

01083
1
2ej

LA EXPERIENCIA INTERIOR
CONFLUENCIAS DE LA TRADICION HINDU
EN LA FIGURA Y LA OBRA DE
JÑANESHWAR

ELSA M CROSS ANZALDUA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Tesis que se presenta para optar
por el doctorado en Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTADÍSTICA Y PSICOLOGIA

UNAM 1991



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA EXPERIENCIA INTERIOR: Confluencias de la tradición
hindú en la figura y la obra de JÑANESHWAR**

I N D I C E

PREFACIO.....	6
INTRODUCCION: ¿Quién es Jñanëshwar?.....	20
Primera parte: LAS VERTIENTES FILOSOFICAS	
I. LA TRADICION DEL VEDANTA	
1. Las escrituras reveladas.....	26
2. Los nombres del Ser.....	34
3. Del panteísmo al monismo.....	40
4. Tú eres Eso.....	48
II. LA VISION DE UNIDAD.....	60
1. El dualismo de Patáñjali.....	65
2. La noción de mâyâ.....	67
3. El Shivaísmo de Cachemira.....	71
4. La liberación.....	76
Notas.....	78
Segunda parte: LAS VERTIENTES MISTICAS	
I. EL YOGA	

1. Problemas de acercamiento.....	82
2. Yoga y ascesis.....	89
3. Los Yoga Sûtra.....	93
4. La tradición de los nâthas.....	101
5. Los diversos yogas.....	104
Notas.....	108
II. EL PROCESO ESPIRITUAL	
1. El Guru.....	109
2. El linaje.....	117
3. Iniciación y gracia.....	122
4. Shaktipâta.....	127
5. Kundalini Shakti.....	131
Notas.....	139
III. LA BHAKTI	
1. La bhakti en las escrituras y la epopeya.....	142
2. La Bhagavad Gîtâ.....	152
3. Los cultos bhaktas populares.....	165
Las castas.....	168
Las mujeres.....	172
La poesía.....	174

4 El culto del Señor Vitthala en Maharashtra	
El Señor Vitthala.....	178
Los Sants.....	184
Notas.....	194

Tercera parte: JÑANESHWAR

I. LA FIGURA

Historia y hagiografía.....	198
-----------------------------	-----

II. LA OBRA

1. Las canciones místicas o abhangas.....	206
2. Changadeva Pasashti.....	213
3. Jñanéshwari:.....	218
El Guru y el discípulo.....	223
La kundalini.....	230
La unidad.....	233
4. Amrtanubhava:	
El néctar de la experiencia interior.....	238
La unión de Shiva y Shakti.....	241
El homenaje a Nivríti.....	248
La deuda del habla.....	252
Conocimiento e ignorancia.....	255

La refutación de Ajñāvāda.....	260
El secreto de la devoción natural.....	271
Notas.....	290
CONCLUSIONES.....	281
BIBLIOGRAFIA.....	291

PREFACIO

En gran medida es posible ver la filosofía de la India como una filosofía de la religión. Las metas últimas de la filosofía hindú y las de la religión, en un sentido amplio, son las mismas.

Entiendo aquí 'religión' no como dogma ni como un cuerpo de doctrinas o de ritos pertenecientes a una orientación determinada, sino en su acepción originaria de re-ligare, de reunir, de volver a ligar lo que se ha separado: el hombre de la divinidad.

Es idéntico el sentido de la palabra 'yoga', que viene de yuj, raíz del verbo sánscrito que significa juntar, unir, unificar, y alude a la unión del hombre con el Ser absoluto, de la mente individual con la conciencia cósmica. El yoga es importante en este contexto, pues representa la vía de realización práctica de todos los contenidos del conocimiento filosófico.

Lo que hay en común en muchas direcciones filosóficas orientales y occidentales, es el propósito de conocer el Ser. Cada disciplina plantea esta búsqueda bajo distintos ángulos, y da a ese conocimiento del Ser muy diversos alcances. Al parecer, la filosofía de Occidente se ha limitado a dar a dicha búsqueda un carácter predominantemente intelectual. En Oriente vemos, en cambio, que por conocimiento del Ser se quiere decir una experiencia directa, personal, que entre nosotros sería más bien asunto de la mística.

Por ésta y otras razones, al abordar un estudio de filosofía de la India, una actitud conveniente es verla desde sus propios términos; es decir, no tratar de aplicarle conceptos ni categorías de la filosofía occidental.

Incluso una comparación superficial entre las dos formas de pensamiento basta para mostrar que se trata de dos cosas muy diferentes, que exigen ser estudiadas desde sus propias premisas.

La palabra sánscrita con que las Upanishad designan el conocimiento filosófico es

brahmanvidyá, que significa ciencia del Absoluto o sabiduría del Ser. Posteriormente se emplea la palabra dárshana, que quiere decir visión, para referirse a los sistemas filosóficos. Dárshana es un conocimiento o percepción directa, es una experiencia.

La palabra griega theoría originalmente significaba también 'visión'. Es probable que la evolución del significado de este término refleje en alguna medida la propia evolución de la visión filosófica occidental, que casi siempre ha llegado a ser una visión puramente teórica, tal como ahora lo entendemos.

Aunque evidentemente hay un fondo de búsqueda común en Oriente y Occidente, en ambas tradiciones se tienen actitudes completamente distintas hacia la filosofía, y esto se refleja en sus métodos, en sus lenguajes y en los fines mismos que persiguen.

La actitud occidental del "amor por la sabiduría", philosophía, suponía una búsqueda desinteresada del conocimiento y de la verdad; pero en virtud de ese desinterés y su exigencia de que la filosofía permaneciera en la esfera pura del pensamiento, no sólo quedaron fuera de ella los intereses prácticos directos, sino a la larga, también los vínculos con la experiencia vital. Este es el precio que se ha tenido que pagar para que la filosofía haya conservado su rango de ser ese ejercicio puro y desinteresado de la razón.

La razón misma ha sido justamente el instrumento del filosofar, y quienes han cuestionado su validez, dentro de la filosofía, han tenido que hacerlo desde el propio campo de la razón. Ya Kant mostró la imposibilidad de la razón para aprehender la esencia de la realidad, la "cosa en sí". Y aunque la razón sirva para construir sistemas filosóficos totalmente coherentes y cerrados -como los de Aristóteles, Santo Tomás, Hegel o Marx- sigue sin poder revelar la esencia última de la realidad, pues solamente proporciona un conocimiento teórico, intelectual y abstracto.

Para la filosofía hindú, dice uno de sus grandes historiadores y filósofos, S. Radhakrishnan, "No es suficiente conocer la verdad, la verdad debe vivirse. La meta de los hindúes no es conocer la verdad última sino realizarla, volverse uno con ella." 1

De ahí resulta que muchos sistemas filosóficos hindúes tienen una actitud de aplicación práctica y cuentan con técnicas como el yoga, la meditación, la repetición de

mantras, etc., para hacer posibles la percepción y la experiencia directa de todos los conceptos, por abstractos éstos parezcan. En realidad, se muestra que cada concepto brota de un estado de conciencia.

Tenemos, pues, que mientras el filósofo occidental elabora inmensos tratados especulativos sobre el Ser, y discute interminablemente sobre su esencia y sus categorías, el sabio hindú, el rishi legendario, lo experimenta directamente a través de sus disciplinas y luego describe su vivencia. Esta descripción a posteriori, ha sido el punto de partida de la filosofía de la India. Sus textos fundamentales, los Vedas y las Upanishada, y los Agamas de la tradición tántrica, tienen por ello el carácter de escrituras sagradas.

En Occidente hemos seguido el camino de conocimiento más largo, el camino exterior. A toda la empresa del hombre occidental se le ha llamado "la odisea del conocimiento" porque es un peregrinar que no ha tocado su fin; es decir, no ha dado ninguna respuesta definitiva y ha llevado a la filosofía -y a toda la cultura y la civilización de Occidente- a la peor crisis de su historia. Dice Eduardo Nicol:

"Es un hecho notable, y de cuya repetición puede inferirse algo así como una ley o una forma antropológica o histórica, que la filosofía se hace tanto más técnica cuanto más alejado se encuentra el filósofo de los problemas vitales. Todo lo que gana entonces en rigor formal, lo pierde en fuerza expansiva y en fecundidad espiritual. Cuanto más se eleva por este camino, que es el de la ciencia, más se aleja de lo humano, del dramático presente de la vida humana. Y si acaso se ocupa entonces del hombre, se ocupa de él como tema: le importa el hombre como objeto, no como sujeto de la filosofía." 2

Esta actitud que señala Nicol ha producido, entre muchas, dos cosas: el anormal desarrollo tecnológico, que es un arma de dos filos, y el desconocimiento del hombre occidental acerca de sí mismo.

Una expresión de esta crisis es su fallida búsqueda de sí mismo a través del

psicoanálisis -también en crisis-, de la cultura de las drogas, el sexo, etc. Es sintomático a este respecto el enorme interés que de manera creciente ha surgido en los últimos años por las filosofías y sabidurías orientales, y todo lo que llaman "esoteria". Y también es notoria la falta de discernimiento en estos casos, sobre lo que es charlatanería y lo que son vías auténticas de conocimiento, puesto que no hay ningún marco de referencia para hacer juicios.

Un antiguo testimonio que muestra no sólo la fascinación del occidental por la sabiduría de Oriente sino el contraste entre las dos actitudes típicas de la búsqueda exterior y la interior, lo da la Anábasis de Arriano, cuando narra el encuentro de Alejandro de Macedonia con un guru hindú. Alejandro había llegado a la parte noroccidental de la India con menos gloria de la obtenida en Persia y en todos los lugares conquistados, donde se había hecho reconocer y honrar como hijo de Zeus. En la India dominó algunas ciudades, pero poco después tuvo que retirarse, porque sus tropas se negaron a seguir adelante. Su presencia en la India al parecer no impresionó mucho a nadie, puesto que prácticamente no está registrada en las fuentes históricas hindúes. Dice Arriano:

"Un día que (Alejandro) estaba en Taxila y vio aquellos sabios hindúes que pasean y dan vueltas desnudos, deseó fuertemente que uno de aquellos hombres viniese en su séquito. Pero el más anciano de estos sabios, llamado Dandamis, del cual eran discípulos los demás, dijo que no acompañaría a Alejandro y no permitiría que ninguno de su escuela lo hiciera. Se dice, en efecto, que le contestó que él era hijo de Zeus, ni más ni menos que Alejandro, estando contento con lo que tenía; que también se daba cuenta de que aquellos que iban con Alejandro vagando por todas aquellas tierras y mares, no por eso eran mejores, y que no había un fin para tanta peregrinación. Por consiguiente, él no necesitaba nada que Alejandro pudiera darle, ni temía quedar excluido de cosa alguna que Alejandro poseyera. En la vida, la tierra de la India era todo lo que necesitaba, ya que le daba los frutos de la estación; cuando muriera, sencillamente quedaría libre de un compañero incómodo, su cuerpo." 3

Una intuición fundamental de la filosofía hindú es que toda la riqueza y el poder se encuentran en el interior. Un sabio no se deslumbra con signos de riqueza o poder externos. La vía de conocimiento, de poder y de acción que ha elegido es interior, y al conocer su propia esencia, su propio ser, conoce el ser de todo el universo, puesto que son uno y el mismo, según enseñan las Upanishads.

Es un hecho que esa vía de introspección ha conducido a lo largo de los siglos a los mismos estados de conciencia que alcanzaron los rishis antiguos. En diversas tradiciones sin conexión entre sí, se describen idénticas experiencias y visiones internas, que permitirían inferir que la realidad interior es la misma.

En la India, la visión de los seres iluminados es lo que da origen a los dárshanas filosóficos; por eso están imbuidos de un fuerte sentido espiritual. Desde el punto de vista de la experiencia interior, resulta artificiosa una distinción entre filosofía o religión o mística. Las Upanishad (anteriores a los dárshanas) permiten apreciar en muchos instantes su raíz común. Santo y sabio son sinónimos, no puede haber uno sin el otro. De ahí resulta que los grandes filósofos hayan sido casi siempre grandes santos.

En muchas ocasiones la filosofía hindú está más cerca de la mística de Occidente que de la propia filosofía. Y es dentro de un poema épico, el Mahábhārata, donde aparece lo que se ha considerado como la mejor síntesis del pensamiento hindú, la Bhagavad Gítá; y las Upanishad, a su vez, que contienen la filosofía de los Vedas, están llenas de relatos e historias. Lo que se pretende es ilustrar con claridad las enseñanzas sobre una realidad que, de hecho, sólo puede ser dividida artificialmente y clasificada en distintos aspectos para fines de estudio, ya que en sí misma trasciende toda categorización.

El carácter de revelación o visión que aparece como punto de partida de la filosofía hindú, hace que ésta tenga una dirección más descriptiva que especulativa. Se está describiendo o exponiendo una verdad ya vista; no se está buscando la verdad -o una verdad cualquiera- a través de una indagación. En todo caso, se están dando los medios para reconocerla -o verificarla en la propia experiencia-- puesto que esa verdad está ya

allí.

Sin embargo, en ningún momento debe pensarse que en la filosofía de la India haya una ausencia de capacidad lógica y de rigor. No sólo existe un dárshana dedicado a la lógica, el sistema Nyâya, sino que la razón aparece como un instrumento de conocimiento valioso -aunque limitado. No es que la filosofía hindú no cumpla con las exigencias de rigor crítico y metodológico que hay en Occidente para el filosofar, sino que en ocasiones las rebasa. El papel de la razón no es tan importante, porque no es la razón la que conduce a la visión de la verdad, y esta visión -dárshana- por su parte, trasciende totalmente los límites de la razón misma; el espíritu se aprehende en todas sus funciones, dice Radhakrishnan, y no sólo en las de la mente.

En relación con lo anterior, en Filosofías y Culturas, libro donde examina varias filosofías orientales, F. Copleston dice lo siguiente:

"El hecho de que mencionemos una orientación del pensamiento hindú hacia la iluminación y la liberación espirituales, puede fácilmente sugerir a la mente occidental que las escuelas eran en realidad sectas religiosas y que no puede esperarse de ellas una reflexión filosófica seria.

Sin embargo, esta idea es falsa." 4

La iluminación o liberación, que son nombres que se dan a la experiencia permanente del conocimiento de la verdad, es la meta común de todos los sistemas de pensamiento en la India, aun del Budismo y el Jainismo, que no están en la línea de la tradición védica. Sólo el sistema Lokâyata o Chârvaka, única escuela materialista, se aparta de ello. A pesar de que todos los otros dárshanas tienen un mismo punto de partida y una misma meta, encontramos en ellos una gran diversidad de movimientos y tendencias, una gama amplísima de expresiones que dan lugar a todo tipo de ejercicio filosófico y de disciplinas.

El octavo sûtra o aforismo de La doctrina del reconocimiento (Pratyabhijñâhrdayam), un texto del Shivaismo de Cachemira, dice: tad bhumikoh sarva darsana sthitayah, que

significa, según su contexto, "Las posiciones de los diversos sistemas de filosofía son sólo diferentes papeles que representa el Ser." (5). Es decir, desde el punto de vista más elevado, el mismo Ser aparece detrás de todos los sistemas y a través de cada uno de ellos muestra un aspecto distinto de sí mismo, se revela en distintos grados y de diversas maneras. Pero es el mismo Ser que como actor representa diferentes papeles en cada filosofía.

De aquí se sigue que no es que un sistema filosófico sea correcto y otro no, que uno tenga la verdad y otro no, sino que todos corresponden a distintos grados de percepción del Ser y también a diversos niveles de evolución interior. Así como en una de las pruebas de la redondez de la tierra, aquí se muestra "el aumento del horizonte visible con el ascenso del espectador".

Esto abre la posibilidad de una actitud completamente nueva hacia la filosofía, y una visión semejante sólo puede surgir de una apreciación profunda de la unidad total de la realidad a través y más allá de todas sus manifestaciones. Ese principio de unidad, el Ser, internamente se manifiesta en el hombre como el reducto último de la conciencia, el testigo de todo; es lo que se llama Ser interior. En un plano universal o cósmico, ese Ser es el principio y el fin de todo. En el Shivaísmo de Cachemira se le describe como energía consciente. Para el Vedánta es la esencia detrás de los fenómenos, pero para el Shivaísmo es a la vez la esencia y los fenómenos mismos.

