *samādhi*. La constante vivencia durante algún tiempo de la profunda experiencia del *samādhi* lleva a la obtención de la iluminación total, el gran logro final que sólo puede pertenecer a los *jīvanmukta* (liberados en vida).

De esta forma, el *samādhi*, término acuñado por la tradición del *Rāja Yoga*, expresa la estabilidad y perdurabilidad del *nirvikalpa samādhi*. El *nirvikalpa* no pasa de ser una práctica recurrente que, después de ser experimentado, se pierde para luego en posteriores prácticas ser nuevamente experimentado. *Nirvikalpa* y *savikalpa samādhi* pueden ser vívidas experiencias cuyo camino nace de situarse correctamente «dentro» o «fuera» de la frontera sensoria en el estado de conciencia de Observación. Tanto el *nirvikalpa* producido «fuera» de la frontera sensoria en la práctica externa, como el *nirvikalpa* originado «dentro» de la frontera sensoria en la práctica interna, desembocan en la estabilidad del *samādhi*, cuya esencia es la vivencia de los *jīvanmukta* o liberados en vida.

De esta manera tenemos finalmente seis tipos de prácticas, dos de ellas asociadas a campos cerrados de información diferenciada, dos asociadas a campos cerrados de información no-diferenciada y dos más asociadas a campos abiertos No-duales. La séptima modalidad no es ya una práctica sino el estado absoluto y permanente No-dual (véase la tabla 28).

Tabla 28

Los siete diversos tipos de *Samādhi*

«Dentro»	«Fuera»	Característica
<i>Savikalpa</i> asociado a objeto	<i>Savikalpa</i> asociado a objeto	Estado de Observación Interno o Externo
<i>Savikalpa</i> asociado a sujeto-objeto	<i>Savikalpa</i> asociado a sujeto-objeto	Estado de Concentración Interno o Externo
<i>Nirvikalpa</i>	<i>Nirvikalpa</i>	Estado de Meditación: Integración paulatina en un campo abierto de toda la información No-dual potencialmente existente
<i>Samādhi</i>		Permanencia estable y definitiva de toda la información potencial del <i>Nirvikalpa</i>

La gloria de la experiencia del *ātman* ha sido cantada de innumerables maneras a través de todos los tiempos. Cualquiera de sus descripciones raya en poesía e intuición. Ante la dificultad de expresar lo inefable a quienes aún no han logrado la vivencia del *nirvikalpa*, sólo queda el recurso de acercarse mediante el arrojito intuitivo, la dulzura del silencio o la expresión inteligente cargada de elegancia.

«Salutación a sat-cit-ānanda Para-Brahman, ese glorioso primer Perceptor, quien es autoluminoso, eternamente Indivisible, puro, immaculado, sin deseos, sin atributos, imperecedero, omnipresente, inmutable, sin comienzo ni fin.

Algo como un principio supremo indescriptible que es imperecedero, nonato, inalterable, imperturbable, inmóvil, el uno sin segundo, prístino e infinito, ese algo sólo existe.

Que no es ni corto ni largo, ni tanto como esto ni tanto como eso, ni negro ni blanco, ni robusto ni delgado, ni bueno ni malo, eso debe ser comprendido como Brahman.

Que no es ni sutil ni denso, que no tiene ni casta ni nombre, que es Inmutable, Inmortal y no manifestado, que

está allende el alcance del entendimiento y la palabra, eso debe ser comprendido como Brahman»⁶⁴

«Él es el Señor de todo. Él es el Conocedor de todo. Él es el Controlador Interno. Él es la fuente de todo; a partir de Él se originan todos los seres y en Él finalmente desaparecen»⁶⁵

«Sólo el inmortal Brahman está delante, ese Brahman está detrás, ese Brahman está a la derecha y a la izquierda. Sólo Brahman impregna todo arriba y abajo; este universo es únicamente ese Supremo Brahman.

El que habita la tierra pero está dentro de ella, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, y quien controla la tierra desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que habita el cielo pero está dentro de él, a quien el cielo no conoce, cuyo cuerpo es el cielo, y quien controla el cielo desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que habita la oscuridad pero está dentro de ella, a quien la oscuridad no conoce, cuyo cuerpo es la oscuridad, y quien controla la oscuridad desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que habita la luz pero está dentro de ella, a quien la luz no conoce, cuyo cuerpo es la luz, y quien controla la luz desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que habita todos los seres pero está dentro de ellos, a quien ninguno de los seres conoce, cuyo cuerpo es todos los seres, y quien controla a todos los seres desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

64 Mokṣa-gītā-2, 5, 6 y 7.

65 Māṇḍūkya Upaniṣad VI.

El que habita el ojo pero está dentro de él, a quien el ojo no conoce, cuyo cuerpo es el ojo, y quien controla el ojo desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que habita la mente pero está dentro de ella, a quien la mente no conoce, cuyo cuerpo es la mente, y quien controla la mente desde adentro, es el Gobernador Interno. Él es tu inmortal Sí-Mismo.

El que nunca es visto pero es el Testigo; el que nunca es oído pero es el Oyente; el que nunca es pensado pero es el Pensador; el que nunca es conocido pero es el Conocedor No hay otro testigo sino Él, ni otro oyente sino Él, ni otro pensador sino Él, ni otro conocedor sino Él. Este Gobernador Interno es tu inmortal Sí-Mismo. Todo lo demás, salvo Él, es mortal»⁶⁶

El *Ātman* no es «algo en especial»; no es un contenido físico, una idea, un camino o una meta. Tampoco responde a un anhelo o a la formalización de un profundo deseo ni a la apreciación de un acto creador, mantenedor o destructor del mundo. El *Ātman* se asemeja al instante de *comprensión* que acontece en el mismo instante en que opera el saber, ya sea éste precedido de una actividad dialéctica o intuitiva.

Desafortunadamente, el acto mismo de la *comprensión* transcurre de forma fugaz. No nos referimos al proceso dialéctico o al entorno que precede al acto intuitivo, sino al mismo instante de saber que opera en el proceso del conocimiento. Si el ser humano pudiera prolongar el pequeño momento en el que la mente aquietta su alocada actividad para permitir la presencia de la *comprensión*, tendría una visión diferente de sí mismo y del mundo.

Es sumamente importante para el *Vedanta* el acto de *comprensión*, de saber, de conciencia que opera en el instante en que la mente realiza la síntesis de un juicio o en el que la mente discurre mientras presencia la intuición.

66 *Bṛhadāraṇyaka. Upaniṣad. III. 7. 3, 6, 13-15, 18, 20, 23.*

El instante de *comprensión* lleva encerrado el secreto fundamental respecto a la realidad de todas las cosas.

Lo único importante alrededor de todo pensamiento es el instante mismo en que el razonamiento se detiene, en el que la mente restringe la actividad comparativa del objeto conocido respecto a uno similar radicado en la memoria. Cuando el razonamiento cesa, la síntesis del juicio permite a la mente adoptar una momentánea quietud, suficiente como para «saborear» la *comprensión* de aquello que ya no se razona. Razonar no es Saber; razonar es una actividad de relación, de comparación entre un evento a conocer respecto a otros existentes. El instante mismo del Saber irrumpe como cognición, como conciencia, como conocimiento, como *comprensión*. Pero la volatilidad del instante del Saber, la momentaneidad en que transcurre el acto de la *comprensión*, impide vislumbrar con detenimiento el deleite del Presente. El Presente es un fluir de *comprensión*, un fluir de atención contemplativa respecto de «aquello que está aconteciendo».

Evidentemente, estar atento es una condición inherente al ser humano; sin embargo, la posibilidad de permanecer atentos sin inmiscuir la historia mientras fluye el deleite sobre el objeto radicado en el Presente, pasa a ser una posibilidad francamente imposible de experimentar para la gran mayoría de los seres humanos. Educarse en evitar perturbar el Presente con la representación histórica en forma de memoria implica evitar pensar en aquello que se conoce. Debe entenderse que no pensar implica tan sólo no reflexionar, y de ninguna manera busca plantear un estado de extravío mental. El acto racional está asociado al entorno previo al instante de la *comprensión*; pero la comparación que ocurre en el proceso mismo de pensar nunca es por sí misma saber, nunca es por sí misma *comprensión*. La intuición misma es un acto de saber donde se ha erradicado la condición dialéctica anterior al acto mismo de la *comprensión*.

Ātman es la realidad continua en forma de Conciencia que se revela cuando la atención se posa permanentemente en el Presente, generando un sesgo vivo e intenso de comprensión. Por ello *Ātman*, Conciencia, atención no asociada a la historia y *comprensión* son términos evidentemente sinónimos.

El *Ātman* resplandece con mayor intensidad en el acto mismo de la *comprensión* que cotidianamente experimenta el ser humano por el mero hecho, por ejemplo, de mirar al cielo.

EL PROCESO DIALÉCTICO

La dialéctica, es decir, la contraposición de ideas en forma de tesis y antítesis, es previa al juicio sintético o síntesis, pero no es su causa. El modo en que el *Vedanta* trata a la conciencia, y la concepción que tiene de su naturaleza, varía mucho respecto a cómo se la trata y concibe en Occidente. Occidente advierte la existencia de la conciencia individual, y todo el desarrollo de las diferentes artes y ciencias parte de la aceptación de la realidad de un universo en el que el ser humano participa como un ente independiente. Nunca Occidente estudia al ser humano bajo otro comportamiento excepto aquel en el que la conciencia actúa como una actividad diferenciadora. La mente, entonces, suele aparecer como poseedora de conciencia, es decir, como si ella fuera luminosa, activa o inteligente. Esta forma sesgada y limitada de ver al hombre impide el reconocimiento de otras formas de cognición.

Ciertos tipos de experiencias cognitivas no pueden ser explicados desde este rudimentario modelo epistemológico. Tanto los estados extáticos de los místicos como los estados de Concentración no-diferenciada que enseña el *Vedanta* están fuera del alcance de toda explicación desde el punto de vista occidental. Inclusive el simple acto de cognición que ocurre en el estado de Observación externa, donde el perceptor se disuelve momentáneamente —tal como acontece cuando se atiende absorto una película de cine o mientras se lee atentamente un libro—, tampoco pueden ser explicados mediante el modelo occidental.

Sin embargo, no es un agente independiente quien goza de esta excelsa posibilidad, sino la Conciencia misma cuando no existe una actividad limitativa mental que opere diferenciando a objeto de sujeto.

El proceso de diferenciación que opera en la mente requiere aceptar la existencia de una conciencia individual reconociéndose como sujeto y, a la vez, requiere la existencia de contenidos materiales

o ideales a los que tal conciencia separada reconoce como objetos de cognición. La interrelación de ambos, sujeto y objeto, impulsa una nueva modalidad de cognición, una nueva integración de información consciente a la cual se denomina síntesis. Este modelo, que es el dialéctico, otorga especial importancia a la experiencia, a su capacidad de ser almacenada en la memoria y a la fluidez y eficiencia de su manejo mediante la actividad denominada inteligencia.

La Conciencia, desde la perspectiva *Vedanta*, posee una insospechada actividad. Su naturaleza es esencialmente simultaneidad de cognición sujeto-objeto, razón por la cual el universo puede, desde esta perspectiva, ser conocido de forma inmediata en todas sus posibles presentaciones.

Desde la perspectiva *Vedanta*, esta forma de encarar el mundo produce diferenciación, cambio y, por ende, impermanencia entre conocedor y conocido. La dialéctica, el razonamiento, es sólo útil en un mundo que siempre se cae a pedazos y cuya estabilidad se sostiene en las experiencias retenidas en forma de memoria.

EL PROCESO INTUITIVO

La expectativa de un conocimiento que surge sin un previo razonamiento suele ser profundamente veraz, pero altamente incontrolable. El acto de conocer sin la presencia de un conocedor es poco frecuente. Saber sin tener que pensar es una opción interesante. La intuición marca una nueva manera de entender el mundo.

¿Quién conoce en el proceso intuitivo? La respuesta no es fácil. Evidentemente, existe un saber; pero mientras éste resplandece, no existe en ese preciso instante un conocedor. El conocedor surge posteriormente, cuando hay apropiación del conocimiento por parte de un «yo», es decir, cuando nuevamente surge el proceso dialéctico en la cognición.

En el proceso dialéctico siempre existen por lo menos un sujeto y un objeto; el conocimiento se sostiene en la interrelación de ambos. En el proceso intuitivo no cabe la condición de separación entre objeto y sujeto, entre conocedor y conocido. El saber intuitivo se expresa por la

propia autoluminosidad de la conciencia y gracias a la definición que de ella tenemos de ser simultáneamente el concededor y lo conocido.

La intuición es un acto de cognición inmediata en la que el sujeto no se advierte en ese preciso instante como agente activo de la cognición. La ausencia de «yo» imprime una nueva forma de saber del mundo. La intuición muere en el mismo instante en que el «yo» renace y nos recordamos conociendo y comparando mediante nuestra propia historia.

La intuición es un proceso certero, profundamente eficaz y eficiente. Sin embargo, suele confiarse poco en esta manera de percibir la realidad, pues la ausencia momentánea del «yo» en el proceso cognitivo suele ser comparado posteriormente con un estado de extravío, ensoñación o imaginación.

EL PROCESO DISCRIMINATIVO

El proceso Discriminativo requiere de una mente sosegada. Discriminar no es discernir sobre el color de un objeto, sobre la validez de una virtud o sobre la importancia de la vida. Discriminar es una facultad que pone al alcance un saber total y contundente respecto a la realidad de lo que las cosas son.

Desde la óptica discernitiva, el universo se conoce como un inmenso océano de realidad no-diferenciada. Discernir no es pensar en la no-diferenciación; tampoco es intuir la no-dualidad. Discernir es saber qué es lo real, es comprender plenamente que el universo es un inmenso océano de información no-diferenciada.

La plena convicción de que la realidad subyace de manera atemporal, infinita y sin distingos de «nombre» y «forma», permite a la mente impedir la segregación de pensamientos que justifiquen la momentaneidad de lo conocido. Así, más allá de la dialéctica o de la intuición hay un saber cuya condición consciente se sostiene en él mismo.

Al igual que toda ola muere finalmente en las playas, así todo proceso intelectual o intuitivo muere en el ámbito Discriminativo.

Discriminar procura de manera natural un saber metafísico. El más alto nivel Discernitivo es el acto de Discriminación denominado *viveka* en sánscrito. La cumbre de todo conocimiento es el saber metafísico, el diferenciar lo real de lo ilusorio.

Denominamos *jñāna yoga* a aquella forma de encarar el mundo en la que quien lo conoce asume la permanente convicción de su identidad no-diferenciada con lo conocido. El *jñāna Yoga* es el camino que se transita mediante la adecuación de un discernimiento similar al cortante filo de una navaja. El convencimiento de la realidad No-dual que procura el discernimiento no requiere de justificativos ni de intuiciones que valoren la realidad conocida. El universo se entiende bajo una nueva prerrogativa: el perceptor es no-diferente de lo percibido.

La educación que lleva a la obtención de semejante herramienta de cognición es muy simple: la constante y perseverante atención al Presente que está aconteciendo. Finalmente, la mejor manera de encarar el mundo es estar continuamente atento a él.

Ahora permítame el lector dar un nuevo testimonio, esta vez respecto a una experiencia meditativa asociada a los sentidos —es decir, externa—, que podemos situar en los terrenos que acontecen más allá del umbral del *savikalpa samādhi* y que hubiera podido llegar a desembocar en un profundo *nirvikalpa samādhi*. El bosquejo de la descripción tiende a mostrar pedagógicamente las diferencias que operan en la práctica de la obtención del *samādhi* cuando el origen de la información es externo (*bāhya*).

«Transcurría la primavera del año dos mil uno. Me encontraba con un grupo de estudiantes realizando un seminario de varios días en la bella región de Álava, España. Durante un par de días habíamos realizado diversas prácticas internas y externas que buscaban situar a los estudiantes en una modalidad de percepción correcta, con el fin de que la información adoptara una condición No-dual.

Una de las prácticas consistía en subir por un camino rural hacia la cima de una de las montañas que acompañan el

monasterio donde nos alojábamos. El tipo de práctica que los estudiantes realizaban y los pormenores del ejercicio no son importantes ahora. Sin embargo, mientras ellos lentamente subían con los ojos vendados, mi atención permanecía, al igual que la de ellos, en cada uno de los pasos que daba secuencialmente en la lenta ascensión a la cumbre. Aquella vez los primeros estudiantes en llegar emplearon unos cuarenta y cinco minutos. Subimos a un lugar al que jamás antes habíamos ido; era la primera vez que al final del camino transitábamos por un escarpado y pedregoso sendero. Sin perder ni un momento la atención del golpe de mis pies sobre el camino de tierra, finalmente llegué el primero al lugar deseado y permanecí contemplando el paisaje a la espera de los jóvenes estudiantes.

La fuerza de la primavera se hacía sentir por doquier. El verde de las precoces yemas de los árboles era muy claro. A la distancia se extendían algunas hectáreas de diversos sembrados, todos ellos rodeados por la exquisita sierra que se encontraba cerrando el firmamento. El cielo era azul, y por él surcaban algunas águilas juguetonas. El sonido de la brisa fresca meciendo los árboles y de los pequeños insectos sobrevolando el campo se entremezclaba en mi percepción. Sentado sobre una piedra podía notar la dureza de su superficie; el cuerpo jadeaba por el ejercicio realizado y el oxígeno llenaba afanosamente los pulmones, la sangre reclamaba la vida que en ellos se encerraba. Mil olores diversos —ruda, plantas aromáticas, pinos y muchos más— conformaban el espectáculo que frente a mí se realizaba.

Mientras todo ello acontecía, no preguntaba acerca de dónde me encontraba o quién era yo. La fuerza de la primavera había impregnado mis sentidos de gusto por ella. Estaba proyectado en cada evento externo; saboreaba cada percepción sin notar que lo hacía. Era consciente de cada detalle, pero no tenía interés alguno de reconocermelo como agente diferenciado del espectáculo sensorio. Estaba, no en los ojos, sino en lo que ellos ven; no en los oídos, sino en lo que ellos escuchan; no en

el tacto, sino en lo que la sensación detecta; no en la nariz, sino en los aromas que transporta el viento; no en el gusto, sino en el sabor de la saliva que espesamente pasaba por la garganta. Estaba completamente fuera; no había vestigio de sujeto; todo el universo de la percepción se resumía en ser objeto que los sentidos detectan.

Así debí permanecer tal vez unos minutos. Ningún pensamiento florecía mientras los sentidos exteriorizados acariciaban los objetos externos. De un momento a otro la percepción tomó un cariz diferente. Antes sólo había objetos visuales, olfativos, táctiles, etcétera; ahora el conglomerado de objetos asumía su propia condición de sujeto; sin embargo, ambos, sujeto y objeto, acontecían de manera simultánea. La Concentración exterior se aposentaba con los minutos. Aún no llegaban todos los alumnos. Pasados unos minutos, podía notar cómo algunos se acercaban jadeando del esfuerzo y se acostaban en el césped entregándose al descanso. Sin embargo, no lo veía desde ningún lugar en especial. Todo acontecía espontáneamente. El sujeto se distribuía uniformemente en el campo. La fracción denominada «yo» estaba en algún sitio del inmenso campo de percepción, pero no conformaba ningún sentido de identidad.

Pasados unos instantes, tal vez segundos, la cognición nuevamente dio un vuelco. La percepción sensoria se expandía con tal velocidad que era testigo de aquello que estaba más allá de las montañas mismas; escuchaba las pisadas de los insectos que acontecían a miles de metros. Un prodigioso universo de infinitas informaciones sensorias se acumulaba de manera simultánea. El perceptor de dicho estado no era diferente del estado mismo. Así, el savikalpa samādhi externo finalizaba e iniciaba el nirvikalpa samādhi con una potencial expansión hasta el infinito.

Sin embargo, pasados apenas unos segundos, y debido a la dificultad que en aquella época los sistemas corporales tenían para fluir sin límite a la integración del universo

entero, la expansión se limitó a algunos kilómetros. Durante aquellos gloriosos instantes era consciente de la humedad, del movimiento y la vida de cada una de las infinitas gotas de los pantanos localizados a kilómetros de distancia. La percepción se conjugaba de forma simultánea en los miles de árboles, personas y animales. El tiempo, desarticulado completamente como ente diferenciador, acompañaba la también mortecina sensación de diferenciación espacial. Todo era conocido, pero nadie era el conocedor particular de los eventos.

La danza de conciencia acompasada por una alegría infinita, resultado de la integración no-diferenciada de la información constitutiva del campo, era como una madre que recibe en su regazo al cansado hijo que por miles de vidas estuvo fuera de su terruño. ¿Cómo describir la inmensa inteligencia que subyace en la simpleza de los actos? Las acciones, miles y miles asociadas a los objetos, se acompasaban sin crear discordia alguna. Todo fluía ejecutándose por sí mismo; no existía sujeto, no existían objetos, solamente un continuo de información simultáneo y ubicuo de no-dualidad.

Mientras allí permanecía, «aquello observó» el panorama cercano de jóvenes que aún subían cansados. «Aquello dio instrucciones» para iniciar algunos ejercicios y, mientras los jóvenes los realizaban, «aquello» permanecía silenciosamente sumido, experimentando aquel maravilloso espectáculo de vida. Ninguno de los estudiantes se percató de lo acontecido; simplemente se prepararon para iniciar las indicaciones dadas y nuevamente se refugiaron en sus mentes llenas de preconceptos y pensamientos.»

Tanto en la práctica interior como en la exterior, cuando se traspasa la barrera del *savikalpa samādhi* asociado a *objeto* no es posible ejercer ningún control sobre la dirección o el camino que debe seguirse. La única opción es la entrega total, la carencia de esfuerzo cognitivo y la no intervención en el instante que acontece. Es cierto que existen innumerables modalidades de *samādhi*; pero finalmente, en el *nirvikalpa samādhi* el estado mismo contempla su propia

realidad, comprendiendo que una realidad más allá de este estado es tan sólo un concepto en el que ni siquiera es posible pensar. Allí, el *ātman*, observador de tan magna realidad, no se agita ni aún ante el nacimiento de un universo, y menos aún ante su disolución.

ŚLOKA 30

Con la desaparición del apego al cuerpo y con la realización del Supremo Sí Mismo, cualquiera sea el objeto al cual la mente se dirija, uno experimenta samādhi.

Con la desaparición de la identificación con el cuerpo y con la realización del ātman, y sin importar a qué objeto interno o externo se dirija la mente, la experiencia del samādhi permanece.

He aquí el culmen de todo estado cognitivo, el estado más estable que el ser humano puede obtener: la realización suprema. Ahora el universo, en sus diversas gradaciones de existencia, en todas las probables condiciones de ser pensadas, asume un rol cognitivo simultáneo. A dicha estabilidad se la denomina *samādhi*.

<p>La desaparición de la identificación con el cuerpo implica la no-localización de un agente que asuma al cuerpo como propio o que asuma una fracción de historia como propia.</p>

La ausencia de identificación se refiere a la ausencia de sentido de propiedad de «algo» por parte de «alguien». En verdad, mientras el estado de *samādhi* permanece, el cuerpo existe de manera similar a antes de que ocurriera; lo que cambia es la naturaleza del perceptor: mientras que en los estados asociados a la cognición dual el perceptor ocupa una región restringida, localizada y delimitada, a la cual se denomina «sujeto», en el *samādhi* el perceptor es la conciencia misma distribuida como sostén esencial del universo entero.

La no identificación con el cuerpo se reduce a algo así como ver una montaña y reconocer que ella no es el perceptor que la observa, o como mirar una piedra y notar que ella no es parte de mi cuerpo. Con esa misma seguridad con la que se atestigua que montaña y piedra no son «mi cuerpo», así, de esa manera, el *ātman* se atestigua como no

residente exclusivo del cuerpo, ni como suma de cuerpos, ni como si su cuerpo fuera el universo. Simplemente, el *ātman* no diferencia «algo» de «alguien», no importa el tamaño ni la condición del «algo» o del «alguien».

La Conciencia No-dual asume variadas condiciones dependiendo del limitante que aparentemente la contenga; sin embargo, la Conciencia No-dual es en sí misma también el limitante que puede contenerla o aparentemente delimitarla. Es como si se considerara que el espacio que contiene al océano estuviera aparentemente delimitado por el espacio que contiene a las playas; la realidad, sin embargo, es que aunque la playa delimita al océano y el océano a la playa, el espacio —que es sostén de ambos— no está delimitado, pues sigue siempre siendo lo que es: espacio no-delimitado, espacio sin diferencia, es decir, no-diferente, No-dual.

Tabla 29

El Conocedor y lo Conocido

Estado	Relación Conocedor-Conocido
<i>Meditación</i>	El Conocedor es todo lo potencialmente Conocido, y todo lo potencialmente Conocido es No-diferente del Conocedor. <i>Ātman</i> es el agente, <i>Ātman</i> es lo Conocido, el Conocedor es <i>Ātman</i>
<i>Concentración</i>	El Conocedor es todo lo potencialmente Conocido en un Campo Cerrado, y el campo cerrado es No-diferente del Conocedor. El <i>sākṣin</i> es el agente, el <i>sākṣin</i> es lo Conocido, lo Conocido es el <i>sākṣin</i>
<i>Observación</i>	En un campo cerrado, el Conocedor prima sobre lo Conocido hasta absorber lo Conocido, o lo Conocido prima sobre el Conocedor hasta absorber al Conocedor. El <i>exin</i> es el agente
<i>Pensamiento</i>	En un campo cerrado, el Conocedor se diferencia de lo Conocido; hay apreciación causal de la información. El <i>sujeeto</i> es el agente
<i>Sueño</i>	En un campo cerrado, el Conocedor se desdobra en el Conocedor y lo Conocido, y lo experimenta diferente de él mismo. La información adopta una condición no causal. El <i>sujeeto onírico</i> es el agente

Tabla 30

Los Estados de Conciencia, Tipo de Campo, Tipo de Información y Frontera Sensoria

		Dentro (con los cinco sentidos desconectados)	Fuera (con los cinco sentidos conectados)		
Tipo de Campo	Abierto	<p style="text-align: center;">Samadhi</p> <p>Conocedor y Conocido permanecen estables en todos los campos de cognición potencialmente existentes. <i>Ātman</i>, testigo del estado, es <i>Brahman</i>, es <i>Satchitananda</i>, ilimitado, absoluto, ubicuo, simultaneo e infinito.</p>			Tipo de Información No-dual
	Cerrado	<p style="text-align: center;">Meditación</p> <p>Conocedor y Conocido se integran en el mundo interno en un Campo Abierto constituido de información No-dual. El <i>Ātman</i>, testigo del estado, es simultáneamente y ubicuamente el conocedor y lo conocido.</p>	<p style="text-align: center;">Concentración</p> <p>Conocedor y Conocido se integran en el mundo exterior en un Campo Abierto constituido de información No-dual. El <i>Ātman</i>, testigo del estado, es simultáneamente y ubicuamente el conocedor y lo conocido.</p>		
Tipo de Campo	Cerrado	<p style="text-align: center;">Observación</p> <p>Conocedor y Conocido se integran en el mundo interior en un Campo Cerrado constituido de información diferenciada. El <i>exín</i> es testigo de su propia ausencia de historia</p>	<p style="text-align: center;">Pensamiento</p> <p>El Conocedor y lo Conocido se experimentan diferentes: uno es el pensamiento de ser agente del estado y otro es el pensamiento en forma de objeto interno conocido. Al testigo de este estado lo denominamos <i>sujeto</i>. Sujeto y objetos existen diferenciados solamente en forma de recuerdos en la memoria.</p>	<p style="text-align: center;">Sueño</p> <p>El Conocedor se desdobra en forma de lo Conocido, y ambos se experimentan diferentes. Al testigo de este estado lo denominamos <i>sujeto onírico</i>. El <i>sujeto onírico</i> y lo conocido, no son mas que pensamientos incapaces de generar sentido de causalidad.</p>	Tipo de Información Dual

La Conciencia No-dual —el *ātman*, que es *Brahman*— asume cinco formas de expresión mediante los cinco estados de conciencia, cada uno con características que determinan una manera de relación entre objeto y sujeto (véase la tabla 29). Lo único común entre todos ellos es que son aparentemente reales, es decir, que existe conciencia asociada a ellos. Cada agente asociado a cada estado asume que su realidad es la válida; sin embargo, cuando emerge el siguiente estado, el nuevo agente asume que el previo era ilusorio y que el de ahora es el real.

Los cinco estados pueden resumirse asociándolos a la experiencia que puede darse tanto «fuera» como «dentro» de la frontera sensoria (véase la tabla 30).

ŚLOKA 31

Por la contemplación de Aquel que es alto y bajo, las cadenas del corazón se rompen, todas las dudas se disuelven y todos sus karmas (las actividades y sus efectos) se agotan.

Por la permanente contemplación de aquel ātman que a la vez es alto y bajo, las cadenas del corazón se rompen, todas las dudas se disuelven y todos los karmas se agotan.

El agente de percepción, al identificarse como poseedor de una conciencia individual, afirma: «yo sé»; al identificarse con su mente, afirma: «yo pienso»; al identificarse con su *prāṇa*, afirma: «yo tengo vitalidad»; y, finalmente, al identificarse con su cuerpo físico, afirma: «yo tengo cuerpo». Es la constante identificación con cada uno de sus cinco constituyentes⁶⁷ lo que induce en el agente un sentido de diferenciación y el subsiguiente nexa kármico que se establece entre ellos.

Mientras la acción es realizada por un agente que asume disponer de conciencia individual, de mente, de *prāṇa* y de cuerpo físico, el agente convierte la acción en una representación de sus anhelos —apetencia de fruto— o se experimenta a sí mismo como ente activo

⁶⁷ Es decir, cuatro de los cinco *kośa* o envolturas que aparentemente limitan al *Ātman*. El quinto es el *ānandamaya-kośa* o cuerpo causal, donde no hay sentido de yoidad y, por tanto, no hay identificación posible.

y creador de la acción. De esta manera, el agente, cuando actúa, no realiza la acción por la acción, pues está centrado en un entorno temporal lejano al Presente y, además, cree ser agente ejecutor de los actos que realiza.

La apetencia al fruto de la acción encadena al agente de cognición con un futuro inexistente; la intencionalidad puesta en el resultado de la acción se convierte en sed de prevalencia en el tiempo. Así, los inacabados deseos por la obtención de innumerables frutos aún no conseguidos se convierten en el estandarte que lanza al agente a nacer y morir cíclicamente, mientras es presa de un grial que le es imposible conseguir. El perceptor se asemeja a los galgos que, mientras persiguen el señuelo en la pista de carreras, cada vez que creen tenerlo para sí nuevamente lo ven a la distancia. Así, corriendo y dando una y otra vuelta a la pista, convierten el anhelo de posesión del señuelo en objeto de actividad y cambio.

La apetencia del fruto de la acción encadena al agente con el inexistente futuro, induciendo sentido de perpetuidad al «yo».

A su vez, mientras el *sujeto* asume que es él quien realiza la acción, cree que tiene la posibilidad de decidir entre hacer o no hacer, o entre hacer esto o aquello. Esta condición de plantearse ser creador de la acción afianza su sentido egoico, encadenándolo a la prevaencia del sentido de yoidad.

El ser humano cree falsamente que es él quien realiza la acción; nada más falso. Sin embargo, tampoco es un juguete del destino, pues posee libertad. Pero su libertad no estriba en decidir qué tipo de acción realiza, no; su libertad consiste en que siempre ha sido, es y será libre, pues no importa qué acción ejecute, son las cualidades de la materia⁶⁸ quienes la realizan. El ser humano no es un generador de acciones, pues él en esencia es libre: nada le toca, nada le afecta. El error consiste, debido a la ignorancia de su propia naturaleza, en creer que él es el hacedor, que el mundo es diferente de él y que él posee la capacidad de decidir.

68 Los *guna*, es decir: *rajas*, actividad; *tamas*, inercia, y *sattva*, equilibrio.

El ser humano es parte del escenario del *prārabdha karma*. El clima, el ambiente social, las propias enfermedades y todo constituyente activo no es algo que pueda decidirse, pues es parte de la película que finalmente debe acontecer en aras al encadenamiento que previos actos en remotos tiempos generaron. La libertad no radica en alterar lo ya decidido sino que estriba en continuar con el proceso natural de encadenamiento sin inducir uno nuevo. Identificarse con la acción denota sentido de perpetuidad al agente yoico que actúa. La auténtica libertad es librarse del «yo», es ausencia continua de la experiencia dual en la cognición. Libertad es Ser sin la implicación de lo mío y lo no mío.

¿Quién actúa en un sueño? ¿Qué sentido tiene, mientras se duerme, realizar la acción por el resultado que de ella se pueda lograr? Finalmente, al despertar, tanto sujeto como objetos oníricos se resumen en la inexistencia, junto con el soñador que antes era consciente de ellos. El ser humano es sólo Conciencia No-dual que, debido a la ignorancia de su propia naturaleza mental, se encadena mediante la acción creando afianzamiento y perdurabilidad de yoidad.

Al sentido de prevaencia del sentido del «yo» en el tiempo lo denominamos *karma*.

Ahora nos trasladamos a un corto diálogo acontecido hace poco tiempo en uno de los seminarios.

Estudiante: No entiendo cómo puede afirmar usted que no existe hacedor de la acción, pues todos somos testigos de que la acción efectivamente se realiza.

Sesha: Se equivoca; usted nunca realiza ninguna acción. Lo más que logra es asumir que usted la hace, como al comprar un lote de tierra que, gracias a una escritura debidamente registrada y notariada, asume que legalmente es de su propiedad.

Esa tierra realmente no es de nadie; ella simplemente está allí, usted también. Se adueña de ella, pero no le pertenece.

E: ¡Pero la acción se realiza, es imposible negar esa condición!

S: *No se niega la acción, pero usted no realiza ninguna acción. La acción se realiza por sí misma.*

E: ¿Por sí misma?

S: *Sí, por sí misma. Al terminar la clase seguramente irá a su casa.*

E: Si; eso pienso hacer.