En esta última concepción, que posteriormente se verá con más detalle, queda abolida la distinción entre inmanencia y trascendencia, entre ser individual y Ser universal, entre realidad interior y realidad exterior. Pero borrar esta diferencia no es sólo una operación del intelecto, porque el Ser no aparece aquí como un concepto abstracto sino como algo que puede experimentarse y asumirse, ya que de hecho es lo que nos constituye. Entonces, lo que se propone allí es la experiencia de la totalidad, del Absoluto como nuestro propio Ser. Esta experiencia, convertida en un estado interior permanente, es la meta de todas las filosofías hindúes, de todos los yogas y de todas las sectas religiosas; es propiamente lo que se conoce como moksha o liberación.

Se ha dicho que la filosofía occidental más que dar respuestas lo que ha hecho es

plantear preguntas. Es, ante todo, una forma de interrogar sobre el Ser o sobre cualquier otra cosa. En Sócrates, el interrogar filosófico aparecía como el instrumento de la búsqueda de la verdad, y en el curso de sus indagaciones decía a sus interlocutores qué cosa no era la verdad, pero no les dijo qué cosa sí es. El llevarlos al reconocimiento de la propia ignorancia era quizá un primer paso.

En el otro extremo, los sabios hindúes sí reconocen saber, como también lo hacían los adeptos del santuario de Eleusis -y el propio Sócrates era uno. Se llamaban epoptai, que quiere decir, "los que han visto, los que saben". Es el mismo significado de la palabra que designaba a los antiguos sabios visionarios de la India, rishi o rsi, que viene de drs, raíz del verbo que significa ver. En ciertos momentos, la filosofía hindú parece también estar más cerca de las escuelas iniciáticas occidentales que de las filosóficas. Podemos encontrar muchos puntos de contacto de distintos momentos de la filosofía hindú con las escuelas órficas y pitagóricas, con el pensamiento hermético, neoplatónico y gnóstico, con la Cábala, y también con numerosos aspectos de tradiciones místicas como la sufi (islámica), la jasídica (judía) y la cristiana, sobre todo oriental, acaso porque estas escuelas se entendían no sólo como modos de pensamiento sino como formas de vida tendientes a lograr una transformación interior y la liberación última.

Cito nuevamente a Copleston:

"Si excluimos la escuela materialista primitiva, podemos decir que todas las escuelas, tanto védicas como no védicas, ofrecían formas de vida que conducían a la iluminación y a la liberación. Así, las escuelas tendían a ser algo más que agrupaciones de gente dedicada al estudio y al desarrollo (o preservación) de tal o cual tradición filosófica, puesto que también se proponían iniciar a sus discípulos en una forma de vida que los llevara a la iluminación o liberación." 6

En pocos casos la filosofía ha sido en Occidente una forma de vida. Sin duda lo fue para Sócrates. Pero si en estos inicios la filosofía occidental confesaba emprender

una búsqueda de la verdad y la valoraba como la meta a alcanzar, identificándola con la felicidad y con el sumo bien, en nuestra época se ha considerado no sólo irrelevante sino impúdico -en todo caso ingenuo-, pretender una búsqueda de la verdad. El existencialismo, por ejemplo, solía descartar la idea de encontrar la felicidad y buscaba cuando mucho un significado para la vida.

La raíz de este escepticismo y de esta crisis tal vez provenga en parte de la reducción de la filosofía al puro ámbito teórico, sin darle facultad o medios concretos para expandirse al ámbito de la acción práctica y de la experiencia personal, que si bien llevan el estigma del subjetivismo, son en definitiva lo único que verdaderamente cuenta para el hombre. La filosofía occidental no tiene ningún poder de transformación sobre el individuo porque no le da respuestas ni le muestra la verdad. "¿Y qué es la verdad?", nos seguimos preguntando, como Poncio Pilato.

Uno de los filósofos occidentales que ha impugnado con más vigor la búsqueda de la supuesta verdad, es Nietzsche. Decía, refiriéndose a Sócrates:

"Para un filósofo, es una indignidad decir que 'lo bueno y lo bello son una sola cosa'; si añade 'y también lo verdadero', se le debe apalear. La verdad es fea." 7

Nietzsche percibe la verdad como dolor. Su visión expresa la contradicción y la limitación máxima del individuo, y siente la existencia como sufrimiento. La fuerza del superhombre radica en la afirmación de ese sufrimiento en tanto que es inherente a la vida. Nietzsche naturalmente se ríe de la visión socrática o platónica de la verdad. Y sus razones son muy poderosas: en nombre de una búsqueda de la verdad -dice- colocada más allá de la realidad del mundo; es decir, una verdad trasmundana y trascendente, las filosofías y las religiones se han dedicado a negar el mundo, a empobrecer los impulsos vitales, a calumniar a la vida: el mundo es un lugar provisional, un sitio de castigo; la verdadera vida está más allá, después de la muerte.

Nietzsche dice que quienes han transmitido e impuesto esta visión son resentidos que, careciendo de fuerza vital ellos mismos, se dedican a envenenar la vida de los

demás y a hacer que aparezcan como culpables todos los impulsos de vitalidad y de pujanza. Para ello, se han valido de patrañas morales y metafísicas.

Lo que hace Nietzsche es dar la pauta de lo que ha sido uno de los principales conflictos de la filosofía en Occidente: la dualidad. Una dualidad que separa a la realidad en dos entidades antagónicas, excluyentes entre sí e irreconciliables. Nietzsche detecta el origen de esta escisión ya en Sócrates y el platonismo: si la verdadera realidad está en las Ideas trascendentes e inaccesibles para nosotros, la realidad que habitamos queda reducida a la condición de ser una mera sombra de la existencia real.

Es mucho lo que ha pesado esta noción en la historia de Occidente. Tiene, por otro lado, semejanza con la escuela vedantina de Shankarâcharya, que afirma que la realidad, no sólo concreta y física sino mental, es sólo una proyección o un reflejo del Ser verdadero, un puro engaño de las apariencias, de mâyâ, el poder que oculta al Ser y lo vela de nuestra percepción. Sin embargo, Shanakarâcharya habla de la manera en que se puede trascender lo ilusorio -la realidad fenoménica- logrando que el ser individual, idéntico al Absoluto, retorne a su fuente.

Por otra parte, la filosofía del Shivaísmo de Cachemira dice que no hay separación entre el Ser y el mundo, puesto que el Ser es a la vez, como había dicho, immanente y trascendente. Está fuera del hombre y dentro de él y alcanzarlo en todas sus potencias es factible aquí y ahora. La verdad es ese Ser omnipresente que penetra todo el universo y es energía pura que se manifiesta en distintas formas y a la vez las trasciende; toma las formas de todos los objetos materiales e inmateriales, animados e inanimados; es a la vez energía física y energía espiritual.

Esta visión descalifica no sólo la idea de los trasmundos sino el principio de dualidad. Aquí pierde sentido toda separación entre perspectivas idealistas y materialistas: las dos instancias están trascendidas. En un plano ético desaparece la idea de bien y mal, de culpa y castigo. Si el hombre sufre no es en razón de su pecado o su maldad, sino de su ignorancia acerca de su identidad verdadera, y a esta ignorancia se le puede poner fin.

El Shivafismo de Cachemira fue un sistema que conoció Jñaneshwar, que es el autor del que me ocuparé en este trabajo. Rabindranath Tagore consideraba que este sistema es la filosofía más rica y completa de la India. (8) Jñaneshwar no escribió directamente sobre él, aunque lo cita en una de sus obras, el Amritānubhava. Y me ha despertado interés ver aquí hasta qué punto integra tales conocimientos en esta obra y en su gran comentario sobre la Bhagavad Gītā, el Bhavārtha Dipikā o Jñāneshwarī. De Ser así, estas obras representarían una fusión de dos grandes tradiciones hindúes: la vedantina y la agámica.

La Bhagavad Gītā es una obra que ofrece de modo clarísimo la posibilidad de unir teoría y praxis, conocimiento y acción. Sus planteamientos y los niveles en que se pueden interpretar, son inagotables. Acaso ningún libro en el mundo haya tenido tantos comentarios como existen acerca de la Bhagavad Gītā. Al hablar sobre ella, me ocuparé directamente del texto de Jñaneshwar, utilizando donde se haga necesario, como referencia adicional, el comentario de Shankarācharya, que es el comentario clásico por excelencia, aceptado muy ampliamente en la tradición hindú vedantina hasta nuestros días, y además, uno de los pocos comentarios anteriores a Jñaneshwar que se conservan todavía.

El propósito de este trabajo, que no es un estudio erudito ni pretende plantear tesis originales, es simplemente ofrecer una presentación de Jñaneshwar, figura extraordinaria y prácticamente desconocida entre nosotros, y una guía a la lectura de sus obras, destacando lo que considero que es su planteamiento fundamental: una visión no dualista, unitaria de la realidad.

No sólo en razón de que estamos muy poco familiarizados con el contexto de la filosofía hindú, sino para puntualizar los momentos que me parece que han nutrido directa o indirectamente la filosofía de Jñaneshwar, consideré necesario proporcionar varios antecedentes. No lo hago de manera sistemática ni exhaustiva, pues esto no es un manual. El criterio de selección para esos datos es que contribuyan a clarificar y ubicar el tema propio del trabajo. Así, Será útil referirse a algunos aspectos de la tradición hindú vedantina que da origen a la Gītā; ver las características propias del

misticismo en la India, sobre todo a través de una doble vertiente, la del yoga y sus nexos con el Shivaísmo, y la de la bhakti o devoción; ubicar al propio Jñānēshwar en su época y hacer después un examen de lo que considero que son sus principales líneas de pensamiento.

En cuanto a detalles prácticos, he prescindido del uso de la transliteración aceptada de términos sánscritos, sobre todo en lo que se refiere a los sonidos de la c y los diversos usos de la s, a fin de volver más legible el texto para personas no familiarizadas con el tema; así, por ejemplo, escribo Shankarācharya en vez de Sankarācarya, que sería lo debido; dārshana, en lugar de darsana. Conservo la transliteración completa sólo en las citas textuales, así como en aquellas palabras cuya lectura no se deforma, como Vedānta, por ejemplo. Las palabras Buddha y buddhismo tienen ya en español un uso muy ampliamente aceptado que las escribe como Buda y budismo, y aquí también lo sigo. Guardo, en lo posible, los signos diacríticos para las vocales largas, indicados por un acento circunflejo (^). En ciertos casos, castellanizo algunas acentuaciones, como en la palabra dārshana, para dar mejor idea de su pronunciación.

La a final que es la terminación sánscrita de muchas palabras, se ha perdido en lenguas que han derivado del sánscrito, como el hindi y el propio marathi. Aunque los pāndits y los doctores de la ley escriben Jñānesvara, el uso cotidiano y sencillo del nombre es Jñānēshwar, que he preferido, no sólo siguiendo numerosos textos que así lo adoptan, sino recordando que el propio Jñānēshwar hizo a un lado el sánscrito, en favor de la lengua popular.

He mencionado antes que de ninguna manera este trabajo es una obra especializada. Su propósito, como decía, es más bien familiarizar al lector con distintos aspectos de la tradición hindú, para abrir de este modo una puerta a la lectura de la obra de Jñānēshwar. El interés de ello puede residir en que es un tema prácticamente desconocido entre nosotros y cuyo valor amerita una difusión más amplia.

Así pues, toda la exposición de los antecedentes de la tradición hindú, que forman la mayor extensión de este trabajo, parte de hechos muy sabidos y aceptados. Hacer la

documentación pertinente de cada uno de ellos, volvería este libro tedioso e ilegible. Recorro pues a las fuentes y las citas textuales sólo en los casos en que considero que aportan algo relevante para el desarrollo del trabajo. Por lo demás, casi todos los datos aquí expuestos, son ampliamente verificables en cualquier manual de historia o de filosofía de la India.

NOTAS

1. RADHAKRISHNAN, S., A Sourcebook of Indian Philosophy, p. XXIV. A lo largo del trabajo, la traducción de éste y todos los demás textos en inglés, es mía.
2. NICOL, Eduardo, La idea del hombre, IX, 2, p. 120.
3. ARRIANO, Anábasis, VII, 2, 2-4.
4. COPLESTON, Frederick C., Filosofías y culturas, p. 39.
5. SINGH, Jaideva (Ed. y tr.), Pratyabhijñāhrdayam. The Doctrine of Recognition, p. 65.
6. COPLESTON, Loc. cit.
7. NIETZSCHE, Federico, "La voluntad de dominio", en Obras completas, Vol. V. (Trad. Ovejero y Maury), 821, p. 318.
8. "Poetic philosophy has penetrated to that living depth of thought where diverse currents of human wisdom unite in a luminous synthesis". Apud. J. RUDRAPPA, Kashmir Saivism, cita de Tagore incluida en el texto de la segunda de forros.

INTRODUCCION

En 1296, cuando Jñaneshwar Maharaj fue sepultado en Alandi a la edad de 22 años, había dejado escritos el extenso comentario sobre la Bhagavad Gita, llamado Bhavārtha Dīpikā o Jñaneshwari; un tratado filosófico, el Amritānubhava o Néctar de la experiencia interior; la Pasashti, carta filosófica a Changdev, famoso yogui de su época; el Haripatha, colección de 28 himnos devocionales; el Nāmāna, himno al nombre divino, y mil cien abhangas o canciones místicas.

La precocidad de Jñaneshwar (o Jñanadeva) se considera como un hecho meramente incidental al de su talento, que se respeta por derecho propio, al grado de que a Jñaneshwar se le honra como padre de la literatura marathi, lugar como el que ocupa Dante en la literatura italiana. Al igual que Dante y en la misma época, Jñaneshwar abandonó una lengua que era vehículo de toda expresión culta -en su caso el sánscrito- para escribir en su lengua vernácula -el marathi, lengua de Maharashtra- y poder comunicarse con un grupo más amplio de personas, que no abarcara únicamente a los eruditos y los sacerdotes sino a gente de toda condición y casta.

Si fuéramos a forzar aún más la analogía, podría decirse que en la medida en que La Divina Comedia es en cierta forma una suma de la teología y la teleología cristianas de la Edad Media, en Jñaneshwari puede asimismo encontrarse, también a través de un gran estilo literario, una suma de la más alta sabiduría del Hinduismo, desde la perspectiva de la mística.

Jñaneshwar es una figura excepcional. No sólo en sus escritos sino en el curso de su vida, se dio en él la confluencia de dos tradiciones místicas muy distintas entre sí: la tradición yóguica de los maestros pāthas, y la tradición bhakta o devocional del culto al Señor Vitthala en Maharashtra. En forma inusitada, y dadas las características especiales de su vida, Jñaneshwar debió tener acceso también a conocimientos filosóficos tan ocultos como los ya mencionados del Shivaísmo de Cachemira.

Todos estos antecedentes, junto con el estado de iluminación que el propio

Jñānēshwar alcanzó. fueron condiciones extraordinarias para la elaboración de su breve tratado filosófico, el Amritānubhava, y sobre todo de su gran comentario y glosa de la Bhagavad Gītā, cuyo título original es Bhavārtha Dīpikā, la luz del supremo significado, y que popularmente se conoce como Jñānēshwari, femenino y posesivo de Jñānēshwar, y que quiere decir también la Señora de la sabiduría.

Concluido en 1290, es un trabajo que por largo tiempo estuvo confinado a su región de origen, pero teniendo una gran importancia. Fue un texto que guió de muchas maneras el extraordinario movimiento místico que ha habido en Maharashtra a partir del siglo XIII. Ultimamente ha despertado un interés cada vez mayor. Del marathi, lengua en que se escribió originalmente, se ha traducido a otros idiomas de la India. Esta obra fue seleccionada por la UNESCO para su serie de obras representativas de la India y su primera versión al inglés, la de R. K. Bhagwat, data de 1952. En 1969 se publicó la de V. B. Pradhan revisada por H. M. Lambert, y la última, que en líneas generales ha partido de la anterior, es la de Swami Kripananda, publicada por State University of New York Press en 1989. Esta excelente versión es la que se ha tomado como referencia constante para este trabajo.