S: *La sala donde nos encontramos está situada en un lugar alejado de la ciudad, razón por la cual habrá venido en coche.*

E: Efectivamente.

S: *Muy bien. Note cómo la condición más inteligente al terminar la clase es tomar su coche e ir a casa. Es la opción natural, es aquella situación que surge de manera espontánea, como si el universo se construyera de tal forma que la actividad más coherente fuera esa: viajar de regreso a su casa en coche. Supongamos que ahora mismo ha terminado la clase; usted deberá salir a por su coche. Si el Presente que ahora acontece es viajar a casa, ¿acaso es usted quien decide ir a por su coche? ¿Cree que es usted quien toma la decisión de ir al coche cuando el coche ya está ahí? Ya sentado en su coche, la nueva situación que acontece está construida inteligentemente en el Presente de tal manera que usted debe dirigirse a casa. ¿Cree que usted decide ir a su casa? ¿Ya todo estaba en el Presente, listo para que tomara el coche y luego se dirigiera a casa!*

Usted no realiza la acción, la acción se realiza por sí misma. Sin embargo, usted cree que es quien decide. Jamás decide; tan sólo, por su afán protagonista, se asume decidiendo lo que hace, y simultáneamente se sitúa más allá del Presente proyectando que llega a casa y se sienta en un mullido sofá.

Si se precia de ser inteligente, entonces acepte que el acto más eficiente es perseguir la inteligencia que acontece en el

Presente y que ordena de manera natural cada situación que puede realizarse.

El sol no se oculta ni aparece por el hecho de que seamos testigos de su atardecer o amanecer. Él sale o se oculta sólo por el hecho de ser parte de lo que en ese momento acontece en forma de Presente. No se plantea amanecer más temprano o trasnochar en el verano. Tan sólo la inteligencia de la naturaleza misma impulsa a que cada cosa ocurra en el único Presente en donde ella puede suceder. Sin embargo, el ser humano proyecta su yoidad en el tiempo al desear el fruto de la acción, y se afianza a sí mismo reconociéndose como ejecutor de la acción. Ése es su error, ello es ignorancia, ello produce *karma*.

Debido a la ignorancia, el ser humano yerra en la forma de administrar la acción, convirtiéndola en una cárcel cuyos barrotes impiden la simple experimentación del Presente.

El *karma* se convierte en cadenas que atentan al hombre y le impiden discernir con claridad. Las innumerables experiencias llevan siempre a costas igual cantidad de deseos inconclusos, todos ellos asociados a un mismo protagonista: el «yo».

¿Cuál es la salida al encadenamiento kármico?

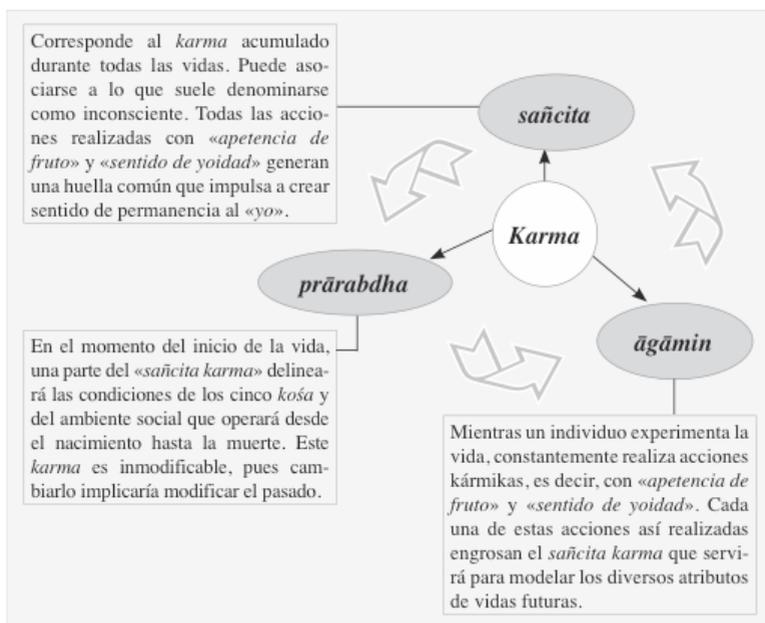
Puesto que la errónea identificación del individuo consigo mismo y el mundo se debe a la ignorancia, existen dos salidas: la Recta acción y el Recto conocimiento. La primera es la vía del *karma yoga*, la otra es la vía del *jñāna yoga*. Una evita actuar con sentido de «apetencia de fruto» y «sentido yoico»; a esta modalidad de acción se la denomina *dharmā*. La segunda busca desarrollar una condición de saber impulsada por el Discernimiento⁶⁹, evitando así caer en las redes del error.

Mientras el *sañcita karma* o *karma* acumulado sirve de receptáculo a todas las acciones realizadas con «apetencia de fruto» y «sentido de yoidad», el *prārabdha karma* es tan sólo una fracción del *sañcita* que servirá como hilo conductor al transcurrir del individuo entre su nacimiento y muerte. A su vez, el *āgāmin* es el nuevo *karma* que se

⁶⁹ En sánscrito *viveka*.

conforma cuando el individuo no realiza la acción de manera diestra y que irá a nutrir interminablemente al *sañcita* (figura 17).

Figura 17
Tipos de *Karma*



El *sañcita karma*, siendo en esencia ignorancia, es consumido por la fuerza del discernimiento y, específicamente, por la experiencia más carente de ilusoriedad: el *samādhi*. He aquí que la repetición constante de la práctica del *samādhi* lleva a consumir el conjunto de inacabados deseos construido a lo largo de años sin cuento. Tal dilución kármica se asemeja a milenarios y frondosos árboles que se consumen en horas o días ante el fuego que los cubre. De esa manera, el *samādhi* diluye la ignorancia que le impide a la mente reconocer la esencia No-dual de su real naturaleza.

El *prārabdha karma* nace con la fecundación del individuo y se consume finalmente con su muerte. El *prārabdha* constituye el *karma* «individual» y el «colectivo»; es decir, es la causa de toda acción que

se vive mientras se tiene un cuerpo físico. Por ser el *prārabdha* un mar de consecuencias, no puede ser transformado. Todo suceso personal o colectivo es parte del *prārabdha* y es necesario experimentarlo; por ello, nunca pasará nada excepto aquello que deba ocurrir. El *prārabdha* se asemeja a un partido de fútbol que se observa en diferido; allí, mientras que el agente no conozca el resultado, creará y hará fuerza por el equipo de su gusto; sin embargo, ya las cartas han sido echadas. En realidad, la única verdadera libertad del agente estriba en no identificarse con el dolor que produce perder el encuentro o con el gusto que implica sentirse ganador.

El āgāmin karma se convierte en el receptáculo de todas las acciones realizadas mientras el agente experimenta el *prārabdha* y cree que él decide y que él siente intencionalidad. No se crea āgāmin karma en la medida en que la acción se realice diestramente, es decir, cuando el agente realice la acción de manera dhármica. La recta acción, el *dharma* o también el llamado *karma yoga* cumplen con la condición de permitir ejecutar la acción sin crear un eslabonamiento al futuro. De otro modo, el āgāmin karma generado se convertirá en parte del *sañcita*; y así, la interminable rueda del *samsāra* seguirá su interminable movimiento.

Quienes logran la liberación total de la ignorancia, aquellos *jīvanmukta* cuya mente está libre de toda duda y cuyo corazón es tan inmenso como el universo mismo, libres ya de *karma*, sin identificación alguna con lo que sucede, viven aquello que su *prārabdha* depara. Con un cuerpo aparente, pero llenos de Ser en sí mismos, realizan toda acción aunque nada hagan, y haciendo nada todo lo hacen.

ŚLOKA 32

Hay tres maneras de concebir al jīva, a saber: como aquel limitado (por) el prāṇa, etcétera; como aquel representado (cidābhāsa) (en la mente); y la tercera, la misma Conciencia como imaginada en sueños (asumiendo las formas de hombre, etcétera.)

*Hay tres maneras de concebir la aparición del jīva (individuo): Como aquel limitado por el **prāṇa**, etcétera⁷⁰; como **cidābhāsa** (conciencia individual) reflejada por la actividad mental, y la tercera, como proyección en sueños de la conciencia individual.*

El *Vedanta* esgrime tres teorías que pueden explicar convenientemente la aparición del individuo (*jīva*) en el espectro de la creación misma. Es debido a que apropiamos experiencia de nuestra propia realidad individual que intentamos reconocer nuestra propia raíz, nuestra causa inicial como individuos. Recordemos que jamás se pone en entredicho la existencia del individuo (*jīva*), pues ésta es innegable; sin embargo, afirmamos que el individuo (*jīva*) no es algo sustancial que posea por sí mismo la virtud de la existencia. El individuo (*jīva*) es una condición de cognición que no se puede definir a sí misma, pues carece del atributo de la estabilidad; en cambio, expresa una continua condición de impermanencia.

Intentar encontrar la causa de lo momentáneamente existente lleva a que surja un modelo de realidad en el cual el individuo (*jīva*) existe solamente mientras él se piensa a sí mismo. La realidad del *jīva* se sostiene en el hecho de recordarse y proyectarse en el tiempo mediante la actividad continua del pensamiento. El universo se experimenta diferenciado del perceptor cuando éste agrega a lo conocido los atributos de su propia y personal historia. El universo realmente no existe diferenciado, sino tal cual se percibe en el instante previo a definirlo mentalmente con los atributos de «nombre» o «forma».

Intentar justificar la existencia del individuo (*jīva*) nos lleva a esgrimir tres teorías que igualmente avalan el modelo meditativo y que pretenden, metafóricamente hablando, explicar cuál es la causa del nacimiento del hijo de una mujer estéril, o qué fue primero: el huevo o la gallina. Cualquiera de los tres enfoques que a continuación se comentan no tiene otro fin que dar a la mente herramientas para justificar que el individuo (*jīva*) existe sólo gracias al hecho de que pensamos que existe.

⁷⁰ Lo que aparentemente limita (*upādhi*) son los cinco *kośa*, con la salvedad de que el *Ānandamaya-kośa* no genera una limitación de tipo individual o egoica Ver tablas 14 y 30.

Tabla 31
Los cinco *kośa*

Envoltura o cuerpo	<i>Kośa</i>	<i>Śarīra</i> *	Sentido de límite
Cuerpo físico	<i>Anna-mayakośa</i>	<i>Sthūla</i>	Se experimenta que un cuerpo material difiere de otro
Cuerpo pránico, etérico o vital	<i>Prāṇa-mayakośa</i>	<i>Līṅga</i>	Se experimenta la diferencia de vitalidad entre los diferentes cuerpos o mentes
Cuerpo mental o astral	<i>Mano-mayakośa</i>		Se experimenta sentido de diferencia a causa del raciocinio
Cuerpo de conocimiento	<i>Vijñāna-mayakośa</i>		Se experimenta sentido de conciencia individual respecto a los restantes individuos
Cuerpo causal	<i>Ānanda-mayakośa</i>	<i>Karāṇa</i>	Estado potencial cósmico previo a la existencia del <i>jīva</i> , antes de que surja y después de que surja

** *Śarīra*⁷¹

EL INDIVIDUO (*JĪVA*) COMO LIMITANTE

Así como las paredes de un jarrón delimitan el espacio interno del externo, de igual manera el individuo (*jīva*) se presenta existiendo de manera individual gracias a la interpretación mental de las impresiones sensorias que devienen a través de los sentidos y a la vitalidad propia del sistema físico que se traduce en acción.

El ser humano se identifica con sus cinco *kośa* (*upādhi*, o lo que aparentemente limita), los cuales imprimen a la cognición una frontera específica, de modo análogo a como se establece en el sentido del gusto un límite entre el sabor dulce y el salado. Estos cinco *kośa*, o envolturas que aparentemente delimitan al *ātman*, son causa del registro del sentido de diferencia en la percepción (tabla 31).

Los factores que imprimen sentido de diferenciación a la cognición y, por lo tanto, producen sentido de multiplicidad, sentido de parte y, por ende, sentido de individualidad, son:

⁷¹ *Śarīra* o cuerpo, según la definición de *Gauḍapāda*. Es un concepto similar a *kośa* o envoltura que aparentemente limita al *Ātman*

Actividad Sensoria: Ser testigos de la diferenciación de colores, olores, sonidos y cuantas variantes de información puedan ser experimentadas por los sentidos.

Reconocer la fuerza de la vitalidad que despierta la vida respecto a su ausencia, es decir, notar el sentido de vida que opera en la naturaleza respecto a aquello en que la vida huye a causa de la muerte.

Ser testigos del raciocinio y de las diferencias que esta actividad promueve sobre el ser humano, es decir, atestiguar la diferencia de ideas, emociones sentimientos y pasiones. Asumir que cada individuo posee un sesgo de conciencia por el hecho de reconocer la propia.

Reconocer que el universo físico ha nacido (aunque no se sepa cómo) y que finalizará (aunque tampoco se sepa cómo), al igual que el universo desaparece en quien se desmaya y vuelve a emerger en quien despierta del desmayo.

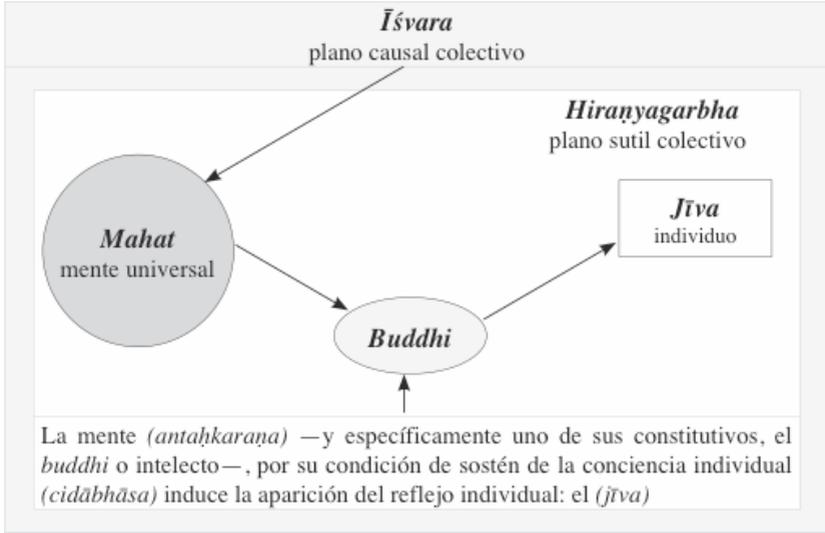
EL INDIVIDUO (*JĪVA*) COMO REFLEJO

De igual manera que la superficie laminar de un lago ofrece un único reflejo del sol gracias a la quietud del agua, de igual manera el individuo (*jīva*) nace como reflejo de la mente universal (*mahat*). La aparente realidad del sol reflejado sólo existe gracias a las consideraciones que ofrece la superficie esmaltada del agua que permanece inmóvil.

Así como el agua de un estanque cuya superficie está agitada es capaz de reflejar inúmeros soles, de igual forma el *antaḥkaraṇa* (la mente) surge como uno de los incontables reflejos que acontecen en la agitación de la mente universal.

Cuando el agua del océano se mueve, forma «corrientes marinas»; mientras se eleva de su propio horizonte, genera «olas»; cuando es calentada por el sol, se «evapora»; al existir fuerte viento, su superficie salpica en pequeñas gotas. Así, de esta manera, la conciencia causal o mente cósmica —la mente de *Īśvara*, el señor de la creación—, por su propio poder aparece como múltiple, reflejando su propia naturaleza en otras variadas naturalezas. De esta manera, el individuo (*jīva*) aparece como el desencadenante de una actividad inteligente que, en realidad, es previa a él (figura 18).

Figura 18
El *jīva* como reflejo



De la misma manera en que un espejo refleja la figura de quien está frente a él gracias a la naturaleza transparente del vidrio y a la solución de plata adherida en una de sus caras, de idéntica manera, y gracias a la naturaleza esencialmente sátvica del *antaḥkaraṇa* (la mente), la conciencia causal o cósmica (*Īśvara*) aparece como reflejada en la *buddhi*, dando asiento al individuo (*jīva*).

EL *JĪVA* COMO ILUSIÓN

Así como todos los individuos presentes en un sueño son tan sólo la representación de una proyección ilusoria del soñante, así mismo el individuo (*jīva*) y los restantes entes diferenciados no son más que la conformación del sueño de *Īśvara*, el Señor creador, la inteligencia que rige ordenadamente en el universo entero.

Así, entonces, el individuo no es más que una proyección mental imaginativa cuyo poder se sostiene en que su creador es consciente, de igual manera que todos los eventos del sueño parecen reales debido a que el soñador los aviva con el propio fuego que su realidad consciente sostiene.

Desde esta perspectiva, el individuo y todo el universo son fragmentos que van y vienen por la senda de la existencia consciente o inconsciente, de acuerdo con las condiciones que el creador del sueño imponga. Sin embargo, y debido al sentido de identificación con su propia realidad ilusoria y también a la actividad dialéctica mental, cada individuo asume el rol de experimentarse a sí mismo como real e independiente, mientras que experimenta a los restantes individuos como ajenos a su peculiar naturaleza.

Según esta extraña forma de representar la existencia del *jīva*, el individuo no es más que parte de un sueño de quien lo crea, y su única solución para descubrir su propia verdad es despertar reconociendo que su naturaleza ya es, en sí misma, idéntica a quien lo crea.

ŚLOKA 33

La limitación es ilusoria, pero Lo que aparece como siendo limitado es real. La «jīvaidad» (del Sí-Mismo) se debe a la superposición de los atributos ilusorios; pero, realmente, tiene la naturaleza de Brahman.

*La limitación que conforma al individuo (jīva) es ilusoria, pero lo que aparece siendo limitado como un individuo (jīva) es Real. El individuo (jīva) existe debido a la superposición de atributos ilusorios; sin embargo, el individuo (jīva) posee la naturaleza de **Brahman**, el Absoluto No-dual.*

El individuo (*jīva*) se asemeja a la fantasía que un sediento viajero observa cuando en medio del desierto percibe un espejismo en forma de oasis. Para el viajero dicho oasis es real mientras existe la superposición de estados —sed, cansancio, desesperación, insolación, etcétera—, que sumados crean dicha fantasía. Mientras dicha fantasía dura, la realidad de lo conocido es innegable para el sorprendido viajero que jura estar observando una realidad incuestionable. Es fácil entender que el inexistente oasis es real mientras la superposición de estados crea y alimenta la fantasía; y también que finalmente, al intentar beber el agua que su mente fabrica, notará que en sus manos sólo hay arena. He aquí el duro despertar a una nueva realidad también incuestionable mientras se la experimenta.

Es decir, el individuo (*jīva*) simultáneamente existe y no existe. Existe mientras la superposición de estados —pensamiento, memoria, sentimientos, proyección al futuro, deseos, etcétera— está presente, y no existe cuando el agente se reconoce en el Presente mismo donde realiza la acción que «está sucediendo». Sin embargo, ambos estados son reales, tanto la existencia del individuo (*jīva*) como su inexistencia. La solución al dilema de algo simultáneamente existente e inexistente es asumir que no son diferentes ambas condiciones. La Conciencia sostiene y vincula todo estado de realidad, de igual manera que las cuentas de un collar están sostenidas por un mismo hilo.

La Conciencia nunca ha variado su condición de ser Conciencia No-dual, aunque el individuo (*jīva*) se experimente a sí mismo diferenciado y asumiendo una conciencia personal e individual. Dicha conciencia individual (*cidābhāsa*) impregna de realidad la cognición, pero dicha cognición que emerge se advierte diferenciada debido a que el conocedor de dicha información la interpreta valorándola desde su peculiar experiencia; es decir, caminamos de noche por el bosque y producimos ruido al pisar las hojas secas caídas, pero el ruido de las hojas secas nos recuerda constantemente que estamos caminando. Es un círculo vicioso del cual no hay salida mientras estamos en él: a través del pensar nos reconocemos como individuos (*jīva*), pero para conocernos como individuos, a su vez es necesario pensar. Nos definimos mediante nuestra memoria, pero nuestra memoria está siempre generándose, razón por la cual el individuo (*jīva*) se experimenta activo y «evolucionando». En verdad, nadie está activo ni evoluciona; ello sólo lo cree quien alimenta su existencia desde su propia experiencia, tal como en un sueño los diversos personajes se alimentan de su propia experiencia para soportar la momentaneidad del estado.

He aquí el gran misterio: el individuo (<i>jīva</i>) es y no es; sin embargo, nunca ha dejado de ser lo que realmente ha sido, es y será.

En el sueño todos los personajes tienen en común que son la conformación de un único soñador, razón por la cual entre ellos se entretajan condiciones que para todos son similares: Gravedad, hambre, cansancio, sentimientos, etcétera. De igual manera, todos los

individuos (*jīva*), no importa lo que conozcan, advierten la realidad a su acomodo, pero entre ellos tienen en común las condiciones kármicas colectivas que operan para todo el género humano y que, a la vez, se entretajan con las demás entidades existentes del universo. Por esa razón, mientras un «nivel crítico» de humanos crean que la verdad de su individualidad es incuestionable, la interpretación del universo seguirá un derrotero en dirección a la suma del colectivo que así piensa. ¿Cómo sería tratado alguien que en un sueño se atreviera a afirmar que la experiencia del universo que se está experimentando es falsa y que todos aquellos que creen que existen por sí mismos son tan sólo como un espejismo en el desierto?

ŚLOKA 34

Las sentencias védicas como «Aquello tú eres», etcétera, declaran la identidad del sin-partes Brahman con el jīva, el que aparece como tal desde el punto de vista de la «teoría de la limitación» (avaccheda vāda). Pero esto no concuerda con los otros dos puntos de vista (acerca del jīva).

*Las sentencias védicas como «Tú eres Aquello», etcétera⁷², declaran la identidad de **Brahman** (el Absoluto No-dual) con el individuo (*jīva*) tal como ha sido definida por la «teoría de la limitación». Pero las sentencias védicas no se aplican a la naturaleza del individuo (*jīva*) que expresan las dos teorías restantes: la del «reflejo» y la del «sueño».*

La base esencial de todo el *Vedanta* es la identidad entre *jīva* y *Brahman*, expresada mediante la sentencia védica *Jīva Brahma Aikya*⁷³. A su vez, se afirma que *Brahman* es Conciencia No-dual, es decir, *Brahman* es la condición consciente gracias a la cual el universo y todos sus contenidos se conocen existiendo.

72 Las cuatro grandes sentencias védicas o *mahāvākya* resumen toda la enseñanza de los cuatro veda. Éstas son: *Tat Tvam asi* (Tú eres Aquello), *Aham brahmāsmi* (Yo soy *Brahman*), *Ayam ātmā brahma* (Este *Ātman* es *Brahman*) y *Prajñānam Brahma* (*Brahman* es Conciencia).

73 El individuo (*jīva*) es idéntico al Absoluto No-dual (*Brahman*).

En resumen, asumimos que el individuo (*jīva*) posee una naturaleza idéntica a *Brahman* (el Absoluto No-dual). La esencia primordial de dicha identidad es la condición consciente que anida en el universo y que permite, en cualquier estado de conciencia, comprender que, mientras la cognición opere, lo percibido es real y el perceptor es real.

Para Occidente el concepto «conciencia» no pasa de ser una idealización que sustenta la cognición. Ya sea la «conciencia» un acto integrador de la información que opera en el cerebro o bien el brillo de la mente que permite conocer, la «conciencia» no pasa de ser una condición impalpable, un recurso teórico que sirve de apoyo a la imposibilidad de entender cómo opera el proceso de la cognición y, finalmente, el juicio sintético que de ella se extrae. Sin embargo, la «conciencia» no es eso, no es sólo una abstracción teórica; es una condición formal cuyo fuego enardece de vida todo lo existente.

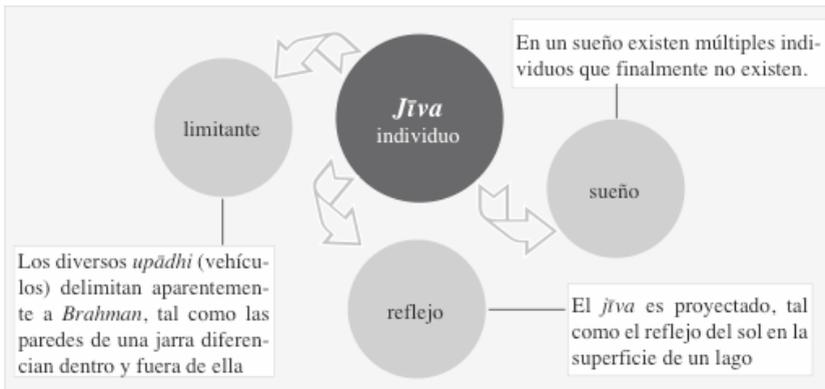
Intente recordar algún suceso extraordinario en el cual se haya producido una «tensa atención», como por ejemplo la intensidad que ocurre en los instantes en que alguien va a lanzarle con fuerza un objeto y, pasados unos segundos, aún no se decide a hacerlo. En la «tensa atención» del compás de espera suele decirse que el ambiente está tan denso que «puede cortarse con una cuchilla». En esos instantes la atención permanece firme en la expectante presencia del objeto que viene y, pasados unos segundos, pareciera que el espacio que rodea el momento gana una densidad inusual; es como si el ambiente se masificara adoptando una condición casi palpable. Pues bien, de igual manera, mientras la atención se posa continuamente sobre los contenidos que son parte del Presente sin advertir la fastidiosa condición de definirlos, la cognición de dichos objetos asume una intensidad inusual. De permanecer en dicha actitud atenta, la Conciencia, como acto que promueve el saber, adopta una nueva condición que sobresale sobre cualquier «nombre» o «forma» que pueda aparecer en la mente. Si se logra afianzar esta nueva presencia consciente durante unos segundos o minutos, la información conocida revelará la mágica condición de no pertenecer a un género, clase o condición especial con la que pueda ser definida, sino que emerge de ella lo común a todos los eventos potencialmente existentes en el universo, gracias al hecho de que existen y se conocen en virtud de

la condición activa e iluminadora de la «Conciencia». De tal manera, la «Conciencia» se convierte en aquello común a todo lo existente, en la fuerza que sostiene toda información. En ella nace y muere el tiempo; en ella se resume lo minúsculo y lo infinito. La «Conciencia» se convierte en lo único a ser conocido, a la vez que se convierte en el agente que conoce todo lo conocido.

Evidentemente, la afirmación de la identidad entre *jīva* y *Brahman* no debe tomarse como si dos entes diferentes pudieran llegar a ser iguales alguna vez, o como que uno se convierte en otro para impedir la diferenciación. Debe entenderse por identidad el hecho de que *jīva* es esencialmente *Brahman*, y que *Brahman* es esencialmente *jīva*. Es decir: Sin importar qué condición de información pueda estar siendo conocida, la información tiene como sustento a la «Conciencia»; cuando el individuo (*jīva*) finalmente aquieta la actividad dialéctica, la conciencia individual se resume en la Conciencia No-dual, así como una gota que, llevada por el viento, juguetonamente salpica sobre la superficie para nuevamente posarse sobre el lecho del océano.

Figura 19

Las Tres Teorías sobre la Existencia del *Jīva*



Śaṅkara, autor de los aforismos, asume que, de las tres teorías descritas en el aforismo anterior, la «teoría de la limitación» acusa mayor claridad sobre el hecho de la identidad entre *jīva* y *Brahman* gracias a que las dos teorías restantes, la del «reflejo» y la del «sueño»,

inducen a que el individuo (*jīva*) resultante no tenga una existencia real. Sin embargo, desde la perspectiva del análisis que estamos realizando, la naturaleza de la Conciencia perdura sobre cualquier evento existente, razón por la cual las tres teorías otorgan un nivel de validez en el que se complementan las unas a las otras (figura 19).

ŚLOKA 35

Māyā, que tiene la doble naturaleza de proyección y ocultamiento, está en Brahman. Ella limita la naturaleza indivisa de Brahman y Lo hace aparecer como el mundo y el ser encarnado (jīva).

Māyā, que tiene el doble aspecto de proyección y ocultación, está en Brahman. Ella limita la naturaleza indivisa de Brahman y Lo proyecta como el mundo y el ser individual (jīva).

Ahora Śāṅkara intenta explicar la segunda teoría sobre el nacimiento de la individualidad (*jīva*). *Māyā* (la ilusión) es la causa del mundo y del individuo; en general, es la causa del sentido de diferenciación existente en la cognición.

Māyā puede definirse como «ilusión», pero el resultado de su actividad puede describirse también como «ignorancia».

MĀYĀ COMO «ILUSIÓN»

El efecto de *māyā* como «ilusión» implica la existencia de una realidad diferenciada que se asume como real. *Māyā* permite que cualquier condición diferenciada de información pueda adoptar una condición aparentemente real, sin importar en qué estado de conciencia se realice la percepción.

Mientras, por ejemplo, se duerme y las imágenes oníricas desfilan a la luz de la conciencia del estado onírico, todo lo experimentado asume la condición de conocerse como real, es decir, existe y sabemos que existe. Mientras el caudal de información que conforma el estado onírico siga siendo reconocido por la función mental que allí aparece, permitirá que la historia se descubra paso a paso induciendo un mundo de innumerables e infinitas condiciones. Con los demás estados de

conciencia pasa igual: en todos ellos la realidad ampara la cognición y diferenciación entre perceptor y percibido que en ellos opera. La condición de diferenciación de la información, que reconocemos gracias a que existe una función consciente, es obra de *māyā*. El asomo de realidad que experimentamos del mundo, sea cual sea la condición de percepción que experimentamos, es obra de *māyā*.

Debido a la «ilusión» que su naturaleza provoca, *māyā* nos induce a aceptar la realidad de nuestra propia individualidad y a sustentarnos en ella como un náufrago lo hace en una tabla que flota en la tormenta. Por ello, es imposible negar nuestra propia existencia y la de los demás. Simplemente, advertimos que cualquier definición que planteamos respecto a la «realidad» es momentánea y fugaz. Debido a ello, no es posible negar la existencia del mundo, y sólo advertimos que la fugaz presencia de su realidad en nuestra conciencia diferenciada no tiene que ver con la siguiente percepción de él en el instante siguiente. Esa falta de estabilidad en la continuidad de la percepción es señal de que existe un elemento incierto en la cognición, cuya naturaleza muestra como real algo que evidentemente no lo es.

Si no fuese por la transitoriedad e impermanencia de lo conocido, sería imposible que el ser humano notara que está sumergido en un juego donde las cosas aparentan ser algo, mas no son realmente tal como las conocemos.

La perspectiva de lo conocido se asemeja a la momentánea pero real proyección de una serpiente sobre una soga. De igual manera, el individuo (*jīva*) existe gracias a la aparente estabilidad que ofrece *māyā* al sumergirlo en un mundo igualmente cambiante y con el cual tiene que luchar a toda costa en búsqueda de la estabilidad y permanencia de su propia naturaleza «yoica», situación que le lleva a tener que recordarse o, en su defecto, a proyectarse en el futuro. La estabilidad y seguridad del «yo» estriba, entonces, en tener que recordarse o proyectarse, es decir, en jugar a vislumbrar el pasado o anhelar el futuro. Sólo así puede el individuo creer que él es alguien, que es real, gracias a que cubre todo el espectro del tiempo: pasado, Presente y futuro.

MĀYĀ COMO «IGNORANCIA»

El efecto de *māyā* como «ignorancia» implica la falta de discriminación que el individuo tiene para reconocer su naturaleza No-dual. *Māyā* provoca imposibilidad de autoconocimiento, de igual manera que al revolver el agua de un estanque todas las partículas en suspensión impiden ver el fondo. La turbulencia de la mente es *māyā*. La vorágine de ideas que despliega el hecho de pensar constantemente impide una representación correcta del mundo.

Tabla 32
Cualidades de un Discípulo

<i>Viveka</i>	Discernimiento o discriminación metafísica
<i>Vairāgya</i>	Desapego mental de los objetos
<i>Satsaṅgattī</i> (seis tesoros)	<i>Śama</i> : control de la mente <i>Dama</i> : control de los sentidos <i>Uparatī</i> : habitualidad del control de la mente y los sentidos <i>Titikṣā</i> : fortalecimiento ante los pares de opuestos <i>Samādhāna</i> : constante pensamiento en Dios <i>Śraddhā</i> : fe en el maestro y en la enseñanza que él imparte
<i>Mumukṣutva</i>	Ardiente deseo de liberación

Por ello, el *Vedanta* asume que la forma más eficiente de restringir la proyección de *māyā* y cesar de convertir la cognición en una representación diferenciada es ver el mundo con ojos llenos de discernimiento, es decir, con la facultad de reconocer qué es verdaderamente lo real y qué lo ilusorio. Para ello se requiere que en el proceso de la cognición exista educación y ejercitamiento en el acto de estar Presente. La atención constantemente dispuesta al contacto de las realidades que acontecen en forma de Presente, es decir, en forma de «aquí y ahora» permite, a través de muchos años de práctica, separar

el velo que induce ignorancia y que impide discriminar correctamente la esencia inmortal y No-dual del ser humano.

Sin embargo, la constante atención sobre las realidades que «se están sucediendo» en forma de Presente requiere de la disciplina que induce un trabajo interior. Por ello, desde siempre hemos planteado que internarse en el desarrollo de la explicación de la No-dualidad requiere del estudiante una serie de cualidades, sin las cuales es difícil lograr la reflexión y el ejercitamiento en un razonamiento coherente (tabla 32).

Viveka

Finalmente implica discriminación metafísica, es decir, discriminar que *Brahman* es real y que *māyā* es ilusoria. La discriminación que advierte con claridad que un árbol es tal o que el nombre con el que señalamos a una persona coincide con su verdadero nombre se denomina *buddhi* o intelecto, y no es el tipo de certeza que planteamos. La discriminación a la que hacemos referencia es aquella que aflora de la profunda comprensión interior y que no requiere de convencimiento adicional, como lo es, por ejemplo, el hecho de saber que existimos. De igual manera, *Viveka* induce una espontánea forma de representar la realidad mediante la cual el universo se desdobra sin que exista la más mínima sospecha en aceptar que el universo es No-dual.