En cuanto al Amritānubhava, del cual he cotejado varias versiones, doy preferencia a las de B. P. Bahirat (1963) y a la de Ramchandra Keshav Bhāgwat (1985). Estos dos traductores virtieron también al inglés la carta a Changdev, llamada Pasashti. P. V. Bobde ha publicado recientemente (1987) una selección de abhangas de Jñānēshwar, con el título de Garland of Divine Flowers, que también se utiliza en este trabajo.

A la Bhagavad Gītā se le ha llamado "Biblia del Hinduismo". Aunque aparece como la parte medular de una epopeya, el Mahābhārata, representa una síntesis de diversas escuelas de pensamiento y senderos de yoga. En el propio colofón de la Gītā se la designa como brahmavidyā y yogashastra: ciencia del Absoluto, sabiduría del Ser, filosofía, y escrituras sobre yoga, es decir, conocimiento práctico. La Gītā no sólo describe o al menos habla del Ser supremo y el estado supremo de conciencia, que en sí son indescriptibles, sino que muestra diversas vías para alcanzarlos. Imparte los conocimientos sobre la vía de la acción y la vía del conocimiento; habla de la renuncia,

de la meditación y de la devoción. Abre las puertas hacia lo que en términos muy occidentales pudiera llamarse experiencia mística, y a la vez indica la forma de obtenerla sin dar la espalda al mundo y a las propias responsabilidades y deberes. Estos se vuelven justamente el medio mismo para llegar a aquella experiencia, si se asumen con desapego.

La Bhagavad Gîtâ habla desde el punto de vista de la iluminación, desde una visión que está más allá de la dualidad. Sin embargo, marca con exactitud cada paso que debe dar quien desee salir de la perspectiva y la experiencia de una realidad fragmentada hacia una visión unitaria. Esta es la visión de los místicos.

Y esto para qué, podemos preguntarnos. De cierto, no se trata de perderse en el gozo absoluto ni de absorberse en la música de las esferas, haciendo abstracción de todo lo demás, sino justamente de vivir con plenitud total cada instante. Alcanzar el estado supremo de conciencia, dicen la Gîtâ y Jñanêshwar, no anula las capacidades de percepción ni de acción en el mundo concreto, las perfecciona.

Como he mencionado, hay innumerables comentarios de la Bhagavad Gîtâ. A lo largo de los siglos se han acumulado sin cesar, pues dentro de la tradición del Vedânta la Gîtâ, junto con las Upanishads y los Brahma Sûtra, forman parte del llamado prashthâna-traya o triple canon, del cual todo filósofo o maestro de Vedânta debía obligatoriamente hacer un comentario, para fundamentar sus propias tesis.

Así, han proliferado los comentarios que exaltan la acción sobre el conocimiento, el conocimiento sobre la acción, la devoción sobre los otros dos, la renuncia sobre todo lo anterior, etc. Como sucede con textos tan ricos como la Gîtâ -y esto también se ha dicho de la Biblia- sacando de contexto algunos párrafos se puede demostrar cualquier tesis y también la tesis contraria. Con la Gîtâ ni siquiera hay necesidad de sacar nada de contexto. Es tal la complejidad de su contenido, que si no hay claridad sobre su perspectiva dominante, los varios temas que enlaza no sólo quedan juntos sino revueltos. Hay quien puede ver la Gîtâ como un alegato en favor de la guerra.

El comentario clásico más importante en la tradición del Vedânta es el de Shankaracharya, escrito en el siglo VIII. Otras interpretaciones vedantinas, de grandes

maestros de esta línea de pensamiento, pero que sostienen puntos de vista muy propios en diversas cuestiones son las de Ramanuja, Madhva y Válabha. Aquí podría seguir una lista interminable de comentarios que se extienden hasta el siglo XX, en que han destacado sobre todo los de Shri Aurobindo y Mahâtna Gandhi.

R. D. Ranade, un distinguido historiador de la filosofía hindú y una de las autoridades sobre el pensamiento místico de Maharashtra, califica la interpretación de Jñanêshwar como "absolutamente mística, y en un sentido supra-vedántica". Y agrega:

"El rasgo más distintivo de su interpretación de la Bhagavadgita es su combinación única de filosofía, poesía y misticismo. Su filosofía es de un orden elevado, sin duda, pero su poesía es aún de un orden más alto. Y cuando el misticismo se combina con la penetración filosófica y con la imaginación poética, uno puede ver fácilmente cómo la interpretación de Jñanesvara de la Bhagavadgita es suprema." 1

Una de las impresiones más poderosas que deja la lectura de Jñanêshwar es que a pesar de tomar en cuenta la tradición filosófica anterior, su pensamiento y su escritura se afirman de un modo muy propio y vigoroso porque parten fundamentalmente de su experiencia interior. Si tomó en cuenta o no otros comentarios para elaborar el suyo, es irrelevante frente a la cohesión perfecta de su estilo y su línea de pensamiento. Más que seguir las ideas de ningún otro autor, Jñanêshwar revivió en sí mismo la revelación no sólo de la Bhagavad Gita sino de la entera tradición de los rishis, y es en sí la demostración de su verdad, pues su experiencia está en una consonancia total, en los aspectos fundamentales y más profundos, con lo que ya revelan los Vedas, las Upanishads y la propia Gita, por un lado, y por otro, la gran tradición de los yoguis y ascetas, y también la de los devotos o bhaktas.

No hay aspecto importante de lo que pueda ser una vía mística asimilable a cualquier tradición, incluso occidental, que no forme parte de su experiencia y su escritura: habla del conocimiento y de la acción, de la renuncia y la devoción, de la acesis y el estar en el mundo. También habla de los aspectos secretos del camino

espiritual. Sorprendentemente, en su comentario habla de la kundalini, la energía interior que es el motor de los procesos yóguicos y espirituales, esclareciendo toda una porción de la Gītā, en donde sólo se ha insinuado el tema.

Jñānēshwar aparece así como una especie de crisol donde se funden los metales de muy distintas tradiciones. Pero es también una piedra de toque, pues todos esos metales los vuelve oro. Por sí sola, su obra podría ser abordada sin referencias a ninguna tradición, ni autor, ni línea de pensamiento, y se sostendría por sí misma. Esto, sin embargo, sería poco aceptable académicamente, y por otra parte privaría del placer de descubrir cómo, a partir de él, pueden encontrarse los vasos comunicantes entre tradiciones tenidas, si no como antagónicas, sí al menos como desprovistas de toda relación mutua, como sería el caso del yoga y la bhakti.

Ya la Bhagavad Gītā da, desde luego, muchos puntos de enlace entre todo esto; pero la visión de Jñānēshwar no sólo tiene el valor de ser la referencia viva de una experiencia directa sino que también enlaza a la Bhagavad Gītā misma con una tradición tan distante de ella, en mucho sentidos, como puede ser la del Shivaísmo.

Así pues, antes de hablar propiamente de Jñānēshwar, iremos viendo las diversas vertientes que lo nutren.

Nota

1. RANADE, R. D., The Bhagavadgītā as a Philosophy of God Realization, Ch V, p.50

LAS VERTIENTES FILOSOFICAS

I. LA TRADICION DEL VEDANTA

1. LAS ESCRITURAS REVELADAS

La palabra Veda quiere decir sabiduría, y no sólo alude a los textos sino a la verdad contenida en ellos; de ahí que al hablarse de los Vedas se esté haciendo referencia a una realidad mucho más compleja que las cuatro colecciones de textos que llevan este nombre.

Junto con las Upanishads, que son su parte final, los Vedas se consideran escrituras reveladas; se denominan shrutis, palabra que indica que fueron escuchados. Radhakrishnan dice que 'sru' es "el ritmo del infinito oído por el alma (...) cuando la mente se ha elevado por encima del estrecho plano de la conciencia discursiva." 1. Explica que la palabra 'Veda' proviene de la raíz aria vid, que significa 'ver' (de ahí, videre, en latín). Los Vedas fueron vistos u oídos por los sabios visionarios o rishis, que no se consideraban tanto los autores de los himnos como sus receptores, pues ese conocimiento, que la propia tradición ve como eterno, era simplemente transmitido por ellos, que lo habían percibido en estados de meditación profunda.

Al igual que la Biblia y el Corán y otro grupo de escrituras hindúes denominadas Agamas o Tantras, se dice que brotaron directamente por inspiración divina, y al ser así, los Vedas se convierten en la sanción definitiva para todo surgimiento espiritual posterior en la India, tanto los dárshanas o sistemas filosóficos como diversas sectas y movimientos religiosos, que serán ortodoxos o heterodoxos, según su grado de aceptación de la autoridad védica. Esta autoridad no se funda en ningún dogma particular, sino en la experiencia descrita por los antiguos rishis, que da razón de una cierta configuración del mundo.

Ha sido casi imposible determinar la época de composición de los Vedas. Una antigüedad razonable, al parecer, es la que les ha asignado Radhakrishnan partiendo de algunas deducciones históricas: el siglo XV a. C.; es decir, hace tres mil quinientos años. Como referencia, ésta es probablemente la misma antigüedad de poemas sumerios tardíos como el de Gilgamesh, quinientos años antes de la escritura del Pentateuco, y seiscientos antes de la Ilíada. Otros autores proponen una mayor antigüedad, de tres y hasta seis mil años a. C. No obstante, los mismos Vedas, y personas interiorizadas en la tradición, insisten en señalar el carácter ahistórico e intemporal de los himnos.

Tal vez valga la pena recordar que los Vedas eran patrimonio religioso y cultural de las tribus arias -y esto no es tanto un término étnico como lingüístico- que llegaron a establecerse en la India entre los siglos XV al XII a. C.; es más o menos la misma época en que los dorios -arios también- invadieron Grecia y destruyeron Micenas. Los arios de la India, derivados del mismo tronco indoeuropeo, que se supone provenía del Cáucaso u otro punto del Asia Central, estaban emparentados estrechamente con las tribus arias que poblaron lo que hoy es Irán, la antigua Persia. La cultura védica y la persa anterior a Zaratustra, tenían mucho en común; y aunque el contenido básico difiere, se dice que algunos elementos de los Vedas parecen estar más cerca incluso del Zend Avesta zaratustriano que de la propia épica sánscrita posterior. Un elemento presente tanto en el Mazdeísmo antiguo como en la religión védica es el culto al fuego como parte central de los ritos y la vida familiar y comunitaria.

Se piensa que el Rig Veda empezó a componerse antes de que los arios llegaran a la India. Los dioses que se mencionan en los himnos védicos más antiguos muestran relación no sólo con deidades persas sino con las de otros pueblos indoeuropeos. Se ha encontrado, más allá de la posible etimología en común, que tienen muchas similitudes con ellos. Incluso fonéticamente, el Dyauss védico se relaciona con el Zeus griego. Varuna, dios védico del cielo, se identifica con el Ouranos griego y el Ahura Mazda persa. Mitra, asociado siempre con Varuna es el Mithra persa -cuyo culto llegará hasta Escocia en tiempos romanos-, Soma, dios de la embriaguez y el licor mismo de la inmortalidad, es el Haoma persa y el Dionisos griego. Los gemelos Yama y Yami del Rig

Veda son los Yima y Yimeh persas.

Un hecho importante es que, para cuando los nómadas arios empezaron a llegar a la India, ya habían florecido allí y se habían extinguido grandes civilizaciones; más evolucionadas, en muchos aspectos, que la que los arios llevaban consigo y terminaron por imponer a las tribus aborígenes. Las ruinas de Mohenjo-Daro y Hárappa, en el valle del Indo -hoy territorio de Pakistán-, que fueron descubiertas hacia 1921, cambiaron todos los conceptos acerca de la historia antigua de la India. Habían sido ciudades perfectamente planificadas, con un impresionante desarrollo arquitectónico, urbanístico y artístico, y que contaban ya con una escritura -no descifrada hasta la fecha. Las dos ciudades databan aproximadamente de los siglos XVI al XXX a. C. Cabe mencionar que hasta ahora no se han encontrado restos arqueológicos prácticamente de ningún asentamiento ario.

Al llegar a la India y entrar en contacto con los aborígenes, los arios fueron afirmando unos caracteres y modificando otros. Se cree que la recopilación de los himnos del Rig Veda -no su composición- se hizo cuando tuvieron que enfrentar la diversidad de culturas y de religiones nativas, como una medida para preservar su propia tradición e identidad espiritual. Se supone que también entonces surgió una división de castas que excluía de la comunidad aria a los aborígenes para evitar su propia desintegración familiar y social, y conservar, además, la posición dominadora. En sánscrito aryah, ario, es sinónimo de nobleza y de virtud -tal como el término griego areté. La diferencia de temas y apreciaciones sobre la realidad que hay entre los primeros libros del Rig Veda y el último, al decir de S. Radhakrishnan, muestra la progresiva familiarización de los arios con las doctrinas y las prácticas de los pueblos nativos. Al parecer el yoga y los desarrollos posteriores del Tantrismo y del culto a la diosa o energía divina, tienen su raíz en ellos, al igual que muchos de los principios de la medicina ayurvédica.

Radhakrishnan señala que se considera que tan sólo en el Rig Veda está representada una larga sucesión de generaciones de pensadores, y que por tanto contiene diversos estratos de pensamiento; es decir, diversas concepciones sobre el mundo y la divinidad,

que iban desde ver a los dioses como personificaciones de las fuerzas de la naturaleza hasta llegar a las más abstractas y sutiles ideas de la divinidad, e incluso a la noción de un dios impersonal.

Ésta es, sin embargo, una aproximación filosófica. La aproximación religiosa -y no hay que perder de vista que es el suelo natural de los Vedas- dirá que el Rig Veda es perfecto y completo en sí mismo y que la diferencia de sus rasgos va destinada a personas con distintos grados de evolución espiritual. Dice Swami Prabhavananda en The Spiritual Heritage of India que lo que el hindú ortodoxo ve "en la escala graduada de las concepciones védicas es una correspondencia beneficiosa con diversas etapas de logro espiritual. Algunos hombres no son sino bárbaros en cosas espirituales; otros son visionarios y sabios. Los Vedas (...) dan a todos según sus necesidades." 2

Los Vedas son cuatro: Rig Veda, Yajur Veda, que se divide en negro y blanco, Sâma Veda y Atharva o Atharvana Veda. En el Rig Veda, dividido en diez libros o mândalas, están contenidos 1028 himnos a los dioses. El Yajur Veda tiene que ver sobre todo con las fórmulas de los sacrificios. El Sâma con la melodía adecuada a los himnos que se cantaban en los sacrificios. El Atharva es el más tardío, y durante mucho tiempo no fue considerado como un Veda, puesto que contiene fórmulas mágicas y encantamientos; sin embargo, se dice que fue el principio de la medicina ayurvédica, y se cree también que es el que incorpora más elementos no arios.

Cada uno de estos Vedas está clasificado en dos grandes secciones, la ritual o karma kanda y la de sabiduría o jñâna kanda. Karma significa acción, y referido aquí implica las acciones y los trabajos rituales, la parte práctica; en tanto que jñâna quiere decir conocimiento e implicaría la parte 'teórica' o la compilación de los conocimientos filosóficos. Esta distinción con el tiempo dio origen a discusiones donde se trataba de determinar cuál era la vía más efectiva para alcanzar la liberación, si la de la acción directa o la del conocimiento. La Bhagavad Gîtâ retoma este asunto y lo examina a fondo.

En cada uno de los cuatro Vedas, el karma kanda o la sección práctica, por decirlo así, abarca tres partes: las colecciones de himnos en alabanza a los dioses, formados

por mantras o palabras sagradas, y que se conocen como Samhitás; indicaciones prácticas acerca de los ritos así como normas de conducta en la vida (Bráhmans); y un suplemento de las últimas, que daba, además, una interpretación espiritual del sentido de los ritos (Aranyakás). Cada Veda contaba también con la sección de conocimientos, el jñána kanda, donde se concentraba toda la sabiduría filosófica, expuesta en las diversas Upanishads.