Cuando el universo se percibe desde él mismo, es decir, cuando el agente de cognición es no-diferente de lo conocido, la fuerza de la comprensión que surge de esta forma de ver el mundo impide cualquier duda, de igual manera que quien está profundamente enamorado no puede negar que sus sentimientos existen y se dirigen hacia alguien en especial.

Vairāgya

La renuncia mental a los objetos de sensación es *vairāgya*. Es imposible renunciar a lo que no se conoce. La renuncia no lleva al conocimiento; es el conocimiento el que lleva a la renuncia. La obtención de *viveka* (discernimiento) induce, de manera espontánea, una forma de ver el mundo sin apego. Imagine que mientras sueña

logra ser consciente del estado, sin que ello implique necesariamente despertar. Podrá gustar de lo que experimenta; pero bien sabe, con claridad, que toda la inmensa gama de situaciones que allí acontecen son inexistentes. El sentimiento de sufrimiento, de gozo o de placer de quien sabe que sueña se atempera ante la comprensión de reconocer que dicho mundo es una proyección ilusoria que en cualquier momento puede desaparecer. Dicha comprensión no es resultado del convencimiento respecto a una idea preconcebida en el mismo estado de sueño, no; el desapego que emerge ante la experiencia que se sucede en el sueño deviene de la comprensión clara y tácita que genera el saber de la vigilia.

El desapego mental a los objetos de sensación (*vairāgya*) es la consecuencia natural del discernimiento (*viveka*). Sin embargo, la renuncia no implica la obligatoria austeridad ni, más lejano aún, la pobreza. Ser pobre no implica tener desapego ni discernimiento, pues si así fuera los países tercermundistas estarían llenos de sabios trascendidos. La opulencia, así como la pobreza, son factores que por sí mismos no implican una condición discernitiva. El desapego es válido si, y sólo si, existe claridad mental respecto a él. Renunciar al goce que la vida ofrece, sin tener claridad mental de lo que se hace, convierte al individuo en un ser humano más egoísta y ruin.

Satsampatti

Conjunto de seis virtudes o seis tesoros. El florecimiento de estas seis cualidades sólo acontece cuando la mente está calma, gracias a que los objetos de los sentidos cobran una dimensión diferente al existir de por medio desapego ante ellos. Estas seis virtudes se describen a continuación:

Śama

Control de la mente. Cuando la mente ha logrado la tranquilidad que el discernimiento y el desapego produce, entonces no se agita en las escabrosas elucubraciones que los pensamientos procuran; en cambio, logra permanecer atenta y completamente viva al instante que florece en forma de Presente.

Dama

Control de los sentidos. Una mente equilibrada puede a voluntad retirar los órganos de los sentidos de los objetos de sensación, al igual que una tortuga esconde los miembros dentro de su caparazón. Un individuo forjado en esta noble virtud puede a voluntad desconectar la vista, el oído o cualquier otro órgano de conocimiento. De esta manera, la práctica meditativa logra una fluidez inusual, pues los impactos que los sentidos provocan en alguien sin disciplina interior impiden una neutra presencia en el mundo interior.

Uparati

Hábito de control. El afianzamiento en las dos virtudes previas promueve el hábito de su sostenimiento. Cuando esta virtud enaltece al estudiante, gran parte de su práctica interior (*sādhana*) está concluida, pues la mente ha adquirido una disciplina inusual que le otorga un control carente de esfuerzo. Una mente así se asemeja a un manso animal que siempre obedece con cariño a las exigencias de su amo. La mente ahora es un foco en donde confluyen la fuerza y el conocimiento, la simpleza y la bondad.

Titikṣā

Indiferencia ante los pares de opuestos. Una mente habitualmente controlada no cede ante los abates físicos y psicológicos. Permanece incólume ante el placer y el dolor. Llega inclusive a controlar el sistema neurovegetativo, permitiendo a voluntad funciones que otrora era imposible manejar. La pereza y el decaimiento huyen como el humo del fuego. La cordial viveza inunda todo el panorama de su realidad, dando como resultado un individuo insensible ante los excesos mentales.

Samādhāna

Constante pensamiento en Dios. ¿Dónde se deposita la mente cuando advirtiendo la realidad del Presente no busca objeto alguno en el cual esconderse? Evidentemente, el flujo de comprensión

que opera en todo instante se deposita en una realidad carente de atributos diferenciadores. La mente se resume en aquello que a través de ella se conoce. La condición diferenciadora que produce la existencia de un perceptor diferenciado de lo que conoce se disuelve, y el universo asume una nueva y maravillosa condición de ser conocido: la No-dual. Allí, toda la información del universo danza sin que exista diferencia entre el sonido de la música y el movimiento de quien danza.

Śraddhā

Fe. Implica la aceptación de la enseñanza del maestro, gracias a que la propia vivencia del discípulo intuye el saber que aquél es capaz de transmitir. Es fe con certeza, y no aceptación ciega de un conocimiento que lo supera. El discípulo no requiere de entregar su alma a un ideal que no entiende; más bien, gracias a la certeza de su propia experiencia, acepta con contentamiento aquellas instrucciones que su mente apenas vislumbra pero que en su corazón ya resuenan.

Mumukṣutva

Ardiente deseo de liberación. ¡Cuán lejos se encuentra Occidente de entender el trasfondo de esta virtud! Occidente negocia con la devoción. La condición de entrega siempre se advierte en pos de una contraprestación. El fiel, al dialogar en el rezo con Dios, negocia sus necesidades, trueca sus penas por futuras penitencias. Con tanta insistencia se le ha enseñado al ser humano a reconocerse pecador que finalmente se lo ha creído. El ser humano no sabe enamorarse de lo divino porque él no se siente a sí mismo en la justa talla para merecer semejante condición.

Acaso, en el santo silencio que la madurez interior provoca, ¿quién no ha vertido dulces lágrimas que estremecen los mismos cimientos de la realidad? El quemante anhelo de la liberación de *māyā* se convierte, finalmente, en el único fuego que la extingue.

ŚLOKA 36

Esto ocurre porque la falsa representación de la Conciencia (cidābhāsa: el reflejo de la Conciencia), ubicada en la buddhi, realiza varias acciones y goza sus resultados, por lo tanto, es llamado jīva. Y todo esto, que consiste de los elementos y sus productos que son de la naturaleza de los objetos de goce, es llamado jāgrat (universo).

La falsa proyección de la Conciencia No-dual sobre la buddhi, denominada individuo (jīva), ejecuta variadas acciones y se identifica gozando de sus resultados. Los objetos de goce con los que se identifica el individuo (jīva) están conformados por los cinco elementos que conforman el universo material (jāgrat).

Uno de los grandes obstáculos con los que nos enfrentamos para entender en profundidad la filosofía *Vedanta* consiste en la dificultad de aceptar el hecho de que el individuo (*jīva*) no es realmente un agente que ejecute acciones por voluntad propia. El guión de la vida ya está escrito desde el mismo momento en que la vida se insinúa en el vientre materno. Las tendencias se modelan en función de acciones previas acontecidas en épocas sin cuento; sin embargo, todas las acciones previas son generadas a su vez por otras más antiguas, y estas más antiguas por otras más ancestrales aún. Nunca es factible conocer el origen de las tendencias genéricas que llevan a la existencia a desarrollarse en una u otra dirección. Todo se asimila a lo ocurrido en los sueños, donde el agente busca su propia causa en la historia. Cada vez que el agente onírico desempolva los arcaicos recuerdos que guardan las generaciones pasadas, siempre encuentra una causa previa a las restantes.

Este universo físico que detectamos a través de los sentidos e interpretamos mediante la mente tiene en común el hecho de que su información es causal. Gracias a ello asumimos que todo evoluciona. Gracias a ello asumimos que el «yo» viaja perfeccionándose mediante las experiencias ya sucedidas, las que acontecen y las que vendrán. En los sueños, por el contrario, el universo que se detecta no posee la condición común de ser causal; por ello, es viable mientras se duerme nacer ancianos y morir jóvenes; es posible desafiar las leyes de la

naturaleza, como la gravedad o el electromagnetismo, sin que ello disminuya la realidad de lo conocido.

A la representación de la continuidad causal, en la que un «yo» se siente sumergido mientras ejecuta las acciones, la denominamos *karma*. El *karma* es la razón de la perdurabilidad del «yo». Identificarse constantemente con el hecho de representar la cognición mediante el proceso dialéctico lleva a relacionar lo que es con lo que fue y lo que será. Sin embargo, la comprensión de dicho evento ocurre exclusivamente en el Presente. Por ello, la solución al problema de la diferenciación entre las informaciones causales no consiste en encontrar su génesis sino en permanecer en el Presente mientras se conoce el mundo que acontece «aquí y ahora». Dicha forma de establecer esta nueva relación con el universo conocido induce un reordenamiento de la información del conocedor y de lo conocido, de tal manera que la frontera entre ambas vertientes de la cognición — el perceptor y lo percibido — desaparece, y el acto de comprensión permanece de forma no-diferenciada como Conciencia.

¿Acaso un testigo cualquiera que es parte del sueño puede afirmar que es él quien realiza las acciones? ¿Acaso el soñador que permanece dormido puede afirmar que es él quien ejecuta las acciones? Mientras el sueño acontece, ambas preguntas se resuelven positivamente; sin embargo, al despertar, es claro notar que las preguntas carecen de toda validez: mientras se duerme no existen testigos separados; todos ellos, e incluso el universo mismo, son representaciones de la mente de un soñador que ha experimentado las acciones en vigilia, las ha convertido en memoria y las vuelca al estado onírico.

<p>No existe verdaderamente un agente que ejecute por sí mismo las acciones; lo más que hay es un agente que se recuerda hacedor o un agente que se proyecta con anhelo de hacer.</p>

El ser humano se encadena al mundo a causa de experimentarlo mediante un «yo», al que considera como parte integrante e individual de sí mismo. Pero ello no es así. No existen partes; sólo existen recuerdos con «nombres» o recuerdos con «formas». Jamás el Presente asume, si se lo experimenta continuamente, una condición

dual. Para comprobarlo, basta testificar el universo sin representarlo comparativamente con información del pasado o del futuro. Cada vez que el «yo» esté sumergido en el universo causal e intente actuar fundamentado en el gozo del fruto o busque actuar asumiendo credibilidad a su propio sentido individualista, entonces el *karma* se convierte en el pegamento que encadena cada una de las acciones y que da sentido al acto evolutivo.

El ser humano pareciera que actuara, sin embargo no es así; actúa el impulso mismo que la naturaleza provee y en el que todas las cosas se agrupan. Creemos que el universo se mueve, sin embargo él siempre está incólume. El universo no cambia; es el perceptor quien lo recuerda constantemente diferente. Son las cualidades mismas que conforman las cosas quienes ejecutan toda acción. Toda actividad ocurre en el inteligente movimiento que acontece en la quietud. No existe un agente al que denominemos «yo» que realice la acción.

Realmente, no existe ni agente ni acción. Sin embargo, si alguien es testigo del movimiento de algo, sepa que dicha actividad ocurre en su mente en el mismo instante en que conscientemente la valida como diferente de él mismo, en el mismo momento en que se recuerda con la posibilidad de recordar.

ŚLOKA 37

Estos dos, que datan de tiempo sin comienzo, tienen (solamente) existencia empírica y existen hasta que uno logra la liberación. Por lo tanto, ambos son llamados empíricos.

Estos dos —el individuo (jīva) y el universo fenoménico (jāgrat)— datan de tiempo sin comienzo y se experimentan de forma diferenciada hasta que se logra la liberación. Por eso ambos, el individuo y el universo fenoménico (jīva y jāgrat), se denominan realidades empíricas.

Tanto el individuo (*jīva*) como el universo fenoménico (*jāgrat*) parecen reales a causa de *māyā*. La aparente realidad del individuo y del universo nace de la errónea representación mental que opera en la mente humana. La aparente realidad del individuo y del mundo nace

de la inestabilidad cognitiva que produce su experiencia, esto es, de la falsa creencia de que lo observado existe por sí mismo. Los diversos constitutivos del mundo parecen reales porque se experimentan reales e independientes unos de otros por la conciencia individual; sin embargo, son irreales a causa de que varían percepción tras percepción consciente. Afirmamos que el sesgo de variabilidad del mundo, el cambio que se establece en lo conocido y la impermanencia del observador son producto de una errónea cognición; por ello, el mismo conocedor de la errónea cognición ha de ser también inválido, momentáneo e igual de inestable que aquello que conoce.

En cualquier tipo de cognición diferenciada, es decir, en la que exista sujeto conocedor diferenciado del objeto conocido, es imposible advertir claramente su causa primera. Si algún día, por ejemplo, llega a ser posible por la astrofísica encontrar las ecuaciones que sostienen el origen del *Big Bang*, entonces de inmediato surgirá la inquietud de plantearse qué hay previo a éste. Para ejemplificar dicha situación intentemos por un momento analizar la realidad onírica: Intentar detectar el origen de la vida misma en un sueño tropieza con la falta de recursos de quien piensa en ello. Sin embargo, al despertar, es posible ser consciente de que el montaje ilimitado del universo que previamente era representado conscientemente, simplemente nunca existió; el infinito de objetos y sujetos experimentales en el sueño era tan sólo una momentánea ilusión.

Usamos a *māyā* para explicar la razón de la momentánea existencia y de su momentánea realidad. Es *māyā* lo que produce la aparición del tiempo, el espacio y la causalidad; por ello, es imposible hallar el origen y la causa de las cosas desde el producto mismo de *māyā*. En este sentido, individuo y universo (*jīva* y *jāgrat*) no tienen comienzo; no son ni reales ni ilusorios, sino empíricos o fenoménicos. Sin embargo, sí tienen un final. Su final tiene lugar cuando se logra la liberación, al igual que el final de un sueño tiene lugar cuando se despierta, esto es, cuando la correcta percepción que deviene de un discernimiento metafísico (*Viveka*) es capaz de distinguir con claridad entre lo No-dual y lo dual, es decir, entre lo Real y lo ilusorio.

En un universo causal es imposible encontrar una condición primera, cuna de las restantes formas de expresión de la información

** Universo causal⁷⁴

La coherencia de un mundo causal se edifica exclusivamente desde el agrupamiento e interrelación de la información. Para ejemplificar este hecho, tomemos un concepto cualquiera, por ejemplo «mesa». Para definir el concepto «mesa» hemos de recurrir a otros conceptos, tales como «mueble», «tabla», «pies o patas», etc. A su vez, para definir cada una de estas ideas es preciso acudir a otros nuevos conceptos, y así sucesivamente. Encontramos finalmente que todo concepto se define siempre a partir de otros, sin que sea posible hallar algún concepto inicial que sea definición de sí mismo y, por tanto, que sea la fuente de toda definición posterior.

En consecuencia, todo concepto asume sentido solamente cuando está agrupado o relacionado con otros conceptos. Si en lugar del término «concepto» se emplea el término más general de «información», podemos entonces afirmar de igual manera que la información —que en sí misma es adimensional, es decir, insignificante— sólo cobra sentido de significancia cuando se agrupa. Mientras la información sirva para definir algún contenido, el contenido es suma de condiciones de información.

Hemos visto que el universo es sin principio. Sin embargo, cuando se lo indaga con la mente parece que hubiera un desarrollo o evolución en el tiempo y que todo estuviera causado por algo previo. No obstante, resulta imposible hallar mentalmente una causa original, fuente de todo lo demás. Siempre, tras un evento, es posible hallar alguno previo, y todavía otro previo a aquel, y así ilimitadamente. El hecho de que el universo aparezca ilimitadamente encadenado causalmente ante el individuo vigílico se debe a que la información del estado vigílico está dotada de sentido de causalidad, siendo esa, precisamente, la única diferencia fundamental entre el estado onírico y el vigílico.

⁷⁴ La explicación del limitante Causal y la representación que tiene en la cognición han sido estudiadas profundamente en el libro *La Paradoja Divina, Seshu*.

Los diversos constituyentes del universo tienen significancia solamente por ser agrupación de información

Es por ello que el sentido de tiempo cobra validez exclusivamente en el estado vigílico. En el estado de sueño no tiene sentido encontrar una representación estable temporal para todos sus habitantes, ni leyes que omniabarquen la suma de condiciones experimentables en las que el tiempo se introduce. Sin embargo, definir el universo experimentable o empírico como causal implica la impotencia de encontrar su génesis, pues finalmente todo evento no es más que el resultado de alguno previo. Por lo tanto, la definición causal lleva a una contradicción insuperable: en caso de existir una génesis causal, ella también habría de ser causada, pues el efecto no puede ser diferente a la causa que lo alienta ni la causa diferente del efecto que genera.

El universo es sin principio cuando se lo indaga con la mente. Sólo la apreciación de causalidad ofrece sentido a la condición temporal, pues el tiempo tiene sentido sólo si existe sentido de causalidad en la información. De otro modo, mirar atrás en el tiempo podría implicar ver el futuro, o proyectarse adelante en el tiempo podría ubicar sin restricciones una situación del pasado.