Cada una de estas cuatro partes de los cuatro Vedas, debía presidir, según reglamentaciones posteriores, una diferente etapa de la vida. Idealmente, se dividía la duración de estas etapas en 25 años, y siendo cuatro también, el término de una vida humana perfecta sería supuestamente de 100 años. Aunque estas etapas de la vida o áshramas se describen de manera distinta en varios textos, y son sumamente esquemáticas, dan alguna idea de lo que debió ser el ideal de vida en la sociedad védica.

A la primera etapa, la de estudiante o brahmáchari, correspondía el estudio y la memorización de los himnos y mantras comprendidos en las Samhitás. El estudiante vivía en la casa de su guru, sirviéndole, y estaba obligado a observar castidad rigurosa, que es lo que pasó a implicar la palabra brahmácharya.

La segunda etapa, la del grihastha o jefe de familia, estaba regida por los rituales. Ellos debían ofrecer constantemente sacrificios al fuego del hogar, que debía permanecer siempre encendido. La sección de los Vedas llamada Bráhmans contenía todas las muy minuciosas especificaciones acerca de los ritos, no sólo domésticos sino de los grandes yajñas o rituales de fuego. Cabe señalar que los sacerdotes brahmanes hindúes eran jefes de familia y no ascetas.

Cuando nacían los primeros nietos, era un buen momento para el retiro de la pareja, que dejaba sus bienes a los hijos jóvenes, y se iba a vivir a un bosque para dedicarse a la contemplación. Son muy numerosas las leyendas hindúes donde se describe esta circunstancia aun en el caso de reyes. Aquellos que se retiraban a los bosques se llamaban vánaprasthas, habitantes de los bosques, y no estaban ya obligados a seguir realizando los rituales, pero podían entonces contemplar su significado. Las porciones de los Vedas correspondientes se llaman Aranyakas. Tanto vána -de vánaprastha- como aranya significan bosque en sánscrito.

La última etapa de la vida, la del sannyasi o renunciante era una etapa de desprendimiento total. Un sannyasi debía en ocasiones renunciar incluso a un lugar de residencia. Ascetas errantes, debían sin embargo estar fijos en la conciencia del ser inmutable. A ellos correspondía estudiar y asimilar a sí mismos la enseñanza de las Upanishads, donde se revelaban los secretos de la experiencia espiritual. A esta etapa podía llegarse directamente, sin pasar necesariamente por las demás. Un hombre casado, si contaba con el permiso de la esposa y los hijos, podía también convertirse en sannyasi, pero esta última condición era irreversible. Se consideraba un gran sacrilegio, -aun en tiempos de Jñaneshwar, tal como demuestra el caso de su padre- que habiendo hecho votos de renuncia, se abandonaran por otro estado.

A cada etapa de la vida correspondía una obligación, una responsabilidad específica. A esto se le llama dharma. Alcanzar el dharma en la propia vida, la rectitud o la justicia -pues todo esto significa-, era una de las cuatro metas de la vida; la segunda era obtener riqueza y prosperidad, tanto material como espiritual, ârtha; la tercera, kâma, era el placer, y la cuarta, moksha, la liberación. Como puede verse, no había una separación entre los bienes espirituales y materiales; iban juntos. En las plegarias se pedía bhukti y mukti, el gozo en la experiencia del mundo, y la liberación definitiva.

Cumplir con el propio dharma era una vía a la liberación. El dharma no estaba determinado sólo por la etapa de la vida (âshrama) en la que se estuviese, con sus responsabilidades específicas, etc., sino también por la casta (varna) a la cual se perteneciera. De ahí que se designara como varna-âshrama-dharma. La división de castas, siendo en su origen una división de funciones, pasó a ser -como siempre ocurre en esos casos- un privilegio hereditario.

Las castas también eran cuatro. La casta sacerdotal era la más elevada. Los brahmanes debían estar totalmente versados en el conocimiento de los Vedas. Como eran ellos quienes realizaban los sacrificios o yajñas, pasaron a ser intermediarios en los ritos y a manipular esta posición en su favor. Los kshatriyas eran gobernantes y guerreros, y si los brahmanes tenían la autoridad, éstos tenían el poder. Hay también

varias leyendas, como la de Parashurama, que ilustran los conflictos que pudo haber entre estas dos castas. La tercera era la de los vaiśhyas o comerciantes.

A estas tres castas se las consideraba superiores; a sus miembros se les llamaba "los dos veces nacidos" (dvija), porque sus hijos varones eran iniciados en la ceremonia de upanāsana, donde recibían el hilo sagrado y el Gāyatri Mantra, que debían recitar toda su vida a la salida y a la puesta del sol. En esto no tenían ninguna participación los śhudras o sirvientes, que originalmente no constituían una casta.

Debajo de los śhudras estaban los descastados, es decir, los que no pertenecían a ninguna casta; se consideraban 'intocables' y se encontraban totalmente excluidos de la comunidad. Por lo general, eran los miembros de las tribus aborígenes.

Todas las regulaciones acerca de los deberes de las castas y acerca de las leyes, estaban registradas en otro grupo distintos de escrituras, genéricamente denominadas smritis, que no se consideraban reveladas sino simplemente parte de la tradición. Smirti quiere decir, "lo que hay que recordar"; śruti, que designa a las escrituras reveladas, significa "lo que se escuchó". En esta tradición sólo se aceptan como escrituras reveladas los Vedas, junto con su parte final que son las Upanishads.

Ya que las Upanishads venían justamente al final de los Vedas, se les llamó vedānta, que quiere decir "fin de los Vedas", conservando la doble connotación de fin en cuanto final y en cuanto finalidad, puesto que aquí era donde se exponía con amplitud y claridad la meta de las prácticas y el estudio de los propios Vedas. Esta es la acepción original de la palabra vedānta, e indica la sabiduría de las Upanishads.

Sin embargo, también es el nombre de uno de los seis dārśhanas o sistemas filosóficos clásicos. Este dārśhana se denomina también Uttara Mīmāṃsā, pero se conoce más como Vedānta. Su corpus lo constituyen los Brahma Sūtra o Vedānta Sūtra, una colección de 555 aforismos, atribuida a Badarāyana, que discute y sistematiza los puntos fundamentales de las Upanishads mismas.

Sobre estos sūtras, posteriores a las Upanishads, diversos autores escribieron después extensos comentarios. Algunos de los más importantes, que datan de los siglos VIII al XIV, son de Shankarācharya, Ramanuja, Nimbārka, Madhava y Vāllabha. Estos

comentarios dieron origen a distintas escuelas llamadas de Vedānta, muchas de las cuales han tenido continuadores hasta la fecha. De modo especial prosigue con enorme vigor, la escuela de Shankarācharya. Por otra parte, en términos generales, la mayoría de los grandes santos hindúes modernos y contemporáneos siguen las enseñanzas del Vedānta.

Como podemos ver, esta palabra ha designado diferentes filosofías, escuelas y movimientos a lo largo de los siglos; pero hay suficiente homogeneidad en su enseñanza básica para admitir el empleo de un mismo término genérico.

Se puede considerar que tanto los Vedas como las Upanishads son libros que admiten una lectura abierta. No son sistemas acabados que propongan un dogma único y una sola interpretación correcta y autorizada, sino que poseen una extraordinaria flexibilidad. Se ha dicho ya que en los Vedas, por ejemplo, pueden encontrarse muchos grados de desarrollo filosófico así como de evolución espiritual, y esto da origen a distintas escuelas de interpretación con desarrollos independientes.

El aspecto en que me interesa enfocarme, pues considero que es el que nutre la visión de Jñānēshwar, es el de una visión unitaria de la realidad. Desde los Vedas, abre claras vías a través de las Upanishads y de la Bhagavad Gītā. Bajo esta perspectiva, seguiré presentando una exposición, necesariamente sucinta, de la manera en que, partiendo del mito y del ritual, esta visión va cobrando una forma filosófica hasta dar expresión a un planteamiento no dualista.

2. LOS NOMBRES DEL SER

Las deidades más antiguas de los himnos del Rig Veda representaban fuerzas de la naturaleza: Agni, el fuego, Surya y Savitr, el sol, Rudra y los Maruts, las tormentas y otras fuerzas naturales destructoras; Vayu, el viento; Apas, el agua. Hay también muchos seres celestes como Gandharvas, Apsaras y Kinnaras, así como una gran variedad de demonios y espíritus malignos. Existen personificaciones como la del Soma, licor embriagante, otorgador de la inmortalidad. Era la bebida de los dioses -y tras sus huellas andan todavía hasta nuestros días botánicos y micólogos como Gordon Wasson.

En relación con los dioses, se han debatido muchas cuestiones. La composición de los himnos del Rig Veda, al decir de los historiadores, cubre un lapso muy largo, y según el transcurso de las épocas y del libro mismo, el predominio de unas deidades sobre las otras marca la evolución del pensamiento filosófico de los autores védicos.

La primera deidad que es elevada por encima de todo, es Dyauss, que es un dios del cielo. Después lo serán Varuna, que lo sustituye, e Indra, quien, en cierta forma desplaza a Varuna y llega a ser la divinidad principal del Rig Veda, pues le están dedicados 250 himnos. Varuna aparece como un dios compasivo, al que se dirigen oraciones pidiéndole que purifique y perdone los pecados, en tanto que Indra es a veces una deidad más bien frívola. Es el dios del cielo, entendido no sólo como el firmamento sino como el lugar donde viven los dioses en una perpetua celebración, embriagándose con soma y viendo bailar a las Apsaras.

A la deificación primitiva de las fuerzas de la naturaleza, que podríamos calificar como panteísmo, si por panteísmo entendemos el verlo todo como divino, sigue rápidamente una fase de personificación de estas fuerzas, que no sólo cobran nombres y rasgos antropomórficos, sino que se rodean también de una serie de historias y aventuras. Este proceso es común a todos los pueblos primitivos. En la India, el dios Indra es un ejemplo perfecto. Le toca personificar luchas interminables contra los demonios, que constantemente amenazan su reino o incluso lo despojan de él.

Hay, por otra parte, un grupo de cuatro deidades, que también parecen sucederse unas a otras, y tienen características bastante semejantes. Representan diversos aspectos de un dios creador que luego se asimilará a la figura de Brahmâ. Estos dioses son Vishvakarman, literalmente, el hacedor del universo; Brihaspati, el Guru de Indra y los demás dioses; Prajâpati, el Señor de las criaturas, y en especial de los animales, y finalmente, Hiranyagarbha, el "germen de oro", huevo cósmico que aparece flotando en las aguas primordiales -al igual que en la cosmogonía órfica-, y que dará origen a la creación, según uno de los mitos.

Junto a estas imágenes de dioses creadores, aparece un principio divinizado que es el que preserva la creación y el orden cósmico, la Rta. Es lo establecido según las leyes del universo y de los dioses. El alba -dice un himno- sigue el sendero de la Rta, como si le fuera conocido desde antes; el sol sigue el sendero de la Rta. Se le ha comparado con la noción del Tao chino y con la del Kosmos griego. El cosmos, contrapuesto al caos, no sólo abarca lo físico sino que se extiende también a lo moral. De igual manera, la Rta da la imagen del orden natural del mundo, pero también de un orden moral del que ni los propios dioses pueden sustraerse. En este sentido, anticipa las nociones del dharma y del karma, que aparecerán posteriormente, a partir de las Upanishads.

El dharma es justamente el orden moral, es la rectitud, el deber, lo correcto, la responsabilidad específica que todos deben cumplir en la vida, como hemos visto, según la etapa de su vida, la casta a la que pertenezcan y su situación personal. Son distintos el dharma de un estudiante, el de un jefe de familia y un monje; tienen diferentes deberes un sacerdote, un guerrero o un comerciante. La noción del dharma se extiende incluso a los elementos y las fuerzas naturales; el dharma del fuego, por ejemplo, es arder. Dharma se ha traducido también como religión; pero tal vez sea más adecuado entenderlo como un concepto de carácter ético. En torno del dharma gira una parte importantísima de la Bhagavad Gîtâ. Es una cuestión relacionada con el dharma lo que desencadena todo el diálogo entre Krishna y Arjuna.

El karma, por otra parte, es acción. karma es la ley de causa y efecto. Es una ley

fija e inalterable, tal como la Rta. Nada puede desviar a la Rta de su curso. De igual manera, el karma no puede eludirse ni modificarse. Transferido al plano de las acciones humanas, pasará posteriormente a significar el resultado o efecto de una acción, ya tenga un carácter positivo o negativo, que recaerá sobre quien la ejecutó. Aquí no operan tanto las nociones de culpa y castigo, caras a los pueblos semíticos, como el funcionamiento simple de esa ley de causa y de efecto. El karma es lo que ata al individuo al ciclo interminable de muerte y reencarnación; los efectos que desencadenan sus acciones pasadas lo obligarán a regresar al mundo para experimentarlos. Estos temas también aparecen en la Gitá, donde el Señor Krishna habla de cómo liberarse de las ataduras del karma.

El dios Varuna, ya mencionado como uno de los dioses del cielo, es también el custodio de la Rta. Él mismo es imagen de un dios preservador y protector. La Rta, sin embargo, representa un principio más abstracto. Según Radhakrishnan: "La tendencia hacia una concepción mística de una realidad inmutable aquí muestra sus primeros signos. Lo real es la ley inmutable. Lo que existe es una muestra inestable, una copia imperfecta." (3). Esto anticipará en gran medida las ideas principales del Vedānta de Shankarācharya, donde el mundo fenoménico aparece como un reflejo imperfecto e ilusorio del ser.

Otro principio personificado es Aditi, madre de los dioses llamados Adityas (entre los que están Varuna y Mitra). Aditi quiere decir ilimitada, y el Rig Veda hace esta descripción:

Aditi es el cielo, Aditi es la región intermedia,

Aditi es la madre y el padre y el hijo,

Aditi es todos los dioses y las cinco tribus

y todo lo que ha nacido y todo lo que nacerá. 4.

Radhakrishnan comenta: "Aquí tenemos la anticipación de una naturaleza universal, que lo abarca todo y lo produce todo: la inmensa potencialidad de la Prakṛti de la

filosofía Samkhya." (5). Y se puede agregar que también anticipa la inmensa potencialidad de la Shakti de la filosofía shivaíta, que es infinita, omnipresente, y es al mismo tiempo causa y efecto, origen del universo y el universo mismo.

Otro concepto significativo es el de Vâk, la Palabra, que se personifica como una diosa, y que lo domina todo; es sostén de los dioses, principio de la vida, el poder y el conocimiento. El himno "A Vâk", del libro X del Rig Veda, dice en algunas de sus estrofas:

Soy la reina de los tesoros,
la que los acumula,
soy la sabia,
la primera entre los que merecen sacrificios.
Los dioses me han despositado en múltiples lugares,
me han dado numerosas sedes,
me han hecho asumir diversas formas.

...

Yo tiendo el arco de Rudra
para que sus flechas maten al enemigo de los dioses.
Yo provocho la lucha entre los hombres.
Yo compenetro el cielo y la tierra.

En la cumbre de este mundo
yo doy a luz a mi padre.
Mi origen está en el océano y en las aguas.
De ahí me extiendo por todo el universo
y con la frente toco el firmamento. 6

Fernando Tola, autor de la traducción citada, dice que la palabra adquiere mayor importancia conceptual en los Brâhmanas, es decir, la colección de textos que sigue a

los himnos en los Vedas. Vâk prefigura los conceptos de para-vâk, la palabra suprema y de shabda-brahman, el verbo o la palabra divina. Sir John Woodroffe, que escribía con el pseudónimo de Arthur Avalon, compara en The Garland of Letters los siguientes versos védicos con el principio del Evangelio según San Juan: Prajâpatir vai idam âsit/ tasya vâg dvitiyâ âsit/ Vâg vai paramam Brahma, que significan, "En el principio era Prajâpati (Brahman), con quien estaba la Palabra, y la Palabra es Brahma." (7) El Evangelio de San Juan comienza así: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios."

Prosiguiendo con esta breve enumeración, otra deidad que deseo mencionar es Rudra. Rudra nos hace volver a las divinidades de la naturaleza. Representa el rayo y la tempestad, junto con los Maruts, que aparecen como sus ayudantes o sus hijos. La característica principal que tienen es la de regir todas las fuerzas destructoras. Rudra terminará asimilándose a la figura de Shiva, que se ha considerado de origen pre-ario.

Quisiera señalar que entre las muchas prefiguraciones que aparecen en el Rig Veda de lo que serán después nociones más elaboradas dentro de la religión, el mito o la filosofía, están ya presentes -aun sin relación directa entre sí- las tres funciones básicas del movimiento cósmico, creación, sostenimiento y destrucción que se verán como un proceso recurrente, sin un principio ni un fin absolutos. Esto se relaciona con una concepción del tiempo, que no es lineal sino cíclica: el eterno retorno, la eterna rueda del karma de la cual es necesario escapar por medio de la liberación.

El Hinduismo clásico habrá de asignar posteriormente las funciones de la creación, el sostenimiento y la destrucción del universo a tres dioses que, bajo este aspecto, se conocen como trimurti (tríada o trinidad). En Vishvakarman, Brihâspati, Prajâpati y Hiranyagarbha está anticipándose, como mencioné, la figura de Brahmâ, el dios creador -que no debe confundirse con el Brahman supremo, principio absoluto e impersonal. La Rita y Varuna prefiguran a Vishnu, que es el dios que sustenta y preserva el orden cósmico, y el dhârma o rectitud entre los hombres; Vishnu se encarna en la tierra con ese fin, cuando es necesario. Rudra, finalmente, se identificará con Shiva, dios que

representa la energía destructora del cosmos. Teorías posteriores no hablarán de creación y destrucción, sino de manifestación y reabsorción. La 'destrucción' representaría, bajo esta última perspectiva, no tanto una aniquilación como el regreso a la unidad originaria.

La concepción de la trimurti prevalece en el Hinduismo hasta nuestros días. Los cultos más vivos y numerosos son, hasta la fecha, los de Vishnu y Shiva, que cuentan con las expresiones más heterogéneas. El culto al dios Brahmá es prácticamente inexistente. Otras cuatro grandes sectas importantes que conservan vigencia son las que rinden culto a los dioses Súrya, Ganesha, Kártikeya y a la Devi, la diosa o madre divina, que se representa con muchísimos nombres y figuras.

Las contrapartes femeninas, las consortes de los dioses que integran la trimurti, participan de sus atributos y funciones. Es notorio cómo, a medida que se vuelve más rico y complejo, el Hinduismo va dando un grado de participación cada vez mayor a la figura de la diosa, que sí parecía tener mucha relevancia en los cultos pre-arios de la cultura de Hárappa.

3. DEL PANTEISMO AL MONISMO

Una cuestión muy debatida, desde varios puntos de vista, es la del politeísmo de la religión hindú, que ya desde el Rig Veda presenta sus características fundamentales. Muchos investigadores lo han visto, de manera un tanto simple, como un panteísmo o politeísmo -cuando las fuerzas naturales se han personificado- propio de mentalidades primitivas.

Un hecho peculiar, sin embargo, es que a diferencia de otras religiones politeístas que establecían una jerarquía entre los dioses siendo uno de ellos el dios supremo, aquí cualquier dios, en determinado momento, asume el papel de ser ese dios supremo y principio universal. A esto Max Müller lo llamó henoteísmo, contraponiéndolo con el monoteísmo que reconoce un dios supremo único. En este rasgo también se han visto reflejadas, por una parte, una supuesta necesidad hindú de tener una religión monoteísta, y por otra, simplemente una falta de coherencia.

Aunque todo pueda fundamentarse, estas interpretaciones parecen ignorar lo que el propio Rig Veda declara en el primero de sus libros: Ekam sat viprá bahudá vadanti, que significa: "El ser es uno, los sabios lo llaman con muchos nombres." (8). Siendo así, resulta indiferente, en primer lugar, cuál de estos nombres y figuras asuma el papel central. Es como trazar líneas en un círculo desde cualquier punto de la circunferencia hacia el centro, o viceversa, todas las líneas provienen del centro o llegan a él.

En el libro X también se dice: "Los sacerdotes y los poetas, con palabras, hacen muchos de la realidad oculta que no es sino una." (9). Radhakrishnan, en su Indian Philosophy comenta estas afirmaciones: "El Dios UNICO se llama de diversas maneras según las diferentes esferas en que funciona o los gustos de las almas que lo buscan. Esto no debe verse como un acomodamiento estrecho a la religión popular. Es la revelación de una verdad filosófica profunda." 10

En las Upanishads se desarrollará el concepto de Brahman, el absoluto trascendente,

abstracto, más allá de toda forma y nombre, con todos los atributos de eternidad, infinitud, omnipresencia, etc., que podemos encontrar en el Dios de las religiones monoteístas. Es tan innombrable como Yahveh o Allah; 'Brahman', que significa 'el Grande', no es su nombre sino una manera de designarlo.

Sin embargo, no se contraponen con él ni interfieren las personificaciones divinas de los demás dioses; está detrás de cada una de ellas. Verlo como contradictorio revelaría cierta estrechez mental -bastante frecuente en las concepciones monoteístas, por otra parte. No hay ni siquiera una contradicción lógica en la existencia simultánea de estas dos posiciones, porque lo que revelan es que están operando en diferentes niveles de percepción y de experiencia. No pueden percibirse en el mismo nivel a Indra peleando contra los demonios y al Brahman absoluto. Volvemos a lo ya dicho: en una fase puede ser necesaria la forma, el nombre, los rasgos humanizados del dios, que harán más factible una relación con él. En otra fase, todo esto cae por sí solo; pues al agotar sus propios límites, da paso a la visión del Absoluto.

A este respecto, otro gran historiador de la filosofía hindú, S. N. Dasgupta, dice refiriéndose a las diferentes fases de creencia y experiencia que se encuentran en las Upanishads: "Pueden verse como distintas etapas de experiencia entre las cuales la mente de los sabios oscilaba al intentar la realización de una verdad que estaba más allá del habla, más allá del pensamiento y más allá de toda percepción sensorial."¹¹

Desde el centro de esa visión, el mismo Brahman aparece en el plano no manifiesto y también en el manifiesto, puesto que se revela como lo único que existe. Está presente en Indra y en Varuna lo mismo que en los arroyos y las plantas. Pero esta visión ha dado ya toda la vuelta; no está en la postura del panteísmo ingenuo que ve todas las cosas como Dios. Dice Prabhavananda: "El hindú ve a Dios como la energía última, dentro y detrás de toda la creación, pero nunca, ni en los tiempos antiguos ni en los modernos, como idéntico a ésta."¹²

La visión de esta unidad divina subyacente a todos los dioses y a toda existencia manifiesta o no, es el fundamento de un monismo que está enraizado en la visión religiosa hindú. Este monismo parte de una visión más profunda que la del monoteísmo

tradicional, como mostraba Paul Deussen al decir lo siguiente:

"Los hindúes llegan a este monismo por un método esencialmente diferente al de otros países. El monoteísmo se alcanzó en Egipto por una identificación mecánica de varios dioses locales, en Palestina por la proscripción de otros dioses y la persecución violenta de sus adoradores en beneficio de su dios nacional Jeohvah. En la India alcanzaron el monismo, y no monoteísmo, por una vía más filosófica, viendo a través del velo de lo múltiple la unidad subyacente."13

Un ejemplo notable de esto lo constituye un himno del Yajur Veda Negro, dedicado a Rudra. Aquí se reúnen y coexisten los diversos aspectos de la divinidad presentes en el Rig Veda. A este himno se le ha llamado "la crema de los Vedas supremos". En su prólogo a una edición del Rudram, Swami Muktananda, un maestro siddha contemporáneo, dice que este himno ha cumplido una función importante no sólo en cuanto al karma kanda (sección ritual de los Vedas), puesto que durante siglos se ha recitado ininterrumpidamente hasta nuestros días, sino también en cuanto al jñāna kanda (sección de conocimiento), ya que contiene materia muy profunda de estudio. Agrega:

"Es una representación simbólica de todas las filosofías. Corrobora los aspectos inmanente y trascendente de Dios que enseña el Shaivismo... Su atractivo no reside sólo en su majestad fonética sino en la universalidad de su acercamiento a Dios. La forma cósmica del Señor descrita en la Bhagavadgītā está hermosamente expandida en el Rudram. La omnipresencia de Dios en seres animados e inanimados, que están hechos de los cinco elementos, se da con gran belleza en las palabras de esta inmortal plegaria védica. Es Dios quien asume estos diferentes papeles y juega consigo mismo. El universo entero es su forma, y por eso, es El quien aparece en todos estos nombres y formas positivos y negativos."14

A continuación reproduzco diversos fragmentos de la parte del Rudram que se conoce

como "Námakam", en la cual se ofrecen saluciones (namah) a Rudra. Estos fragmentos que cito no pertenecen a una secuencia; sino que los he seleccionado para ilustrar la variedad de manifestaciones en las que se reconoce a ese principio divino. Está de más hacer notar, por otra parte, la extraordinaria intensidad poética del himno.

I 5 Oh, habitante del Monte Kailás, te propiciamos con palabras favorables para que podamos alcanzarte...

6 Que el Ser primordial, que es la esencia divina de los seres divinos y el médico de la enfermedad de la transmigración, que aprecia las cualidades e ignora las debilidades de sus devotos, condescienda a intervenir en nuestro favor destruyendo a las serpientes, a las criaturas malignas y a todos los demonios.

II 13 Saluciones al Señor, que está rodeado de ejércitos, que acude a proteger a sus devotos, que es el Señor de la gente santa.

III 1 Saluciones al Señor, que domina y conquista a los enemigos y es el jefe de aquellos que abaten a los enemigos.

2 Saluciones al Señor, que es el mejor armado con una espada, y es el jefe de los ladrones.

3 Saluciones al Señor, que sostiene la flecha y la pone en el arco, que está provisto de aljaba, y es el jefe de los salteadores.

17 Saluciones a ti, que existes en la forma de los caballos y de los jinetes.

IV 6 Saluciones a ti, que apareces en lo feo y todas las otras formas.

5 Saluciones a ti, que estás en la forma de lo alto y lo bajo.

12 Saluciones a ti, que apareces como los carpinteros y los hacedores de carros.

V 6 Saluciones a ti, que resides en el Monte Kailás (como Shiva)
y que existes en la forma de Visnu penetrado de rayos
de luz.

13 Saluciones a ti, que existes en los arroyos que fluyen
y también en las grandes corrientes.

VI 3 Saluciones a ti, que naces de las entrañas de los animales
y de las raíces de los árboles.

10 Saluciones a ti, que estás presente en el sonido y su eco.

VII 1 Saluciones a ti, que estás presente en los tambores
y en la manera de tocarlos.

VIII 9 Saluciones a ti, que apareces en los placeres de los sentidos
y también en el gozo de la liberación.

13 Saluciones a ti, que existes en la otra orilla del océano
de la transmigración, y existes en medio de éste como el
otorgador de los deseos de todos.

14 Saluciones a ti, que permaneces en la forma de la repetición
del mantra y ayudas a cruzar el océano de la transmigración
y también apareces como el conocimiento de lo Ultimo.

19 Saluciones a ti, que estás presente en la hierba tierna
de las riberas y en la espuma del río.

IX 6 Saluciones a ti, que estás presente en las selvas llenas
de espinas y piedras y también en las cuevas.

7 Saluciones a ti, que estás presente en los estanques profundos y en las gotas de
rocío.

8 Saluciones a ti, que estás presente en los átomos
y el polvo.

6 Saluciones a tus formas inmortales en los corazones de los
seres celestes.

18 Saluciones a tus formas en el corazón de los seres celestes,

que destruyen completamente los pecados.

X 8 Oh mente mía, adora a ese Rudra glorioso, que es quien habita dentro del corazón... 15

Dios está aquí en su morada (el Monte Kailás) lo mismo que en las gotas de rocío; es el Ser supremo, es la esencia divina de los dioses; está en las criaturas, en las acciones, en los seres inmateriales; en lo bueno y lo malo, en lo fasto y lo nefasto; "en los placeres de los sentidos y también en el gozo de la liberación"; es "quien habita dentro del corazón". Es quien no sólo perdona sino destruye los pecados, y es quien otorga la liberación final.

Se trata, desde luego, de una extraordinaria descripción de la inmanencia divina. Pero va más allá de las deducciones teológicas o filosóficas, pues lo que está transmitiendo es una experiencia viva, la visión de Dios en todas las cosas; si se tratara sólo de imaginación poética sería extraordinaria. Pocos poetas habrán visto a Dios en los átomos y el polvo, o en los hacedores de carros, o en la manera de tocar los tambores. Este himno tiene la suficiente amplitud para abarcarlo todo dentro del mismo Ser; de ahí que no necesite crear demonios que sean los responsables del mal.

El Yajur Veda es posterior al Rig Veda, y tal vez recoge en este himno el fruto de muchas intuiciones anteriores; sin embargo, esta visión no es ajena al Rig Veda, aunque tal vez no proporcione tanta riqueza de detalle. También en el Rig Veda existe, en los himnos tardíos, la visión de Dios como principio trascendente y absoluto; más allá de toda forma, al cual no se le puede dar ni siquiera un nombre. Se le designa como Sat, lo que es, lo que existe, la verdad, el Ser, o como Yad Ekam, el Uno o ese Uno, o como Tat, "Eso".

Uno de los más bellos, profundos y citados himnos del Rig Veda, el de la Creación, llamado Násadiya Súkta, habla de este Eso como el origen primordial:

No había existencia ni su opuesto.

ni la tierra, ni la bóveda azul del cielo, ni el más allá.

Los elementos sutiles que son el velo
de este mundo tan insustancial, ¿dónde, entonces,
podían hallar lugar? ¿por quién ser conocidos?
El abismo profundo de las aguas, ¿en dónde estaba?
Aún no había muerte ni tampoco lo inmortal; el día
era noche, la noche día, porque ni el día ni la noche
habían nacido. Entonces ESO, la fuente primordial
de vida, sin aliento, junto a su propia fuerza
incubaba eternamente. Aparte de ESO
no había nada en el vasto universo.
En el principio oscuridad, en oscuridad oculta.
En su causa, indistinto, estaba el mundo:
pero, ah, después, de su estado oscuro,
y aun sin distinguirse de su causa, surgió
por la pura voluntad de ESO manifiesta.
¿De dónde venía esta voluntad? Surgió de una semilla
dormida en el corazón de ESO; la semilla
de mundos extinguidos que en orden han cursado
sus vías silenciosas desde la eternidad:
En lo manifiesto lo no manifiesto hallaron
los sabios, al buscar en lo profundo de sí mismos... 16

Este poema daría un material extraordinario para hacer comentarios o traer a cuento los numerosísimos que ya existen sobre él y señalan cómo Dios o el Eso aparece allí al mismo tiempo como causa material y eficiente del universo, cómo hay una concepción del universo en la que se alternan diversos procesos cósmicos: mundos que se extinguen, reduciéndose a un estado potencial, en el que quedan como "una semilla dormida en el corazón de ESO", para volverse a manifestar desde allí, en una recurrencia eterna. Al

final del himno, aquí no reproducido, cuando se interroga acerca de quién conoce todo ese misterio, anterior a la existencia misma de los dioses, la frase final es que tal vez ni Eso lo sabe.

Los dos últimos versos que he citado, me parecen extraordinariamente significativos. Es en lo profundo de sí mismos, o "en su propio corazón", según otras versiones, donde los sabios o poetas, los rishis encuentran el vínculo entre lo manifiesto y lo no manifiesto, donde se revelan los misterios, donde se percibe la verdad.

Las Upanishads desarrollarán esta idea, alcanzando grados muy sutiles de especificación. De estos dos himnos que he tomado a manera de ejemplo, el Rudram muestra el mundo penetrado por lo divino, el aspecto inmanente, en tanto que el Násadiya Sukta habla del aspecto eterno y trascendente de Dios. El punto en que se unen es lo que constituye el no-dualismo, y es uno de los grandes temas de las Upanishads.

4. TU ERES ESO

- Las Upanishads representan una interiorización tanto de las prácticas como de los conocimientos de los Vedas. El aspecto principal de las prácticas o trabajos estaba concentrado en el sacrificio ritual o yajña.