En consecuencia, el individuo y el universo fenoménico (*jīva* y *jāgrat*, respectivamente) no tienen comienzo pero sí final. Cuando la Conciencia No-dual asume el rol de ser fuente de su propia cognición, reconoce que su naturaleza es siempre existente y que la diferenciación es un tópico potencial que acontece exclusivamente en la mente potencial de un individuo potencial. Sin embargo, tanto la potencialidad como la mente o el individuo mismo son no-diferentes a la indagación que la Conciencia No-dual realiza de sí misma. La Conciencia No-dual es, así, causa y origen de individuo y universo (*jīva* y *jāgrat*); a su vez, tanto *jīva* como *jāgrat* desaparecen como entes diferenciados en la liberación o *jñāna*, es decir, en la Realización o despertar a la Conciencia No-dual.

Así como la información posee una representación causal, de igual manera es posible estudiarla desde una perspectiva espacial, es decir, como siendo a la vez «parte» y «todo». La información tiene la

extraordinaria propiedad de ser «parte» y, a la vez, «todo»; y ello de modo ilimitado. Véase, por ejemplo, el caso de este libro. Cada página es a la vez «parte» y «todo»; es una «parte» de ese «todo» mayor que es el libro, pero también es en sí misma un «todo» compuesto de párrafos («partes»). A su vez, cada párrafo es una «parte» de la página, pero también es un «todo» compuesto de líneas, frases o palabras. De este modo, cada página está compuesta de párrafos, a su vez compuestos de líneas, a su vez compuestas de palabras, a su vez compuestas de letras, a su vez compuestas de moléculas de tinta, y así sucesiva e ilimitadamente. Pero también cada página es un todo que es parte de este libro, que es parte de todos los libros, que es parte de la cultura, que es parte del conocimiento, y así ilimitadamente.

La información, gracias a esta cualidad de ser a la vez parte y todo, puede agruparse de infinitas maneras; por tanto, la información asume siempre una condición ilimitada.

El espacio que contiene al individuo (*jīva*) y al universo fenoménico (*jāgrat*) es sin límites. Su realidad cobra sentido por el hecho de que la información tiene la maravillosa propiedad de ser, a la vez, «todo» y «parte».

Cuando la mente interviene de manera dialéctica en el proceso de la cognición, la información adopta tantas partes como pensamientos asociados a «nombre» y «forma» fluyan en la memoria. Es decir, cada «todo» puede ser dividido en tantas «partes» como ideas existan en la mente; y simétricamente, también cada «parte» puede serlo de tantos «todos» como ideas haya en la mente. El intervalo que diferencia dos informaciones cualesquiera, es decir, dos «partes» de un mismo todo, se denomina espacio. Cuando la mente idealiza el tamaño de las cosas, asocia dicha distancia espacial a las fronteras que interpone como límites. Debido a que la mente procesa exclusivamente información previamente conocida, es decir, información con fronteras o límites asociados a «nombre» y «forma», todo contenido pensado puede ser contenido en un entorno espacial.

Por ejemplo, si dirigimos la mirada a la estancia en la que nos hallamos, observaremos que la estancia, que es un «todo» en sí

misma, se encuentra compuesta de «partes» tales como mesa, silla, suelo, techo, paredes, y así sucesivamente, hasta agotar tantas partes como ideas existan en nuestra mente. El hecho de diferenciar la mesa del suelo o de las paredes se debe a que trazamos mentalmente una frontera conceptual entre tales objetos y, en consecuencia, emerge una distancia espacial entre tales fronteras.

Como observación final, cabe añadir que una representación de un espacio absoluto del universo es impensable por la mente, al igual que una condición de tiempo infinita. Sin embargo, el hecho de no poder pensar en información infinita o absoluta no implica la inexistencia del contenido de esa condición; simplemente indica que la alegoría de tiempo y espacio no puede ser traducida a un lenguaje que está exclusivamente diseñado para definir «partes» o «suma de partes». Este lenguaje es, precisamente, el lenguaje en el que la mente interviene y procesa la información.

En conclusión: Individuo y universo (*jīva* y *jāgrat*) son ambos sin tiempo, pues en realidad nunca han tenido un comienzo; y sólo pueden reconocerse como lo que realmente son, es decir, como no-diferenciados y como sólo aparentemente reales cuando el perceptor alcanza la liberación, es decir, cuando se trasciende el plano mental que les da visos de realidad diferenciada.

ŚLOKA 38

El estado de sueño profundo, que está asociado con la Conciencia reflejada erróneamente (en la mente), y que es de la naturaleza de ocultamiento y proyección, primeramente cubre el Sí Mismo individual (empírico) y el universo conocido, pero luego los imagina (en sueños) nuevamente.

La Conciencia No-dual, asociada al poder de «velar» de māyā genera el estado de sueño profundo o sueño sin imágenes; asociada al poder de «velar» y «proyectar» de māyā, que aparentemente se produce en la mente del creador (Īśvara), genera al individuo y al universo experimentable (jīva y jāgrat). Simultáneamente, el creador (Īśvara), a través del individuo, imagina el mundo experimentable y genera el estado de sueño.

El individuo (*jīva*) y el mundo fenoménico (*jāgrat*), al experimentarse diferenciados, se consideran erróneamente como reales —*pāramārthika*—, es decir, manteniéndose permanentes en tiempo y espacio. Sin embargo, esto no es así. La experiencia que el individuo posee de sí mismo y del mundo, así como la interpretación mental que de todo ello tiene, varía dependiendo del ambiente en donde fluya la información que experimenta.

Tabla 33

Los diferentes *jīva* (individuo)

Estado	Tipo de individuo y universo según <i>Śaṅkara</i> (<i>jīva</i> y <i>jāgrat</i>)	Clasificación usual del perceptor según <i>Sesha</i>	
Causal, o similar al sueño profundo	No hay individuo ni universo experimentable por un <i>jīva</i>	Al igual que para <i>Patañjali</i> , y por no ser experimentable conscientemente no se le estudia con detenimiento en la práctica mediativa	
Vigílico o fenoménico	<i>Jīva</i> y <i>jāgrat</i> son empíricos o fenoménicos (<i>vyāvahārika</i>)	Dual	No-dual
		--	<i>Ātman</i>
		--	<i>Sakṣin</i>
		Exín	--
Onírico o ilusorio	<i>Jīva</i> y <i>jāgrat</i> son ilusorios (<i>prātibhāṣika</i>)	Sujeto	--
		Sujeto onírico	

Así como en sueños la ausencia de causalidad imprime un sesgo característico al mundo y a quien lo conoce, de igual forma en el estado vigílico la causalidad induce una representación específica acorde con la modalidad de información que compone al individuo y al mundo que allí se experimenta. De igual manera, la representación de la existencia del individuo es otra cuando el agente se absorbe momentáneamente en la ignorancia o estado causal —aquel en el que el individuo y el universo no se reconocen existiendo, y que es fuente u origen de la manifestación—, situación similar a la que acontece cuando la mente se detiene momentáneamente en sueños, estado al que suele denominarse sueño profundo o sueño sin imágenes (ver tabla 33).

El «yo» vigílico no es verdaderamente muy estable. Fluctúa según emerjan experiencias y se desvanece mientras ocurre el sueño. No puede ser el mismo “yo” el experimentador del sueño y el de la vigilia, pues en cada mundo se interpreta la realidad de una forma específica. Las condiciones morales, físicas, geográficas, etcétera cambian en el mismo sueño o entre sueños respecto a las que imperan en vigilia. De igual manera, en vigilia el perceptor del universo puede representarse y representar lo conocido de variadas formas según se experimente como *sujeto, exín, sākṣin o ātman*.

Cualquier modalidad de perceptor, excepto el *ātman*, sólo existe en el instante en que se advierte la información que detecta. Todos los perceptores son momentáneos y relativos, excepto el *ātman*.

Todo individuo (*jīva*) existe en la momentánea fracción en que asume como propia la cognición. Dicha cognición es válida o real tan sólo en ese instante. El individuo (*jīva*) sólo dura la momentaneidad del instante en que su mente fluctúa intentando conocer. Sólo el *ātman* es testigo de sí mismo y de todo el universo existente; sólo él es el conocedor y lo conocido, el campo y el conocedor del campo en todos los campos.

ŚLOKA 39

Estos dos objetos (a saber, el sí mismo que percibe [*jīva*] y el mundo percibido [*jāgrat*]) son ilusorios a causa de haber existido solamente durante el periodo de experiencia (onírica). Por esto nadie, después de despertarse del sueño, vuelve a ver estos objetos cuando sueña otra vez.

*Tanto el individuo como el mundo fenoménico (*jīva* y *jāgrat*) del estado onírico son ilusorios porque existen solamente mientras la experiencia onírica acontece. Es decir, al despertar del sueño nadie atestigua de similar forma la naturaleza de los objetos oníricos, igual que al dormir tampoco se experimentan los objetos vigílicos.*

De igual forma a como el individuo de vigilia (*vyāvahārika jīva*) aparece existiendo por cualquiera de las tres teorías mencionadas en

los comentarios previos —es decir, como «limitante», «reflejo» y «sueño»—, así mismo el individuo de sueños (*prātibhāṣika jīva*) es una representación imaginada del individuo de vigilia.

No obstante, la situación no termina aquí. El texto no profundiza sobre los diferentes individuos de vigilia (*vyāvaharika jīva*) que pueden ser experimentados mediante las diferentes modalidades de percepción vigílica, sin embargo el «yo» vigílico tampoco es uno sólo. Existen cuatro modalidades de perceptores y de universos percibidos en el estado de conciencia vigílico, tal como ha sido resumido en la tabla 32. La cognición es un carrusel de percepciones momentáneas. Estas percepciones momentáneas están interrelacionadas en el ámbito consciente mediante el acto de comprensión que advierte constantemente el individuo (*jīva*) mientras está asociado al instante experimentado en cada estado de conciencia. Así como un llavero sostiene todas las llaves, o como el espacio contiene todos los volúmenes, de igual manera la conciencia sostiene todos los *jīva* y todos los universos que aquéllos conocen. Tal como al agua sólida se le denomina hielo y a la gaseosa vapor, de esa misma manera la Conciencia No-dual adopta todas las infinitas probabilidades en que la información puede ser pensada. Sin embargo, aunque la información permanece siendo no-diferente, la mente, en el instante de la cognición, asume como válida una de las infinitas probabilidades que en sí son parte del objeto conocido. De esta manera, y durante el escrutinio momentáneo de la cognición, el objeto conocido asume unas características similares a aquellas con las cuales se definió y que ahora forman parte de la memoria.

La cognición se asimila a los diferentes canales de televisión que pueden ser sintonizados por un televidente cualquiera. Mientras un canal ocupa la pantalla, los restantes permanecen en potencia. Cuando se cambia el canal, se actualiza cualquiera de los probables en espera, mientras que el canal que estaba activo pasa a ser parte de aquellos que ahora están en potencia. El individuo (*jīva*) y el mundo conocido (*jāgrat*) parecen reales a causa de que el *jīva* asume un rol de cognición que avala la misma memoria que lo conforma. Al cambiar el campo de informaciones que la memoria establece a causa

del cambio de la condición de los cuatro limitantes⁷⁵, la relación entre conocedor y conocido varía, cambiándose matices o agrupaciones en la información y, por lo tanto, estableciendo con la misma información un nuevo individuo y un nuevo universo.

Ni el individuo ni el universo han variado nunca; el individuo (*jīva*) ve florecer en su particular percepción la actualización secuencial y sistemática de las infinitas probabilidades que la información posee por el hecho de ser no-diferente. El individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*) parece diferente porque se piensa diferente; es decir, recuerda su historia y asume que ella es la que ahora está conociendo. Si el individuo asumiera el reto de conocer sin la intervención de la historia (es decir, sin intervención de la memoria), entonces perdería la capacidad de experimentarse diferente de lo conocido. A esta excepcional forma de cognición la denominamos No-dualidad.

ŚLOKA 40

El jīva ilusorio piensa el mundo ilusorio como real, pero el jīva empírico piensa (ese mundo) como irreal.

El individuo onírico (prātibhāṣika jīva) cree que el mundo onírico es real, pero el individuo vigílico (vyāvahārika jīva) lo cree irreal.

El texto define claramente tres tipos de individuos (*jīva*) cuya naturaleza se asocia excluyentemente a cada uno de los estados de conciencia existentes. Son los siguientes: El *jivātman* o *pāramārthika jīva*, cuya esencia inmortal y permanente se asimila al *ātman*; el individuo fenoménico *vyāvahārika jīva*, que es aquel que discurre en el estado vigílico, y el sujeto onírico o *prātibhāṣika jīva*, que es aquel que discurre en el estado de la experiencia que acontece en el sueño (véase la tabla 34).

Śaṅkara analiza en este śloka y los dos siguientes la distinción entre los tres *jīva* señalados. En cada ocasión evidencia que lo que aparece real para un *jīva* no lo es para el siguiente, ya que ninguno de estos *jīva* es real excepto el *pāramārthika jīva* o *jivātman* única entidad que, por tanto, sí atestigua la Realidad.

75 Causal, Espacial, Interpretativo y de Frontera. Véase *La Paradoja Divina, Seshā*.

Tabla 34
Tipos de *jīva*

Individuo	<i>Jīva</i>	Estado de Conciencia asociado
<i>Ātman</i>	<i>Pāramārthika jīva</i> o <i>Jivātman</i>	<i>Samādhi</i>
Sujeto	<i>Vyāvahārika jīva</i>	Estado vigílico
Sujeto onírico	<i>Prātibhāṣika jīva</i>	Estado de sueño

Para mayor precisión, cabe aclarar que no existe una realidad denominada individuo, «yo» o ego. El «yo» o egoencia no es más que un sentido de propiedad; o expresado más precisamente: es una información que dota de sentido de propiedad a la información. Así, pues, lo que existe es un fluir de momentáneas superposiciones de informaciones que son experimentadas por el sentido de propiedad de esa misma superposición de informaciones. Lo que existe es un sueño que «sueña» ser real, y lo que existe es un ente vigílico que «recuerda» que es real.

La única diferencia entre el estado onírico y el vigílico estriba en que la información que constituye la vigilia es causal, mientras que la que constituye el estado onírico es acausal. Es la única diferencia entre ambos estados, si bien es una diferencia inmensa. Es por ello que el individuo onírico no puede reconocerse como sumatoria de las innumerables noches en donde el sueño hace acopio de experiencias. Así, el individuo vigílico se reconoce como suma de su experiencia, mientras que el onírico se reconoce tan sólo en su experiencia del momento.

Por otra parte, no existe la posibilidad de que los dos estados — vigilia y sueño— coexistan simultáneamente ya que la mente, debido a que su proceso cognitivo es secuencial, excluye el sueño mientras se halla en vigilia o bien excluye la vigilia mientras se halla soñando. Además, los estados de sueño y vigilia no existen uno independiente

del otro, es decir, no hay un estado que exista por sí mismo. De ser independientes habría la posibilidad de encontrar las fronteras que los delimitan y, por lo tanto, sería posible encontrar una nueva forma de cognición referida a este segmento intermedio.

La condición de realidad o irrealidad que acota la información no es aplicable al modelo que el *Vedanta* emplea para explicar el mundo. En verdad, para el *Vedanta* la información es, a la vez, real e irreal, tal como se expuso en el śloka 37; por ello, negar una porción de información implica crear otra que rellene el agujero que impone la ausencia de la anterior. En consecuencia, no existe una información que sí sea real y que contrarreste una que sí es ilusoria. El *Vedanta* sostiene que la Conciencia, en Sí-Misma, es la única actividad que es estable y continua. La Conciencia, en Sí-Misma, adopta la exquisita condición de ser simultáneamente sujeto y objeto de cognición de ella misma, razón por la cual cualquier movimiento no es más que un movimiento de Ella-Misma en Sí-Misma. Es decir, la Conciencia, en Sí-Misma, es completamente ajena a todo potencial cambio, razón por la cual se convierte en el objetivo predilecto de la realización interior.

ŚLOKA 41

El jīva empírico ve el mundo empírico como real. Pero el jīva real lo conoce como irreal.

El individuo víglico (vyāvahārika jīva) ve el mundo empírico como real, pero el perceptor final (jīvātman) lo reconoce como irreal.

El gozador de cada estado de conciencia interpreta su universo de manera apropiada a su condición. Mientras el *ātman* se reconoce simultáneamente como gozador de todos los potenciales campos de información existentes, el individuo o «yo» víglico (*vyāvahārika jīva*) es una representación consciente que asume la condición de ser conocedor del universo que puede ser representado mediante la información que reposa en la memoria.

La representación cognitiva del universo sigue exclusivamente los cánones del estado de conciencia que florece en el momento de la percepción. Basta que el perceptor cambie la relación con lo percibido

e inmediatamente la información se aglomera en función de un nuevo canon. El nuevo estado de conciencia impondrá un perceptor y un campo percibido acorde con las representaciones históricas que el nuevo campo delimita.

No existe una única condición individual, es decir, un único «yo» que transite a través de los diversos estados de conciencia en los que puede ser conocida la información.