El yajña, dirigido a algún dios con el propósito de lograr ciertos fines particulares, materiales o espirituales, era lo que configuraba a los Vedas mismos, pues éstos contenían los mantras que se debían cantar durante cada yajña, con las indicaciones precisas acerca de los gestos rituales y las ofrendas que debían acompañarlos, la música, el momento propicio para cada cosa. Así también contenían una explicación del significado de los sacrificios mismos y los frutos que podían alcanzarse por medio de su ejecución.

Los yajñas partían de la idea de que todo en el universo es sacrificio. En el Rig Veda, el Purusha Sūkta o Himno al Púrusha (el hombre, o la persona primordial) describe la creación del universo surgiendo de los miembros del Púrusha, que es ofrecido por los dioses en sacrificio al sacrificio mismo. Del sacrificio del Púrusha nacen las estaciones del año, los animales, los Vedas mismos, los rebaños, las castas. Ofrecer un yajña era, pues, participar de la vida cósmica en que todo se veía como parte de un sacrificio, ya como ofrenda o como el que recibía la ofrenda; ya como comida (anna) o como el devorador de la comida (annáda). Y tanto se era parte de uno como del otro. Un animal podía devorar su "alimento natural", que era otro animal al que daba caza, pero llegaría el momento en que él mismo fuera sacrificado para convertirse a su vez en alimento.

El fuego (Agni), devorador por excelencia -como después lo será el Tiempo-, es la boca por donde los dioses reciben las ofrendas. El fuego era sagrado; se le consideraba como una deidad viva que recibía cuidados y alimento, y era el testigo en la vida de las personas, pues todas las ceremonias importantes como la iniciación, el matrimonio, todos los yajñas, la ceremonia de sannyasa, la cremación final, se ofrecían al fuego.

Si al principio había un carácter marcadamente sagrado en la ejecución de los

yajñas. al parecer llegó un momento en que se volvieron rituales mecánicos, totalmente desprovistos de un sentido de religiosidad profunda, y con una finalidad puramente utilitaria. S. N. Dasgupta, dice al respecto:

"Esta idea de sacrificio es completamente distinta de cualquiera que se encuentre en otras razas. Para el pueblo védico, los sacrificios eran más poderosos que los dioses. Los dioses podían estar complacidos o disgustados; si el sacrificio se ejecutaba debidamente, las plegarias estaban destinadas a ser respondidas." 17.

Dasgupta hace énfasis en el carácter mecánico y despersonalizado de los ritos. Supuestamente, esto ocurrió en la época de los Brâhmanas. Se ha dicho que si los himnos o Samhitâs eran obra de poetas, los Brâhmanas, donde estaban todas las especificaciones rituales, se debieron a los sacerdotes.

Sin embargo, según dicen S. K. Belvalkar y R. D. Ranade en su History of Indian Philosophy, los Brâhmanas "vinieron a investir a los Mantras con el carácter de revelación divina." (18). Aunque debió existir una parte automática y utilitaria en la práctica de los ritos, la idea que los sustentaba partía de un entendimiento diferente. En la Aitareya Brâhmana el yajña no es sólo el medio para obtener determinados beneficios, materiales o espirituales, sino que se convierte en otra cosa, en un símbolo de algo más elevado: el conocimiento. En una analogía llevada a sus últimos extremos, según un estilo favorito de las escrituras, se dice:

"El pensamiento era su cuchara (ritual), la inteligencia el ghi (mantequilla purificada), el habla el altar, el estudio la estera (de hierba sagrada), la intuición era el fuego, el conocimiento el sacerdote que lo enciende, el aliento era la oblación, el canto el sacerdote adhvaryu, el Señor del habla el (sacerdote) hotr y la mente el upavakrti." 19

Esta comparación podría representar simbólicamente el paso de los Vedas a las

Upanishads. Aquí vemos una fusión de los elementos externos del ritual con los elementos internos del conocimiento. El conocimiento mismo que aparece como la ofrenda, el rito y el fruto del sacrificio refleja la transición del espíritu del karma kanda al del jñāna kanda: del aspecto práctico de los trabajos rituales a la búsqueda de la sabiduría.

Aunque los dos aspectos no se considerarán excluyentes sino complementarios, subsistirá la discusión y la pugna entre quienes afirman la supremacía de uno con exclusión del otro. Sin embargo, la tendencia hacia la interiorización, que está muy presente en las Upanishads, terminará definitivamente viendo en el conocimiento la forma más elevada de sacrificio. Esta idea se desarrolla después en la Bhagavad Gītā, donde el Señor Krishna le dice a Arjuna en el curso de su instrucción:

"El conocimiento como sacrificio es más grande que ningún sacrificio material, (oh Arjuna), pues todos los trabajos sin excepción culminan en la sabiduría." 20

¿Qué es este conocimiento? Dice la Mundaka Upanishad:

"Hay dos clases de conocimiento, tal como declaran los que conocen el Ser: uno inferior y otro superior.

El inferior es el conocimiento del Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda y Atharva Veda, la fonética, los ritos, la gramática, las etimologías, la métrica y la astrología. Y el superior es aquel por el cual se aprehende lo imperecedero." 21

Las Upanishads siempre están en el límite de lo decible, pues si en esta declaración se califica todo el conocimiento que se puede alcanzar a través de los libros y el estudio, empezando por el conocimiento de las escrituras mismas, que encabezan la lista, como "conocimiento inferior", lo que cuenta entonces, no es la sabiduría del intelectual sino la del yogui y la del iluminado, que es el conocimiento del Ser. Como éste es inescrutable, su conocimiento se expresará en paradojas. Dice la

Kena Upanishad:

"A quien no le es conocido, ése lo conoce; a quien le es conocido, ése no lo conoce. No es comprendido por aquellos que lo comprenden; es comprendido por aquellos que no lo comprenden." 22

No estamos aquí muy lejos de San Juan de la Cruz, cuando dice: "Y quedéme no sabiendo / toda ciencia trascendiendo."

Las Upanishads tratan, en principio, de responder a las preguntas elementales que todo hombre se formula, independientemente de su origen, posición, época: de dónde vengo, para qué estoy aquí, hacia dónde va todo esto, qué ocurre después de la muerte.

La misma Kena Upanishad toma la forma de un interrogante. Kena quiere decir '¿por quien?' Empieza de esta manera:

"¿Por deseo de quién se dirige mi mente a sus objetos? ¿Por mandato de quién comienza el primer aliento? ¿Por deseo de quién pronunciamos este discurso? ¿Qué dios impulsa al ojo y al oído?" 23

Partiendo de la percepción inmediata y del sentido común, se empieza a inducir la causa detrás de la causa, hasta llegar al principio último, aquello que hace a la mente percibir, pero que no puede ser percibido por la mente.

Y la misma realidad última e irreductible que se encuentra dentro del ser humano como su fundamento mismo, se encontrará también fuera de él, en el universo. Así, de igual manera habrá preguntas sobre el origen de los elementos y del primer movimiento:

"Aquello que no es visto por el ojo, pero por lo cual pueden los ojos ver; eso, en verdad, sábelo, es Brahman, y no lo que la gente adora por aquí." 24

¿De dónde va a surgir ese conocimiento? No son las escrituras ni la ciencia ni las

tradiciones lo que nos lo puede dar. Y la Katha Upanisad dice que no son tampoco los sentidos, ni la mente, ni el intelecto, sino que hay que ir más allá:

"Más allá de los sentidos están los objetos (25) y más allá de estos objetos está la mente; más allá de la mente está el intelecto y más allá del intelecto está el gran ser (26).

Más allá del gran ser está lo no manifiesto (27); más allá de lo no manifiesto está el espíritu. Más allá del espíritu no hay nada. Este es el fin (de la jornada), esta es la meta final.

El Ser, aunque está oculto en todos los seres no se revela, pero pueden verlo esos videntes sutiles, a través de su inteligencia sutil y refinada.

El sabio debe retraer el habla a la mente, ésta debe retraerla al intelecto. El intelecto al gran ser. Este debe retraerlo al ser de paz." 28

Puede considerarse que de principio a fin las Upanishads son una reflexión en torno de ese principio imperecedero. Lo abordan bajo todos los ángulos posibles; pero siguen quedando dentro de ese "conocimiento inferior", puesto que el "conocimiento superior" es la aprehensión directa del Ser. Sin embargo, aunque la vía de aprehensión no es el intelecto, éste es útil y en ciertos casos imprescindible; el conocimiento -o la información- que proporcionan las Upanishads, son como el mapa que muestra dónde hay que buscar el tesoro. Dice la Mundaka Upanisad:

"Tomando como arco la gran arma de las Upanishads, uno debe colocar allí la flecha, afilada por la meditación. Disparándola con la mente entregada a la contemplación de Eso (Brahman), oh querido, has de saber que ese Brahman imperecedero es el blanco." 29

Y prosigue más adelante:

"No se le puede aprehender por el ojo, ni por el habla, ni por los otros órganos de

los sentidos, ni por el ascetismo, ni por el trabajo; sino que cuando la naturaleza (del intelecto) se purifica por la luz del conocimiento, sólo entonces, a través de la meditación, se le puede ver a Aquél sin forma." 30

La Mundaka Upanisad plantea de esta manera la meditación (31) como la vía suprema de conocimiento: algo que nos va a llevar más allá de la mente y del intelecto, y que va a refinar todos los órganos de percepción. Purifica la mente y suspende las funciones de cada órgano, absorbiéndolo a cada cual en el superior: a los sentidos en la mente, a la mente en el intelecto, al intelecto en el Ser, que es lo último, irreductible a ningún otro principio.

¿Y cómo entonces puede captarse al Ser si todos los órganos de percepción están absorbidos o suspendidos? Se dice que la mente y el intelecto que son limitados, no pueden captar al ser que es infinito. Así pues, es el Ser el que se muestra y se revela a sí mismo.

Al manifestarse, surge el reconocimiento súbito de la propia identidad con el ser absoluto, Brahman.

Las Upanishads indican que cuando este conocimiento del Ser surge como una convicción y una experiencia en las que podemos permanecer constantemente, nos convertimos en jivanmuktas, en seres que han alcanzado en vida la liberación. El conocimiento del Ser y el estado de liberación o de iluminación total, son sinónimos.

Como se dijo al principio, la liberación es la meta de los Vedas y las Upanishads, así como de todos los sistemas de filosofía, de todos los yogas y de todas las religiones de la India. Las Upanishads son un desarrollo de la idea última a que se había llegado en los Vedas: la de que existe una misma realidad esencial que se manifiesta en todos los seres, lo mismo en el individuo que en el universo, y cuyo sustrato último es el ser absoluto, Brahman.

A esta idea se le dio expresión a través de cuatro sentencias que representaban la síntesis de la sabiduría de cada uno de los cuatro Vedas, y que pasaron a distintas Upanishads. Estas sentencias se conocen como mahá-vákyas o grandes proclamaciones. Se

ha considerado que estas mahā-vākyas son los soportes del pensamiento hindú: manifiestan a la vez la posición final de los Vedas y el fundamento mismo del Vedānta. Son las siguientes:

Prajñānam brahma: El ser es conciencia. (Rig Veda - Aitareya Upanishad).

Aham brahmāsmi: Yo soy Brahman (el Ser absoluto). (Yajur Veda - Bṛhadāraṇyaka Upanishad).

Tat tvam asi: Tú eres Eso. (Sāma Veda - Chāndogya Upanishad).

Ayam ātmā brahma: Este ser individual es Brahman. (Atharva Veda - Mandukya Upanishad).

Estas sentencias señalan de manera contundente y repetida la identidad entre el ser absoluto, Brahman, y el ser individual, ātman: Yo soy Brahman, Tú eres Eso. No sólo son la enseñanza final de los Vedas sino que son también la revelación final que recibe un aspirante: la conciencia de su identidad esencial y sustancial con el ser. Esta era la verdadera doctrina secreta (uno de los significados de Upanishad), y lo era no tanto porque se mantuviera en secreto sino por lo oculto e inaccesible de la experiencia en que se recibía.

Así describe la Mundaka Upanishad los efectos del conocimiento del ser:

"Al conocerlo, el sabio no habla ya de nada más. Juega en el ser, se deleita en el ser mientras realiza su trabajo; ése es el más grande conocedor de Brahman." 32

Aunque en otras partes esta Upanishad habla de los ascetas como conocedores del Ser, en este verso parecería haber un acuerdo con la visión de la Bhagavad Gītā, en el sentido de que el conocimiento del Ser no implica el abandono de los propios trabajos y responsabilidades. También se anticipan las ideas del Shíavismo de Cachemira que remiten al aforismo Lokānanda samādhi sukham, (I, 18), "El gozo del mundo es el éxtasis del samādhi", que siempre sugiere el hecho de que es posible experimentar el estado de samādhi o éxtasis de unión con el Ser, sin apartarse del mundo.

Y concluye la Mundaka Upanishad:

"En verdad, aquel que conoce al Brahman supremo, se convierte en Brahman él mismo."

33

Esta es la esencia de las enseñanzas del hinduismo, tanto del Vedânta clásico como del Shivaísmo. Y realmente es muy difícil hallar esta afirmación en ningún otro sistema de pensamiento religioso. Ni siquiera sistemas tan altamente desarrollados como la Cábala judía lo admitirían, pues hablarán de una participación de la naturaleza divina o de una unión o incluso de una similitud esencial; pero no de una identidad ni de una fusión completa como experiencia final; allá el individuo sigue siempre siendo individuo, no se funde, no se disuelve en Dios. Desde luego que hay también doctrinas vedantinas, como la de Ramanuja (siglo XI), que tendrán un punto de vista similar, en el que la identidad entre ser individual y absoluto aparezca como imposible.

Brahman es inefable. El Vedânta trataba de llegar a su aprehensión por vía negativa; es decir, haciendo a un lado todo aquello, externo o interno, que no fuera Brahman; todo aquello de lo cual se pudiera inferir una causa, lo que pudiera estar sujeto a otra cosa o dependiendo de algo. "Neti, neti" (na-iti = esto tampoco), era la fórmula con que se afirmaba de algo que no era Brahman. Un himno de Shankaracharya, el Nirvana Shatakam (seis estrofas sobre el nirvana o estado de éxtasis trascendente), posterior en muchos siglos a las Upanishads, pero que concuerda con el espíritu de esa búsqueda por vía negativa, dice:

"No soy el consciente ni el inconsciente, ni el intelecto
ni el ego.

Ni los oídos, ni la lengua, ni los sentidos del olfato
y la vista.

Ni el éter, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni la tierra.
Soy Conciencia y soy dicha, soy Shiva, soy Shiva." 34

Al llegar a la experiencia del ser, se llame Brahman o Shiva o Vishnu, tiene lugar el reconocimiento de que Brahman no sólo está en uno mismo sino en todo lo demás: sarvam khalvidam brahma, "Todo esto ciertamente es Brahman." Esta es también la posición final del shavisimo: Na śivam vidyate kvacit, "No hay nada que no sea Shiva", aunque el Shivaísmo partía desde el principio de ese reconocimiento de que todo es Shiva.

De cualquier manera, tanto en el Shivaísmo como en el Vedānta, Shiva o Brahman aparecen, por una parte, bajo el aspecto del Ser absoluto, trascendente, impensable, indescriptible, no manifiesto; sin forma ni nombre, sin atributos, que por fuerza está más allá de todo.

Por otra parte, están las descripciones de su aspecto inmanente. En el Shivaísmo este aspecto lo representa la energía divina de Shiva; la Shakti, su energía creadora. En el Vedānta upanishádico aparece bajo la personificación bastante abstracta de Ishvara, el aspecto creador de Brahman. En la Svetâsvatara Upanishad -aun bajo el nombre de Rudra-, aparece una personificación de este aspecto inmanente y creador de Dios, que se acerca a las que darán origen después a los cultos devocionales. En la Mundaka Upanishad el aspecto creador e inmanente se asimila al Púrusha, el hombre o persona primordial de cuyo desmembramiento surgía la creación en uno de los himnos del Rig Veda, que hemos ya mencionado.

Esta Mundaka Upanishad lo define así:

"De él han nacido la vida, la mente, todos los órganos de los sentidos, (también) el éter, el aire, la luz, el agua y la tierra, que lo sustenta todo.