Desde esta perspectiva, cada «gozador» de la experiencia, asociado a cada estado de conciencia, induce la manifestación de un individuo (*jīva*) que reconoce a los restantes como ilusorios y que solamente avala la existencia de sí mismo y del universo que experimenta, acorde con las condiciones que presenta dicho estado de conciencia.

Excepto el *jīvātman*, *pāramārthika jīva* o *ātman*, ningún otro agente experimentador posee la condición de ser testigo inalterable del universo mismo. El *jīvātman* o *pāramārthika jīva* conoce de manera simultánea y ubicua todas las potenciales condiciones en que se presenta la información, de la cual Sí Mismo es agente no-diferenciado.

De tal forma, mientras existe un individuo en cualquiera de los estados de conciencia permitidos, los restantes quedan en potencia. La relación entre perceptor y percibido cambia de forma incierta, tal como lo hacen las olas en su incesante movimiento sobre la superficie del mar.

El *jīvātman* o *pāramārthika jīva*, aunque jamás ha dejado de existir, es envuelto por la ilusión (*māyā*) de los restantes *jīva*, impidiendo que su real naturaleza no-diferenciada se manifieste. Este *jīva* real es sostén de los restantes, pero su inmortal naturaleza se esconde ante los universos diferenciados que los restantes individuos (*jīva*) atestiguan en su historia y en los mundos que existen exclusivamente en los procesos pensantes que se arremolinan sin cansancio en sus propias mentes.

ŚLOKA 42

Pero el pāramārthika-jīva sabe que su identidad con Brahman es (lo único) real. Él no ve lo otro (y si lo ve), sabe que es ilusorio.

Pero sólo el pāramārthika jīva conoce realmente su real identidad con Brahman. No advierte otro conocedor fuera de Sí Mismo; y si lo ve, comprende que es ilusorio.

El pāramārthika jīva es Conciencia No-dual. Su naturaleza esencial es el conocimiento no-diferenciado del Ser. Él sabe que es existencia no comparable a información alguna, pues Él mismo es la suma no-diferenciada de toda información.

La representación de su realidad no requiere de los límites que imponen los conceptos que, por comparación, intervienen en la expresión de todo juicio y síntesis mental. El pāramārthika jīva, cuya naturaleza es bienaventuranza absoluta, posee la condición de unificación en Sí Mismo de todo aquello que conoce, pues lo conocido y Sí Mismo son idénticos simultánea y ubicuamente.

En el caso de un jīvanmukta, es decir, un liberado en vida, la representación de su cognición puede advertir el registro de individuos, pero la interpretación interior de dicha percepción no se traduce en él como un agente independiente. Quien registra dicha información (el ātman o pāramārthika jīva o jivātman) «sabe» sin más, es decir, sin requerimiento de que exista una asociación entre la información y los registros históricos que lo conforman. Por el contrario, cualquier evento que implique una relación con otros agentes se experimenta como una respuesta automática a una pregunta de alguien al que se reconoce como no-diferente, o bien como la respuesta automática a la necesidad de su propio cuerpo y, en general, del dharma o deber propio que asiste en oportunidad de lugar o tiempo.

La reacción constante que ofrece el pāramārthika jīva se parece a la reacción inteligente que todo el cosmos posee ante el hecho de la continua vida y actividad que existe hasta los confines de lo conocido. El «saber» es una corriente de Conciencia No-dual que no requiere diferenciar al perceptor de lo percibido, de igual manera que un agente

diferenciado no requiere, a su vez, reconocerse como cabeza, tronco y extremidades para asumir de manera natural su inobjetable identidad individual.

Puede parecer extraña la forma No-dual de cognición, en la que no existe un agente diferenciado que reaccione buscando una meta o que se advierta a sí mismo como actor de sus actos.

Sin embargo, esta reacción carente de yoidad no es más extraña que el conocimiento que ocurre en la reacción intuitiva, donde el «saber» se expresa sin la presencia voluntaria de un agente y se experimenta como una corriente de conocimiento carente de presencia personalística.

ŚLOKA 43-44

Así como las características del agua, como dulzura, fluidez y frialdad, aparecen inherentes en las olas y también en la espuma, cuyo sustrato son las olas; así también la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, que son las características naturales del sākṣin, aparecen inherentes en el vyāvahārika-jīva debido a su relación con el sākṣin, y a través de él igualmente inherentes en el prātibhāṣika-jīva.

Así como las características del agua, como dulzura, fluidez y frialdad, están inherentes en las olas y también en la espuma, cuyo sustrato son las olas, así también la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, que son las características naturales del ātman, están inherentes en el individuo vigílico (vyāvahārika jīva) debido a su relación con el ātman (pāramārthika jīva), y a través de aquél están igualmente inherentes en el individuo onírico (prātibhāṣika-jīva).

Es innegable que el estado onírico es real mientras se lo experimenta, y que el perceptor asociado a ese estado se advierte a sí mismo, mientras experimenta el estado, con idéntica condición de realidad a todo lo restante que conoce fuera de sí. Del mismo modo, el perceptor vigílico y todo lo restante a él gozan también de la condición de realidad. Desde la perspectiva del *Vedanta*, nunca se niega la condición de realidad que ambos agentes poseen en el

instante mismo en que atestiguan sus correspondientes realidades. De hecho, es evidente que la condición consciente es parte del mundo que advierten ambos individuos, tanto el individuo vigílico como el onírico (*vyāvahārika* y *prātibhāṣika-jīva*), y también que ambos mundos existen y que la información allí presente es relacionable a la restante, es decir, que son universos con condiciones completas para albergar la vida en todas sus diversas manifestaciones.

El gran dilema que suele tener el ser humano respecto al mundo que personalmente experimenta es que siempre, y de manera natural, posee los atributos necesarios para experimentarlo como real, existente y relacionable. Asumir que el individuo onírico y el estado onírico son inexistentes por el sólo hecho de no ser advertidos en vigilia por el sujeto vigílico sería tan absurdo como negar cualquier otra realidad cognoscible por el mero hecho de no ser parte del presente experimentable, como la fantasía o la imaginación.

Para el *Vedanta*, ni el individuo vigílico ni el onírico son inexistentes; lo que se afirma, simplemente, es que la representación mental que de ellos tenemos es momentánea, es decir, impermanente. Su existencia, conocimiento y sentido de relación con su historia o con el universo que los rodea puede validarse únicamente en el instante donde la breve realidad de la cognición produce la fantasmagórica realidad que se advierte. Más allá del instante conocido, la percepción es un mar ilimitado de probabilidades. La Realidad Absoluta es una infinidad no-diferenciada simultánea y ubicua. En su seno pueden emerger infinidad de apariencias que no son más que momentáneos sesgos aparentemente diferenciados del Absoluto No-dual. El hecho de que aparezca una u otra apariencia no es más que una probabilidad dentro del infinito e ilimitado océano de la Conciencia No-dual. Lo que finalmente sustancia una apariencia entre las infinitas probabilidades en un instante dado es la mente, es decir, es la cualidad dialéctica (*manas*) y su capacidad memorística (*citta*).

Jamás se niega la esencia existencial y cognitiva del ser humano; incluso se considera que es de naturaleza idéntica a la del *ātman*. Sin embargo, su peculiar momentaneidad y la dependencia de la realidad como factor sujeto a tiempo y espacio sugieren la existencia de otro

agente con un ambiente más propicio a la estabilidad y perpetuidad de la cognición. Dicha cognición estable e inmutable es representada por el *pāramārthika jīva* (el *ātman*), cuya peculiar naturaleza es no-diferente de aquello conocido, siendo por tanto un agente capaz de modelar un sentido de realidad carente de todo sentido de diferenciación. Dicha forma de cognición es propicia en el intervalo que el Presente acoge, donde los acontecimientos son parte «del aquí y el ahora».

La percepción y la realidad que asumimos del universo es tan sólo una de las posibles probabilidades con las que un objeto se define gracias al «nombre» y a la «forma» más próximos que previamente existen en la memoria.

En base al proceso dialéctico, la mente advierte lo conocido como suma de partes, como partes causales y como informaciones distribuidas en fronteras que únicamente existen en la memoria del individuo que previamente las ha conocido. Finalmente, el trabajo consiste en apresar lo que se percibe bajo una óptica lejana a la exclusión que genera el proceso dialéctico. Esta óptica se encuentra únicamente en el espectro asociado al Presente, es decir, en la comprensión «aquí y ahora» sin mediar la interpretación mental que deriva de la intervención de la memoria y la dialéctica comparativa.

Más allá de la apreciación dual, el universo No-dual jamás ha dejado de manifestarse en cada instante, incluso en aquellos apartes donde el individuo se atestigua como diferenciado de aquello que conoce.

ŚLOKA 45

Con la desaparición de la espuma (en la ola), sus características como la fluidez, etc., se funden en la ola; nuevamente, con la desaparición de la ola en el agua, estas características, como antes, se funden en el agua.

Con la desaparición de la espuma en la ola, sus características como fluidez, etcétera, se funden en la ola; y con la desaparición de

la ola en el agua, estas características, al igual que con la espuma, también se funden nuevamente en el agua.

La desaparición de los objetos en la práctica meditativa no implica su destrucción. La dilución del sujeto en la práctica meditativa no implica el desvanecimiento de la cognición. En verdad, la información constituyente de objeto y sujeto perdura, pues jamás la información se destruye; simplemente es experimentada desde la óptica No-dual.

Es absurdo presumir que una gota de lluvia desaparece al ser absorbida por el gran océano; sólo desaparecen el «nombre» y su «forma». El hecho de no detectar las fronteras que la delimitan no niega su prevaencia. La mente, mediante la asignación de «nombre» y «forma», es el generador primario de fronteras, mientras que el conocimiento no referido a una frontera implica un real saber que carece de representación de «nombre» y «forma». Dicha generalidad de cognición no derrumba la existencia misma del objeto o del sujeto, sino que introduce una nueva forma de conocimiento en la que el perceptor y lo percibido gozan de simultaneidad en la cognición. En este modelo de cognición el perceptor asume una condición no asociada a tiempo ni espacio, de ahí que cualquier cognición de tal perceptor sea un «todo» de cognición, es decir, sea una cognición No-dual.

El universo no se resquebraja por no ser pensado; sólo se diluye la ilusoriedad de su apariencia momentánea. En realidad, la condición mental del ser humano es solamente una modalidad de recordación de lo acontecido, mas no una forma de reconocer lo que las cosas realmente son.

Veamos desde otro ángulo y mediante un ejemplo lo anteriormente expuesto:

Cuando contemplamos el cielo estrellado no vemos la realidad en el Presente: lo que contemplamos es lo que fue el firmamento tiempo atrás, pues la luz de las estrellas emplea años en llegar hasta nuestras pupilas. Igualmente, tampoco vemos la realidad actual del sol o la luna cuando los contemplamos; sólo vemos lo que fueron unos instantes antes, cuando surgió de ellos la luz que ahora percibimos. Del mismo modo, ni siquiera vemos el Presente en lo que sea que

tenemos a nuestro lado, pues no sólo tarda un instante en alcanzarnos la luz que aquello refleja sino que, además, nuestro sistema biológico (terminaciones nerviosas, sinapsis, etc.) demora un tiempo en hacerse una imagen de lo percibido. Para cuando llegamos a interpretar la percepción, esa percepción no es ya el Presente del objeto sino sólo la imagen de su pasado más o menos remoto.

La brecha temporal y espacial que ha de transponer la información para ir del objeto al sujeto genera una representación esquemática y diferenciada del mundo. Es por ello que resulta imposible percibir de este modo la realidad en sí de las cosas. La única manera en que un sujeto puede percibir la realidad en sí de un objeto es desde la condición misma del objeto. Tal cosa es posible únicamente cuando el sujeto se halla asociado al campo unificado que se establece en el Presente, es decir, cuando se contempla lo que sea que acontece en el «aquí y ahora» sin mediar ni la historia ni el proceso dialéctico. Esta modalidad de cognición carente de representación mental diferenciada permite que el cerebro, como una parte más de la información indiferenciada constitutiva del nuevo campo de cognición, perciba el objeto reportándolo de similar forma pero interpretándolo de otra totalmente diferente, una forma que se encuentra asociada a otro estado de conciencia: el estado No-dual. Desde esta nueva modalidad, una casa seguirá percibiéndose como una casa y un árbol como un árbol, pero tanto la casa como el árbol como cualquier otra cosa que se perciba se verán como no-diferentes de quien los percibe.

Desde la No-dualidad la sustancia del universo es, metafóricamente hablando, de la misma urdimbre que los sueños. El soñador sueña el mundo onírico con todos los elementos que en ese estado parecen tangibles y reales; mas si toma conciencia de que lo que sucede es un sueño mientras aún persiste el sueño, reconoce que todo cuanto acontece no son más que las imágenes de sí mismo y del mundo onírico que su mente suscita, que todas están en él y que todas son él; y que, como todo lo que acontece en un sueño, no son más que fantasmagóricos y pasajeros reflejos diferenciados del soñador y, como tales, no-diferentes de quien sueña ni, en su cualidad, diferentes entre sí. Son, solamente, los innumerables espejos donde el soñador único perennemente se contempla.

ŚLOKA 46

Con la desaparición del prātibhāṣika-jīva (en el vyāvahārika-jīva), la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza (que son sus características) se funden en el vyāvahārika-jīva; cuando éste también desaparece, estas características se funden en el sākṣin.

Cuando el individuo onírico (prātibhāṣika-jīva) desaparece al ser experimentado el individuo vigílico (vyāvahārika-jīva), las características esenciales del individuo onírico (prātibhāṣika-jīva), que son Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, se funden en el individuo vigílico (vyāvahārika-jīva). Cuando éste también desaparece, sus características esenciales, que también son Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, se funden en el ātman (pāramārthika jīva).

De igual forma que la naturaleza esencial del agua de un río no muere al ser absorbido por el mar, ni la naturaleza esencial del agua de mar muere al fundirse en el océano, de igual manera las condiciones esenciales de todo lo creado permanecen sin importar quién sea el perceptor ni cuál es su estado de conciencia.

Así como las burbujas se resumen en las olas y las olas se resumen en el mar, de idéntica manera un tipo de agente de cognición se funde en el tipo de agente siguiente al cambiar el estado de conciencia desde el cual se experimenta la realidad. Lo que varía es la forma de relacionarse el Perceptor y lo Percibido, pues la esencia consciente que determina su realidad siempre existe, independientemente de la forma o de agente que emerjan en el estado de conciencia.

Así como al abrir un armario de una habitación su espacio es absorbido por el espacio del cuarto, y así como al abrir la puerta del cuarto su espacio se funde con el de la casa, de igual manera el ātman (el pāramārthika jīva) siempre está presente en todos los espacios y tiempos de la creación. La aparente diferencia entre individuos (jīva) consiste en las fronteras que se interponen entre los ambientes que, finalmente, existen gracias al espacio mismo que contiene toda la casa. De esa manera, el ātman se revela como tal al desaparecer el instrumento generador de fronteras: la mente.

No existe separación entre los individuos de cada estado de conciencia. No existe realmente diferenciación en la información que constituye cualquier estado de conciencia. Dicha aparente diferenciación es resultado de una falsa proyección acontecida en la mente del perceptor, como igualmente falso es el hijo de una mujer estéril.

Es posible hablar del inexistente hijo de una mujer estéril, de igual manera que es posible hablar del inexistente individuo (*jīva*). Sin embargo, no sólo por hablar de ello es posible avalar la realidad que se nombra. El hijo solamente existe en la representación histórica de quien habla; de igual manera, el mundo diferenciado definido por «nombres» y «formas» solamente existe en la mente de quien lo recuerda.

Ātman es el objeto inicial y final de todo conocimiento. *Ātman* es aquello que está en medio de objeto y sujeto. *Ātman* es aquello que existe antes del objeto y más allá del sujeto. *Ātman* es lo único que se conoce, es el único conocedor.

APÉNDICE 1

Dṛg Dṛśya Viveka

— Śrī Śaṅkarācārya —

Śloka 1

La forma es percibida y el sentido de la vista es su perceptor. El sentido de la vista es percibido y la mente es su perceptor. La mente, junto con sus modificaciones, es percibida y la Conciencia No-dual es su perceptor. La Conciencia No-dual no es percibida por ningún otro agente previo ni posterior.

Śloka 2

Las formas (objetos de percepción) aparecen como múltiples debido a distinciones tales como amarillo, azul, denso, sutil, corto, largo, etcétera. El sentido de la vista percibe estas distinciones, pero él mismo permanece como uno e invariable.

Śloka 3

Ciertas características del sentido de la vista, como ceguera, agudeza visual o su ausencia, pueden ser conocidas por la mente y sus modificaciones porque la mente es una unidad respecto al sentido de la vista. Esto también se aplica a cualquier información percibida por el sentido del oído, del tacto, etcétera.

Śloka 4

La Conciencia No-dual ilumina y percibe a la mente y sus modificaciones porque la Conciencia No-dual es una unidad respecto a la mente y sus modificaciones.

Śloka 5

La Conciencia No-dual no nace ni muere. No crece; tampoco sufre decaimiento. Siendo autoluminosa, ilumina todo lo demás sin ninguna otra ayuda.