Fuego es su cabeza, Sus ojos son el sol y la luna, las regiones del espacio son Sus oídos, Su habla son los Vedas revelados; el aire es su vida y su corazón es el mundo. De Sus pies (nace) la tierra; ciertamente, El es el ser de todos los seres." 35

En la siguiente sección, la misma Mundaka Upanishad habla del Brahman absoluto en estos términos:

"En la envoltura dorada más alta está el Brahman sin mancha, sin partes; es Puro, la luz de luces. Esto es lo que saben los conocedores del Ser.

El sol no brilla allí, ni la luna ni los astros, estos relámpagos no brillan allí, ¿dónde entonces puede estar este fuego? Todo brilla sólo por esa luz resplandeciente. Su brillo ilumina todo este mundo." 36

Es claro el contraste entre el aspecto inmanente del Dios que crea las cosas y está en ellas ("Sus ojos son el sol y la luna"), y el aspecto trascendente, la naturaleza última en cuyo ámbito "El sol no brilla". También se establece cómo, a través de su luz toda otra luz es posible.

Aunque es lo más elevado e inaccesible, ese aspecto de Brahman es, sin embargo, experimentable para el ser humano. Hacia allí se encaminan las prácticas, que llevan a un desprendimiento gradual de todos los vehículos de los sentidos y la mente, que no son adecuados para la percepción de esa realidad absoluta.

Diversas Upanishads hacen una serie de descripciones detalladas de los sentidos y el aparato mental, que nos permiten conocer sus funciones e identificándolas, saber que tenemos que ir todavía más allá de ellas.

Los sentidos se consideran como las puertas a la experiencia limitada del plano de realidad empírica. Son diez: cinco sentidos de percepción (vista, oído, tacto, olfato y gusto; con sus respectivos objetos, como forma, sonido, etc.), y cinco sentidos o facultades de acción (el poder de hablar, asir, moverse, excretar y procrear).

Al conjunto de funciones mentales, que está en relación con los datos que proporcionan los sentidos y con la conciencia, se le conoce como antahkarana o instrumento interno: sus funciones son las siguientes:

Manas, o mente, genéricamente, es aquello que recibe las impresiones del mundo exterior a través de los sentidos y fluye automáticamente por medio de asociaciones libres.

Chitta, aparece en algunos textos designando la función del subconsciente, en donde quedan impresiones y recuerdos almacenados.

Buddhi es el intelecto, la facultad de raciocinio lógico, de juicio, de razón discursiva, y

Ahamakara o ego, que es lo que permite relacionar todas las sensaciones, pensamientos o juicios, de manera directa con la persona; es el sentido de identidad personal, de individualidad.

Se dice que el átman no es un instrumento, sino quien usa los instrumentos. El átman es el ser interior, el sustrato último, aquello que es idéntico a Brahman y cuya experiencia ocurre, según vimos atrás, por medio de una interiorización profunda.

Las Upanishads no tienen hacia el cuerpo el sentimiento de disgusto que parecerán transmitir algunas corrientes ascéticas, para las cuales aparece ciertamente como una cárcel del alma, según la expresión griega. En las Upanishads el cuerpo no es cárcel sino templo, o "castillo", según dice la Chandogya Upanishad, en una hermosa descripción:

"Ahora bien, en esta ciudad de Brahman (el cuerpo) hay una morada, una pequeña flor de loto; dentro de ella hay un pequeño espacio. Lo que se encuentra en su interior, debería buscarse, porque eso, de seguro, es lo que uno desearía comprender.

... tanto como se extiende el espacio (de este mundo), así se extiende el espacio interior del corazón. Dentro de él, ciertamente están contenidos el cielo y la tierra, el fuego y el aire, el sol y la luna, el relámpago y los astros. Todo lo que exista de El en este mundo, y todo lo que no exista, está contenido en su interior." 37

Aquí el universo se hace presente dentro del hombre, como si se anticipara una idea holográfica, según la cual el todo estaría íntegramente contenido en cualquiera de sus partes. Y no sólo el mundo, sino el ser mismo, está en ese espacio del corazón. La Katha Upanishad dice:

"Más pequeño que lo más pequeño, más grande que lo más grande, el Ser está en el

corazón de toda criatura. El hombre sereno le contempla, libre de pesar. A través de la tranquilidad de la mente y los sentidos ve la grandeza del ser."38

Esta clara visión unitaria, sin embargo, no siempre prevalece en los sistemas de filosofía ni en las doctrinas religiosas. Antes de proseguir al examen de otra parte de los antecedentes que nos llevan a Jñaneshwar, voy a examinar, desde un punto de vista filosófico, diversas posiciones que conducen a la visión de unidad sustentada por Jñaneshwar.

II. LA VISION DE UNIDAD

- La fuente de la tradición hindú, tanto mística como filosófica, es la revelación. Tal como se ha dicho, más allá de doctrinas y dogmas religiosos o de postulados filosóficos especulativos, la revelación directa es lo que informa el contenido último de los sistemas de la filosofía al igual que de las tradiciones místicas.

El punto de partida de la filosofía o el pensamiento hindú, no es entonces, como vimos también, ni el 'asombro' ni la curiosidad intelectual que lleva a una búsqueda especulativa de la verdad, sino que es el encuentro interior con la verdad misma y la certeza de su conocimiento.

Aunque nada parecería, a una mente occidental, tan poco científico como esto, el pensamiento hindú, por otra parte, considera muy limitado el tipo de conocimiento que puede adquirirse a través de la ciencia y el intelecto mismo.

Similar a aquella enumeración en que la Mundaka Upanishad clasifica como "conocimiento inferior" toda la sabiduría de los Vedas y muchas otras disciplinas, es la que aparece en la Chandogya Upanishad, donde Nárada agrega además las matemáticas, la economía, la física y las bellas artes, como parte de sus conocimientos. Sin embargo le dice al sabio Sanatkumar:

"Venerable señor, pero soy como aquel que sólo sabe de oídas, pues no conozco al Ser (âtman). He escuchado de aquellos que son como tú, que quien conoce al Ser va más allá del sufrimiento. Y yo soy alguien que sufre, venerable señor. Ayúdame a trascenderlo." 39.

Ese 'conocimiento del Ser' del que habla Nárada es la respuesta que da la filosofía hindú no sólo al problema del conocimiento, sino también al del sufrimiento humano. El propósito de la vida, en la tradición hindú, que es "la eliminación de todo sufrimiento y el logro de la dicha suprema", sólo se alcanza con la liberación. Además de representar el estado de libertad absoluta, es, en principio, la liberación del

sufrimiento, de la ignorancia -que es su causa- y de la atadura al ciclo constante de muerte y reencarnación.

- Esto no supone, sin embargo, cesar de existir en el plano de existencia donde ocurren estos fenómenos, sino lograr el acceso ilimitado y permanente al estado de la conciencia suprema, que se plantea como la condición verdadera del ser humano, y por otra parte, es el contenido de la visión misma de los rishis.

Aunque la vía mística y la filosófica tienen sus propios medios y métodos de búsqueda, sus caminos se entrecruzan muchas veces. Los planteamientos monistas de las Upanishads y de escuelas posteriores, de hecho aluden también a la visión y la experiencia mística unitivas.

Las mahá-vákyas o grandes sentencias de los Vedas que, como vimos, determinan el carácter consciente del absoluto e insisten en la identidad entre el ser individual de cada ser humano y el Absoluto mismo, constituyen la base del pensamiento hindú no dualista, presente en muchas Upanishads, de las cuales hemos citado algunos fragmentos, en toda la tradición del Vedánta que parte de Gaudapáda y Shankarâcharya, y principalmente en escuelas shivaítas como la de los Nâthas y la de Cachemira.

Si un elemento de definición del dualismo o no dualismo en un sistema es el planteamiento de la identidad entre el ser individual y el Absoluto, otro es la relación que se establece entre el Ser absoluto y la realidad fenoménica. De hecho, es la definición y la interrelación consecuente de estas tres entidades: el Ser absoluto, el universo o realidad fenoménica, y el individuo, lo que aporta los temas fundamentales de la filosofía hindú, como ya se mencionó.

El problema del dualismo y el no dualismo es importante no sólo porque vaya a determinar el alcance de la visión filosófica o la experiencia mística, sino también porque la visión aparece como dualista es el origen de la esclavitud interior y el sufrimiento. Una percepción dual nos hace sentir "otro", o vivir siempre en relación con un "otro"; separa, aísla, crea diferencias, sentimientos de superioridad o inferioridad, de bueno y malo, etc.

La dualidad es cuestión de percepción. La Amrtabindu Upanishad dice: "La mente

sola es la causa de la esclavitud o de la liberación." 40

En la mente hay estructuras duales que simplemente reflejan las polaridades de la naturaleza, tales como día y noche, sol y luna, vida y muerte, hombre y mujer, frío y calor, etc. Las parejas de contrarios y opuestos son inherentes a la naturaleza y necesarias para todo movimiento dialéctico; pero forman parte de un solo principio.

Heráclito, que penetró profundamente en la dialéctica, decía: "El bien y el mal son uno." (Frag. 58) y "El camino hacia lo alto y el camino lo bajo son uno y el mismo." (Frag. 60). Sin embargo, ya hemos dicho que la razón es inepta para resolver paradojas; le resulta muy difícil entender la "armonía de tensiones opuestas" con que Heráclito supera la dualidad, y que parte en sí de una unidad.

En el individuo, la estructura primaria básica que configura la mente y todos los procesos de percepción y de conocimiento, es la relación sujeto-objeto. Desde aquí está ya la raíz de la dualidad.

Sin embargo, volviendo al pensamiento hindú, éste afirma (en textos innumerables) que las parejas de opuestos, tanto en el plano de la realidad fenoménica como en el plano mental del ser humano, ocurren sólo en un determinado nivel. Al elevarse por encima de él, la dualidad desaparece. La misma Amrtabindu Upanishad, dice: "Si esa oscuridad (de la ignorancia) se despeja, entonces por sí solo, él (el individuo) percibe el estado no dual." 41

La ignorancia desaparece sólo con el conocimiento del ser. La ignorancia, que es causa de todo mal humano, se caracteriza generalmente como la ignorancia de la identidad entre el ser individual y el ser absoluto; esto provoca que el individuo se identifique a sí mismo con los aspectos externos y transitorios de su persona: el cuerpo, los sentidos, la mente, el intelecto, que son meros vehículos. El ser es impersonal, imprecadero, omnisciente. Es lo que percibieron los rishis en su meditación, es la experiencia final y permanente de quienes alcanzan el estado de liberación o de iluminación completa. Es recobrar lo que ya teníamos, recordar lo que habíamos olvidado; por eso, el Shivaísmo habla del 'reconocimiento'. El ser no se describe como una entidad metafísica, extraña o ajena a nosotros, que vayamos a adquirir; no es un

doble ni una proyección ideal de nosotros mismos, sino que es nuestro estado natural, nuestra esencia. Este es el consenso general de los yoguis y los místicos hindúes.

¿Por qué, pues, si es nuestro ser, no lo percibimos así? Por un lado, se dirá, lo único que podemos percibir en un estado de conciencia ordinaria son los contenidos de la mente; por otro lado, estos mismos contenidos tienen ya conceptualizaciones muy definidas acerca de nosotros mismos y de la realidad. Estamos condicionados para verlo todo de cierta manera; vivimos, como decía Rilke, en "un mundo interpretado". En pocas palabras, la mente sólo puede captar sus propios contenidos, y el Ser está más allá de la mente.

De ahí la necesidad de una práctica que permita trascender el plano en el que opera la mente. La Katha Upanishad dice:

"Al realizar a través de la contemplación del ser a ese Dios primordial, difícil de ver, profundamente oculto, en la cueva (del corazón), que mora en lo más hondo, el sabio deja atrás tanto la alegría como el dolor." 42

La meditación o contemplación del ser (adhyátma yoga), como se traduce aquí, es una forma de yoga o de práctica; hay otras como el yoga corporal o hatha yoga; el estudio y la autoindagación, jñāna yoga; el servicio o acción desinteresada, karma yoga; la devoción o bhakti yoga, y otros. La práctica espiritual, llamada sādhana, es el complemento indispensable de todo conocimiento teórico.

Así pues, en principio, vuelve a quedar claro que lo que busca la filosofía hindú no es transmitir información sino conducir a una experiencia directa del ser; así, Radhakrishnan dice que las Upanishads "son vehículos de iluminación espiritual más que de reflexión sistemática." (43). Conducir en última instancia hacia la liberación, es también la meta única de los seis dārshanās o sistemas clásicos de la filosofía, a pesar de la diversidad de sus planteamientos.

Entre los seis dārshanās que se consideran acordes con la tradición de los Vedas (Nyāya, Vaisheshika, Sāmkhya, Yoga, Purva Mīmāṃsā y Uttara Mīmāṃsā o Vedānta), hay un

sistema que es pluralista y atomista, el Vaishéshika, que habla de nueve principios cósmicos; hay dos sistemas dualistas, el Sámkhya y el Yoga de Patáñjali, cuya visión del universo es la misma, y al Vedánta, del cual surgirán posteriormente diversas escuelas vedantinas, es, en principio, si se parate del contenido de las grandes sentencias o mahâ-vâkyas, no dualista o advaita.

Aunque entre los dárshanas hay mucha diversidad en la forma de considerar la relación entre el Absoluto y el universo, se acepta en forma unánime la identidad entre el ser individual y el Ser absoluto.

Partiendo de un sistema dualista, el Yoga de Patáñjali, iré estableciendo una comparación sucinta, de la forma en que cambia esta percepción en el Vedánta advaita y en el Shivaísmo de Cachemira, que no forma parte de los seis dárshanas. Tanto en la Bhagavad Gîtâ como en el comentario de Jñanéshwar hay referencias innumerables a estos sistemas; al menos, a los contenidos básicos de los dos primeros. Mi impresión es que Jñanéshwar tiene en su obra mayores similitudes con el tercero, el Shivaísmo; si esto es así, y hasta qué punto, se verá en el curso del trabajo.

1. EL DUALISMO DE PATAÑJALI

El Sâmkhya y el Yoga hablan de dos principios últimos, eternos e inconciliables: el purusa, que es el ser, trascendente, consciente, pero inactivo, y la prakriti, que es el principio creador, dinámico, pero que carece de conciencia; es el cosmos, la naturaleza, la materia -aunque abarca un rango mucho más amplio que el de los objetos materiales y la naturaleza física. La prakriti tiene tres modos de energía o tres cualidades, que muy esquemáticamente pueden describirse como inercia, actividad y equilibrio. Luego ampliaremos debidamente estos conceptos.

Habiendo en la filosofía hindú una correspondencia total entre el macrocosmos y el microcosmos, tal como en el pensamiento hermético de Occidente, según la visión del Sâmkhya y del Yoga, el ser humano está constituido también por su propio pûrusha, que es su ser interior, y sus cuerpos de naturaleza física y sutil, su prakriti, en la cual el pûrusha se encuentra preso.

Las tres cualidades o gunas de la prakriti, están activas en él.

Tamas es la cualidad de la inercia, que se manifiesta también como ignorancia; rajas es actividad, pasión; sattva es equilibrio, armonía, pureza. Mientras el individuo está bajo la acción de cualquiera de estos gunas, aun de sattva, que es luminoso y puro, no puede liberarse; necesita trascenderlos.

Al ser los dos principios del pûrusha y la prakriti inconciliables e irreductibles entre sí -muy a la manera de las gnosis dualistas de Occidente-, Patâñjali habla de la necesidad de aislar al pûrusha de la prakriti, para alcanzar el estado último de liberación, al cual denomina kaivalya, que significa precisamente asilamiento. El proceso se lleva a cabo mediante una disciplina yôguica de interiorización progresiva que, a través de la meditación conduce al estado de samâdhi. Cuando éste se establece de modo permanente, se da la unificación con el Ser.