Śloka 6

El intelecto (*buddhi*) aparece como si poseyera luminosidad debido al reflejo de la Conciencia No-dual en él. El intelecto (*buddhi*) posee dos aspectos: uno es designado como «yoidad» (*ahaṃkāra*) y el otro como mente (el aspecto *manas* del *antaḥkaraṇa*).

Śloka 7

En opinión de los sabios, la identidad del reflejo de la Conciencia No-dual (*cidābhāsa*) con el agente de la cognición (ego o *ahaṃkāra*) es como la identidad del fuego con una bola de hierro candente. El cuerpo, habiéndose identificado con el agente de la cognición (el cual se ha identificado a su vez con el reflejo de la Conciencia No-dual), pasa por ser una entidad individual consciente.

Śloka 8

La identificación del ego (*ahaṃkāra*) con el reflejo de la conciencia (*cidābhāsa*), con el cuerpo y con la Conciencia No-dual es de tres clases, respectivamente: la natural, la debida al *prārabdha karma* (*karma* pasado) y la debida a la ignorancia (*māyā*).

Śloka 9

La mutua identificación natural entre el ego (*ahaṃkāra*) y el reflejo de la conciencia individual (*cidābhāsa*) no termina mientras éstos son considerados reales. Las otras dos identificaciones (debidas al *karma* pasado y a la ignorancia) desaparecen, respectivamente, cuando la acción se realiza sin *karma* (*karma yoga*) y cuando se obtiene el conocimiento de la más alta realidad (*jñāna yoga*).

Śloka 10

En el estado de sueño profundo (*suśuptyavasthā*) desaparecen la manifestación, el ego y la apreciación corporal. En el estado de sueño con sueños (*svapnāvasthā*) el ego es a la vez sujeto y objeto de percepción. En el estado de vigilia (*jāgradavasthā*) el ego (*ahaṃkāra*) se reconoce como agente diferenciado de aquello que conoce.

Śloka 11

En el estado de sueño con sueños, la mente (*antaḥkaraṇa*), gracias a que está dotada de la luminosidad de la conciencia individual (*cidābhāsa*), se identifica con la memoria (*citta*) e imagina las ideas. La misma mente (*antaḥkaraṇa*), en estado de vigilia y debido a la identificación con el cuerpo, imagina los objetos externos que son detectados a través de los sentidos (*indriyas*).

Śloka 12

El cuerpo sutil (*liṅga-śarīra*), que es la causa material de la mente (*antaḥkaraṇa*) y del ego (*ahaṃkāra*), es uno y no posee conciencia por sí mismo. El cuerpo sutil (*liṅga-śarīra*) asume esos tres estados de conciencia (sueño profundo, sueño con sueños y vigilia), y nace y muere.

Śloka 13

Māyā posee dos poderes: el de velar la realidad (*āvaraṇa śakti*) y el de proyectar la ilusión (*vikṣepa śakti*). El poder de proyectar (*vikṣepa śakti*) crea todo, desde el universo sutil hasta el cuerpo denso.

Śloka 14

Brahman, como Existencia-Conciencia-Bienaventuranza (*sat-cit-ānanda*), sostiene la manifestación de todos los «nombres» y «formas» tal como el océano sostiene la espuma, lo cual se denomina creación.

Śloka 15

El otro poder de *māyā* —velar la realidad No-dual— induce diferenciación entre el perceptor y los objetos percibidos, ya sean éstos internos o externos, además de inducir la diferenciación entre *Brahman* y el universo fenoménico. Este poder es causa del universo fenoménico.

Śloka 16

La Conciencia No-dual (*kūṣṭhacaitanya*) alienta la aparición de la conciencia individual (*cidābhāsa*) reflejada en el cuerpo sutil (*līṅga-śarīra*), razón por la cual nace el individuo (*jīva*) que se identifica con los diversos cuerpos que han sido creados por el poder de proyectar de *māyā* (*vikṣepa śakti*).

Śloka 17

El *jīva* (individuo) aparece debido a la falsa superposición de *māyā*, es decir, por la proyección de la realidad No-dual sobre la ilusoria conciencia individual (*cidābhāsa*). Al desaparecer el poder de velar de *māyā* (*āvaraṇa śakti*), la diferenciación entre perceptor y percibido cesa y, con ello, la ilusoria proyección de la naturaleza del *jīva* (individuo) desaparece.

Śloka 18

El universo fenoménico parece dotado del atributo de cambio en virtud de la influencia del poder de velar de *māyā* (*āvaraṇa śakti*), que vela la no-diferencia entre Aquello (*Brahman*) y el universo fenoménico.

Śloka 19

Por lo tanto, el aparente cambio fenoménico es percibido en el universo dual, pero jamás en *Brahman*, el Absoluto No-dual.

Śloka 20

Cada entidad manifiesta está caracterizada por cinco aspectos, a saber: Existencia (*Sat*), Cognoscibilidad (*Cit*), sentido de Integración (*Ānanda*), «nombre» y «forma». De éstos, los tres primeros son atributos de *Brahman*, el Absoluto No-dual, y los dos restantes pertenecen a la dualidad.

Śloka 21

Los atributos de Existencia (*Sat*), Conciencia (*Cit*) y Bienaventuranza (*Ānanda*) están igualmente presentes en el *ākāśa* (éter), *vāyu* (aire), *agni* (fuego), *apas* (agua) *prthivī* (tierra.) al igual que en los dioses, animales, hombres, etcétera. La interpretación mental de «nombres» y «formas» hace que uno difiera del otro.

Śloka 22

Volviéndose indiferente a «nombre» y «forma», y siendo sólo devoto a *saccidānanda*, el agente debe practicar continuamente la meditación, ya sea «interiormente» (sin intervención de los sentidos) como «exteriormente» (con intermediación sensoria).

Śloka 23

Las dos clases de *samādhi* practicadas interiormente son conocidas como *savikalpa* y *nirvikalpa samādhi*. El *savikalpa samādhi* se divide nuevamente en dos clases, de acuerdo a su asociación con un objeto cognoscible interno o con la simultaneidad de sujeto-objeto como fuente de cognición.

Śloka 24

Toda realidad cognoscible interior —pensamientos, emociones, deseos y pasiones— debe ser tratada como objeto. La atención del sujeto, dirigida a observar de manera distante dichos objetos interiores, se denomina *savikalpa samādhi* asociado a Objeto.

Śloka 25

Yo soy Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, desligado, autoluminoso y libre de dualidad. Este estado se conoce como *savikalpa samādhi* asociado a la percepción interior y simultánea de sujeto-objeto.

Śloka 26

Pero en el *nirvikalpa samādhi* la mente se hace firme como la llama que no fluctúa colocada en lugar protegido del viento. El practicante integra simultánea y ubicuamente todo objeto y sujeto interior potencialmente existente, completando así la absorción en la dicha de la realización del *ātman*.

Śloka 27

El *savikalpa samādhi* asociado a objeto es posible realizarlo tanto con la ayuda de un objeto externo como de uno interno. El agente experimentador de este *savikalpa samādhi* asociado a objeto aún no es *Brahman*, el absoluto No-dual.

Śloka 28

El *ātman*, cuya naturaleza siempre es la misma e ilimitada, y que se caracteriza por la Existencia-Conciencia-Bienaventuranza, es verdaderamente *Brahman*. La experimentación No-dual de los objetos del mundo externo se denomina *savikalpa samādhi* asociado a sujeto-objeto, y su percepción permanente desemboca finalmente en el logro de *Brahman*.

Śloka 29

La disolución de la mente en la totalidad de todos los contenidos externos procura un estado de Bienaventuranza (*ānanda*) designada como *bāhya nirvikalpa samādhi* o Meditación exterior. El practicante debe dedicar su tiempo ininterrumpidamente a la absorción en estas seis clases de *samādhi*.

Śloka 30

Con la desaparición de la identificación con el cuerpo y con la realización del *ātman*, y sin importar a qué objeto interno o externo se dirija la mente, la experiencia del *Samādhi* permanece.

Śloka 31

Por la permanente contemplación de aquel *ātman* que a la vez es alto y bajo, las cadenas del corazón se rompen, todas las dudas se disuelven y todos los *karmas* se agotan.

Śloka 32

Hay tres maneras de concebir la aparición del *jīva* (individuo): Como aquel limitado por el *prāṇa*, etcétera; como *cidābhāsa* (conciencia individual) reflejada por la actividad mental, y la tercera, como proyección en sueños de la conciencia individual.

Śloka 33

La limitación que conforma al individuo (*jīva*) es ilusoria, pero lo que aparece siendo limitado como un individuo (*jīva*) es Real. El individuo (*jīva*) existe debido a la superposición de atributos ilusorios; sin embargo, el individuo (*jīva*) posee la naturaleza de *Brahman*, el Absoluto No-dual.

Śloka 34

Las sentencias védicas como «Tú eres Aquello», etcétera, declaran la identidad de *Brahman* (el Absoluto No-dual) con el individuo (*jīva*) tal como ha sido definida por la «teoría de la limitación». Pero las sentencias védicas no se aplican a la naturaleza del individuo (*jīva*) que expresan las dos teorías restantes: la del «reflejo» y la del «sueño».

Śloka 35

Māyā, que tiene el doble aspecto de proyección y ocultación, está en *Brahman*. Ella limita la naturaleza indivisa de *Brahman* y Lo proyecta como el mundo y el ser individual (*jīva*).

Śloka 36

La falsa proyección de la Conciencia No-dual sobre la *buddhi*, denominada individuo (*jīva*), ejecuta variadas acciones y se identifica gozando de sus resultados. Los objetos de goce con los que se identifica el individuo (*jīva*) están conformados por los cinco elementos que conforman el universo material (*jāgrat*).

Śloka 37

Estos dos —el individuo (*jīva*) y el universo fenoménico (*jāgrat*)— datan de tiempo sin comienzo y se experimentan de forma diferenciada hasta que se logra la liberación. Por eso ambos, el individuo y el universo fenoménico (*jīva* y *jāgrat*), se denominan realidades empíricas.

Śloka 38

La Conciencia No-dual, asociada al poder de «velar» de *māyā* genera el estado de sueño profundo o sueño sin imágenes; asociada al poder de «velar» y «proyectar» de *māyā*, que aparentemente se produce en la mente del creador (*Īśvara*), genera al individuo y al universo experimentable (*jīva* y *jāgrat*). Simultáneamente, el creador (*Īśvara*), a través del individuo, imagina el mundo experimentable y genera el estado de sueño.

Śloka 39

Tanto el individuo como el mundo fenoménico (*jīva* y *jāgrat*) del estado onírico son ilusorios porque existen solamente mientras la experiencia onírica acontece. Es decir, al despertar del sueño nadie atestigua de similar forma la naturaleza de los objetos oníricos, igual que al dormir tampoco se experimentan los objetos vigílicos.

Śloka 40

El individuo onírico (*prātibhāṣika jīva*) cree que el mundo onírico es real, pero el individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*) lo cree irreal.

Śloka 41

El individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*) ve el mundo empírico como real, pero el perceptor final (*jivātman*) lo reconoce como irreal.

Śloka 42

Pero sólo el *pāramārthika jīva* conoce realmente su real identidad con *Brahman*. No advierte otro conocedor fuera de Sí Mismo; y si lo ve, comprende que es ilusorio.

Śloka 43 - 44

Así como las características del agua, como dulzura, fluidez y frialdad, están inherentes en las olas y también en la espuma, cuyo sustrato son las olas, así también la Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, que son las características naturales del *ātman*, están inherentes en el individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*) debido a su relación con el *ātman* (*pāramārthika jīva*), y a través de aquél están igualmente inherentes en el individuo onírico (*prātibhāṣika jīva*).

Śloka 45

Con la desaparición de la espuma en la ola, sus características como fluidez, etcétera, se funden en la ola; y con la desaparición de la ola en el agua, estas características, al igual que con la espuma, también se funden nuevamente en el agua.

Śloka 46

Cuando el individuo onírico (*prātibhāṣika jīva*) desaparece al ser experimentado el individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*), las características esenciales del individuo onírico (*prātibhāṣika jīva*), que son Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, se funden en el individuo vigílico (*vyāvahārika jīva*). Cuando éste también desaparece, sus características esenciales, que también son Existencia, Conciencia y Bienaventuranza, se funden en el *ātman* (*pāramārthika jīva*).

APÉNDICE 2

PRONUNCIACIÓN DEL SÁNSCRITO

La transcripción del idioma sánscrito se ha efectuado en esta edición siguiendo los criterios de la indología actual, con la única excepción del término *Vedanta Advaita* el cual hemos optado por mantener según la tradición al uso castellano.

Asimismo, hemos restituido el género correspondiente a los vocablos sánscritos que a menudo, debido a la ambigüedad del inglés en este sentido, se han popularizado con un género que no les corresponde. Es el caso, por ejemplo, de la *buddhi* o la *upaniṣad*.

Además, y siguiendo los criterios más coherentes de uso, hemos mantenido invariables los términos sánscritos en el caso de las flexiones del plural, transcribiendo por ejemplo los tres *guṇa* en vez de los tres *guṇas*.

ORIENTACIONES PARA LA PRONUNCIACIÓN

Vocales

Las vocales con una raya encima (llamada macrón) son largas. Hay que distinguir, pues, entre:

a/ā

i/ī

u/ū

Las vocales «e» y «o» son siempre largas. Dos vocales contiguas forman siempre diptongo.

Las transcripciones ṛ y ṛī se pronuncian «ri» y «rī», respectivamente.

Consonantes

m Nasaliza la vocal que le precede.

ḥ Se realiza con una suave expiración gutural sorda, cercana a una «j» castellana suave.

g Es siempre suave, como en gota.

c Equivale a la «ch» castellana, como en el caso del conocido término *cakra*, que se pronuncia chakra. Empleamos esta transcripción debido a que existe otra letra sánscrita diferente que suena similar y que se transcribe como «ch».

j Es similar a una «ll» castellana, como en llave, o una «j» suave francesa, como en jour.

ṇ Marca una «n» gutural, como en angosto.

Todas las consonantes seguidas de «h» se pronuncian con una ligera expiración en la misma sílaba, como una «j» suave castellana o como suena la «h» en la expresión inglesa boathouse.

Las consonantes con un punto debajo (ṭ, ḍ, etc.) se pronuncian golpeando el paladar con el ápice de la lengua.

La «v» tiene una pronunciación labiodental, similar a la «v» alemana o una «f» suave castellana. Cuando está situada tras una consonante se pronuncia como una «u» castellana o «w» inglesa, como es el caso de *svāmī*, *advaita* o *sattva*.

Tanto ś como ṣ se pronuncian convencionalmente de forma similar a la combinación inglesa «sh».

Las letras «h» corresponde a una expiración sonora que hoy en día también se pronuncia como sorda.

Las demás consonantes, incluida la «ñ», se pronuncian como en castellano.

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

Para adquirir cualquiera de las obras de *Sesha* o acceder a las versiones digitales gratuitas de las mismas, entre en la Web: www.sesha.info

ASOCIACIÓN FILOSÓFICA VEDANTA ADVAITA SSHA

— AFVAS —

La AFVAS nace como medio de acercamiento a la enseñanza que *Sesha* ha impartido por el mundo, así como para poder dejar un legado revisado íntegramente por él. Este extremo se resume en el Artículo 3 de los estatutos de la Asociación:

Artículo 3: La existencia de esta Asociación tiene como fines: El estudio y la divulgación de las enseñanzas *Vedanta Advaita* del autor denominado *Sesha*, así como cualesquiera otras enseñanzas de este mismo autor, incluyendo las que se refieren a la filosofía oriental en general, a la práctica de la meditación y a la física cuántica y relativista.

Esta asociación se encarga principalmente de transcribir, corregir, revisar y editar los textos, audios y videos de los diferentes cursos y eventos realizados, para finalmente ponerlos a disposición pública en la Web creada para ello (www.vedantaadvaita.com). Así mismo se realizan otras tareas que facilitan la expansión de su enseñanza, como pueden ser traducciones, Power Points, boletines, libros, etc. En el artículo 4 de los Estatutos se refleja este punto:

Artículo 4: Para el cumplimiento de estos fines se realizarán las siguientes actividades: La transcripción, edición y traducción de textos, audios, videos y cualquier otro soporte tecnológico de este mismo autor, así como el desarrollo de una página Web donde incluir tales ítems.

Para sufragar este proyecto los socios pagan una cuota mensual de 15€ (con posibilidad de hacerla efectiva en cuatro modalidades diferentes; mensual, trimestral, semestral o anualmente) y, con el dinero recaudado se financian los trabajos realizados tanto por profesionales como por los propios socios.

Si te parece interesante el proyecto y quieres formar parte del mismo, o bien deseas informarte a profundidad sobre *Sesha*, puedes acudir a la siguiente Web: www.vedantaadvaita.com

En esta Web podrás registrarte para recibir todas las novedades relacionadas con *Sesha* que la AFVAS hace públicas periódicamente. Igualmente puedes acudir a nuestro correo electrónico, desde donde te informaremos gustosamente de todo lo concerniente a la AFVAS y a *Sesha*: asociacion@vedantaadvaita.com