Aunque la experiencia final disuelve la dualidad sujeto-objeto, puesto que el sujeto se absorbe en el objeto de su contemplación que es el Ser mismo, y esa dualidad

sujeto-objeto desaparece por completo, tal como describen Plotino o Meister Eckhart, queda el otro aspecto de la dualidad que tiende a separar al espíritu de la materia, o al alma del cuerpo, puesto que éste se considera aquí -aunque sea el vehículo para alcanzar la liberación y objeto de grandes cuidados- como un elemento ajeno al Ser. El pūruṣha ha de quedar aislado o desligado de la prakṛiti para que el ser humano pueda liberarse.

Tenemos aquí un dualismo muy radical. En otros sistemas encontramos ciertas formas de dualidad, ciertas polaridades, pero no un dualismo metafísico. Es regla casi general que cualquier forma extrema de dualismo tratará de excluir, de cercenar una parte de la realidad o el ser humano, en favor de la otra, como se puede observar también en Occidente, entre las sectas maniqueas y gnósticas de la Antigüedad y la Edad Media. Los cátaros del Mediodía de Francia, por ejemplo, supuestamente estaban en contra de la procreación, que veían como una forma de seguir aprisionando las partículas divinas en la materia, obra no de Dios sino de un Demiurgo. La negación del cuerpo y la sexualidad dentro de la moral cristiana más difundida, y que es una moral maniquea, aunque no tenga ninguna base teológica, surge de esa misma escisión; aun si el cristianismo no condena la procreación ni ve el cuerpo como demoníaco, lo asocia igualmente con el pecado. Los enemigos del hombre son "mundo, demonio y carne".

De hecho, es difícil superar la dualidad espíritu-materia, alma-cuerpo. Junto a la separación tajante de Patāñjali, vemos otra, también radical: la de Shankara o Shankarācharya. Sin embargo, él no la planteó como un dualismo.

2. LA NOCION DE MAYA

Shánkara vivió en el siglo VIII y es una de las figuras más importantes del hinduismo. Propuso el Vedânta advaita (no dualista), partiendo de su comentario a los aforismos de Badarâyana, los Brahma Sûtra o Vedânta Sûtra, que forman el corpus de la darsana del Vedânta.

Shánkara resumió su pensamiento en la famosa media estrofa que aparece en el verso 21 de la "Brahmajñānavālimālā":

Brahma satyam / jagan mithyā
jīvo brahmaiva / nā paraha

"El Absoluto es real. El universo es ilusorio. Entre el ser individual y el Ser absoluto no hay ninguna diferencia."44

Shánkara postula un solo principio y una sola verdad: el Ser. Sin embargo, considera totalmente distinta la realidad fenoménica. A diferencia de Patāñjali, que ve a la prākṛiti como real y eterna, Shánkara no acepta el mundo fenoménico como un principio y ni siquiera le concede un estatuto de realidad. Le denomina māyā y le caracteriza como irreal, ilusorio. Māyā es el poder de engaño, de ilusión. Aunque ella misma proviene de Brahman, es la causa y también la condición misma del universo. Tiene el poder de revelar o proyectar el universo, y en forma inversamente proporcional, a medida que revela el universo, vela al Ser, oculta su verdadera naturaleza. Entonces, lo único que percibimos y que tomamos como real es el mundo, contingente y transitorio, y no el Ser, que es eterno. El Ser se vuelve la máxima irrealdad, puesto que no podemos verlo, tocarlo y ni siquiera pensarlo.

Al decir que el mundo es irreal, Shánkara no quiere decir que sea inexistente, sino simplemente transitorio, mutable. Para él, la verdadera realidad es absoluta. Sólo puede ser real aquello que es, siempre idéntico a sí mismo, en todos los tiempos, en

todos los lugares y todas las circunstancias; es decir, más allá de todo tiempo, lugar o condición. Lo mutable, es decir lo fenoménico, lo empírico, carece de sustancia. De hecho, la entera manifestación del universo no es sino una superimposición (vivâta) sobre el Absoluto. Es como si tomáramos como real una ciudad reflejada en un espejo, o como si viéramos una serpiente en una cuerda, según los ejemplos tópicos.

Mâyâ es indefinible (anirvâcaniya) e incomprensible también, puesto que para poder conocerla hay que salirse de ella, y al salirse de ella, desaparece. Y a fin de cuentas, a Shánkara le preocupa más que saber cómo surgió, encontrar cómo puede uno liberarse de ella.

Shánkara hace una exposición sistemática, en muchos tratados, de todo el conocimiento expuesto en las Upanishads acerca de la liberación y del Ser. Si tomamos como ejemplo una forma de acercamiento al problema del Ser, podemos escoger la descripción de los cuatro niveles de conciencia, que aparece en la Mandukya Upanishad, comentada por Gaudapâda, antecesor espiritual de Shánkara, en su Kârikâ.

La Mandukya Upanishad habla de los estados de vigilia, sueño, sueño profundo y el cuarto estado llamado turiya. Al lado de estados subjetivos, Shánkara habla también de diversos grados objetivos de realidad: la realidad fenoménica, la realidad ilusoria y la realidad absoluta. Pero explicando los estados de conciencia, se puede decir que en el estado de vigilia percibimos el mundo exterior, tenemos la experiencia de la diversidad; vemos entidades concretas proyectadas en el tiempo y en el espacio.

El estado de sueño nos permite la percepción de un mundo interior, justamente el mundo de los sueños. Si el primero es un estado en el que funciona nuestra conciencia diurna, aquí opera el subconsciente y es en donde afloran sus contenidos y sus imágenes.

El siguiente estado, que implica una interiorización mayor, es el estado de sueño profundo, un sueño sin sueños en el que no surge nada, ningún contenido. Es un estado de inconsciencia. La dualidad y el juego entre sujeto y objetos de percepción que funcionan en los dos estados anteriores, aquí se disuelven. Todas las diferencias, los conceptos, las imágenes, las impresiones, se funden en una "masa de cognición" (praiñâna-ghana, Mandukya, 5). Puesto que aquí se anula la alteridad sujeto-objeto, no

se registra un conocimiento concreto de nada. En la meditación, es la experiencia del vacío, de la nada, de la luz negra de que hablan los yoguis, similar a la "tiniebla luminosa" del Pseudo-Dionisio.

Sin embargo, aunque aquí ha cesado la dualidad, esta experiencia también es transitoria. Los tres estados de vigilia, sueño y dormir profundo, de hecho, los experimentamos todos los días, son relativos, pues son sucesivos y mutuamente excluyentes. Si estamos dormidos, perdemos contacto con el mundo de la vigilia, y al despertar, el sueño se esfuma. Sin embargo, hay algo que nos dice si soñamos o no soñamos nada.

Más allá del estado de vigilia, sueño y dormir profundo, está el estado supraconsciente de turiya. Es el estado de la iluminación, de la percepción directa e ininterrumpida del absoluto. Se le llama el estado de la conciencia-testigo; es lo que nos dice: "no soñé nada; no vi nada". ¿Quién vio que no vimos nada?

Ese "testigo", por llamarle así, sin perder su centro de conocimiento puro, que es turiya, el cuarto estado, puede penetrar y trascender los otros tres; el estado de turiya es continuo, está más allá de la dualidad, no a través de la anulación del sujeto y el objeto sino de su asimilación total a sí mismo. Es el único sujeto verdadero y el único objeto, puesto que allí descubre que todo lo que existe es él mismo, su propio ser. Desde esta perspectiva, la mente, que se cree el sujeto del conocimiento, se vuelve simplemente un objeto más.

Un siddha contemporáneo de la India, a quien ya he citado, Swami Muktananda, describe así el estado de turiya: "Un yogui realizado asimila ese gozo intenso al permanecer todo el tiempo en el estado de turiya. Él mismo se convierte en ese gozo. No tiene que dominar sus sentidos; ¿A dónde pueden ir los pobres sentidos para escapar de ese mar omnipresente de gozo? Al liberarse de la atracción y la aversión y al desapegarse de la alabanza y la censura, ese yogui experimenta su propio Ser." 45

La experiencia directa del Ser es lo que permite superar la dualidad y trascender a mâyâ. Ésta es real sólo cuando estamos confinados a su esfera; al superarla, lo único que queda es el sustrato primordial, el Absoluto, el Ser. Pero esto no quiere decir que

desaparezcamos del mundo fenoménico, o que éste se elimine de nuestra percepción. Simplemente ocurre que discernimos el nóumeno dentro del fenómeno, la permanencia dentro de la fugacidad, la realidad dentro de la apariencia, lo que es dentro de lo que cambia. Ya no tomamos una cosa por otra, lo real por lo irreal o viceversa, que es lo que caracteriza la ignorancia. Lo único ilusorio ha sido nuestra percepción del mundo o de mâyâ como si fueran "la realidad".

En lo que respecta al individuo, desaparece su identificación con el cuerpo, los sentidos y la psique en todas sus funciones; y aunque estas cosas no se abandonan, puesto que se sigue en el mundo, se ven sólo como instrumentos y vehículos del propio ser interior, el átman, idéntico a Brahman.

Shánkara resuelve, pues, el problema de la dualidad entre el Absoluto y el universo, negando la realidad del universo. Aunque ha habido una serie de discrepancias y refutaciones interminables de su teoría, a lo largo de los doce siglos que nos separan de él, sigue siendo el punto de vista más aceptado por la 'ortodoxia' hindú. Además de filósofo, Shánkara fue un reformador del Hinduismo y uno de sus más grandes místicos.

Junto a la posición de Shánkara, otros muchos autores ya mencionados, Bhâskara, Ramanuja, Nimbârka, Madhava y otros, al comentar también los Brahma Sûtra asumieron diversas posturas intermedias entre el dualismo y el no dualismo, haciendo surgir todas las combinaciones posibles entre dualismos y no dualismos sustantivos, atributivos y demás. Los que comentaron las teorías de Shánkara, tuvieron como blanco favorito la idea de mâyâ. También fue uno de los blancos preferidos del Shivaísmo de Cachemira.

3. EL SHIVAISMO DE CACHEMIRA

En un ensayo reciente, y uno de los más completos que se hayan escrito sobre el Shivaísmo de Cachemira, The Doctrine of Vibration, Mark S. G. Dyczkowski ha llamado a este sistema monismo integral.

Es integral, podemos pensar, porque no se ocupa de proponer un solo principio ignorando el otro tan evidente, como hacen los sistemas idealistas o materialistas, que se excluyen entre sí, verbigracia, Marx frente a Hegel. El Shivaísmo de Cachemira integra todas las dualidades, los dualismos, los pluralismos, en la postulación de un solo principio omnixistente que crea todo y es todo. No hay nada que quede fuera de su comprensión.

Aunque se considera al Shivaísmo como un sistema idealista (idealismo realista o realismo idealista, le han llamado), de hecho, rompe con estas clasificaciones. Se le puede llamar, en efecto, monismo integral o monismo absoluto, si es que las clasificaciones sirven para algo.

El Shivaísmo de Cachemira habla de la energía (shakti) como del principio único y la causa de todo. Es a la vez causa eficiente y material del universo, puesto que ella lo crea todo de sí misma. Aparece a la vez como una energía consciente. No se trata de una fuerza bruta sino de la energía del Ser mismo, que es una fuerza inteligente.

Lo más notable es que algunos físicos contemporáneos están llegando a las mismas conclusiones: todo es energía y esta energía es consciente. Cito a David Bohm:

"No pudieron encontrarse bloques básicos de construcción para la materia porque no existían. Lo único que se encontró fue que todo era vibración. La materia física se manifiesta por una interrelación matemática de vibraciones que se proyectan hacia fuera y forman una realidad tridimensional. En el centro de esta creatividad hay una inteligencia interior de vasta dimensión que opera dentro con un poder inconcebible, y que no es nada sino conciencia. Su despliegue no es más que un despliegue matemático de

Lo que dicen tanto Bohm y otros físicos, como la filosofía del Shivaísmo, obliga a reconsiderar una serie de categorías filosóficas. Si la energía es todo lo que existe, simplemente vibrando con distinta frecuencia en los objetos materiales, densos, y en los objetos más sutiles como el pensamiento, ¿dónde queda la separación tradicional entre idealismo y materialismo?

Este es un enfoque radicalmente nuevo, aunque los textos del Shivaísmo de Cachemira datan de los siglos IX y X. Esta filosofía, y en especial la escuela Trika, es la culminación de numerosas escuelas shivaítas, y llevó a su expresión suprema todos los planteamientos monistas de las Upanishads. Es la visión más completa y unitaria que existe en la tradición hindú, y lo es por su apertura.

El Shivaísmo no considera que haya tesis falsas o erróneas; ve los distintos sistemas filosóficos simplemente como enfoques de un mismo objeto que se percibe desde diferentes perspectivas; algunas más completas que otras. Sin embargo, quizá ninguna logra con tal perfección la síntesis que lleva a cabo el propio Shivaísmo: no sólo postula un principio común a lo espiritual y a lo material, sino que, en consecuencia, describe ese principio como trascendente e inmanente al mismo tiempo.

Las críticas que se hacen a los llamados panteísmos, sobre todo desde perspectivas monoteístas, provienen de la incapacidad de asimilar esta idea: el ser o Dios puede ser trascendente e inmanente a la vez. Si Dios se convierte en el árbol, por poner un ejemplo elemental, no por eso dejará de ser Dios. Por primitivo que sea un pueblo, no adora al árbol en sí, sino a la presencia de lo divino en él.

Al lograr la desaparición del carácter excluyente de esta dualidad filosófica más sutil entre lo trascendente y lo inmanente, el Shivaísmo no tiene que negar ninguna de las dos nociones ni degradarlas para producir una tercera, sino que las ve como parte de la totalidad. Ser y no ser son sólo distintos modos de lo mismo; lo manifiesto y lo no manifiesto, igual. No hace falta escindir ningún aspecto de la realidad, ninguna prákríti ni mâyá, para preservar la integridad del Ser, ni negar el plano metafísico

para afirmar la materia. Todo lo que existe y también lo que no existe -y volvemos a la paradoja- son distintos modos de ese Ser. No puede haber nada que le sea ajeno, ningún aspecto de la realidad, por extraño o negativo que parezca, puede surgir de otra cosa.

El Shivaísmo habla de un principio supremo, trascendente, no manifiesto, Paramashiva. Al iniciarse en él el primer impulso hacia la manifestación (sin que abandone su estado supremo), toma los aspectos de Shiva y Shakti. Son aspectos inseparables de su ser; no son dos principios sino la polarización de uno solo.

Shiva es el Ser, la Shakti (energía, literalmente) es la conciencia que ese Ser cobra de sí mismo, tal como el nous de Plotino, que es lo que el Ser ve de sí mismo. Aquí el sujeto y el objeto de conocimiento son uno. Sin embargo, al empezar la menor diferenciación en la conciencia suprema entre estos dos aspectos del sujeto y el objeto, se crea una tensión, una vibración que recibe el nombre de spanda.

A medida que la noción del objeto empieza a cobrar autonomía, se va acentuando la polarización, hasta que llega al punto de tener existencia separada. Se ha pasado ya por diversos grados de manifestación (o estados de conciencia), hasta que en el punto máximo de tensión, la vibración o spanda, concretada en un punto infinitesimal de una energía tremendamente concentrada, estalla y empieza a expandirse dando origen al universo. (Se trata, avant la lettre, de algo muy similar a la teoría del Big-Bang).

Conforme la energía-conciencia divina se va expandiendo como materia, en esa proporción se contrae como energía y como conciencia. Y viceversa. Volvemos a los descubrimientos de la física contemporánea que ve a la energía convertirse en materia y a la materia en energía. Dentro de las categorías cósmicas del Shivaísmo, aparecen mâyâ y la prákriti, pero ubicadas en un contexto mucho más vasto, como funciones específicas de todo el proceso cósmico, y no como principios de la creación,

El principio creador, más elevado que aquéllas, es la Shakti, la energía divina, el aspecto dinámico e inmanente de Shiva, quien no pierde, a su vez, su aspecto trascendente y estático cuando la Shakti se convierte en el universo que va creando. Una exposición muy sintética del Shivaísmo, el Pratyabhijnãhrdayam (47) o Doctrina del reconocimiento, de Kshemaraja, que ya mencioné, describe en sus primeros aforismos la

creación:

Por su propia y libre voluntad, la Conciencia suprema es la causa de la manifestación, el sostenimiento y la disolución del universo. Por su soberanía, la conciencia despliega el universo sobre sí misma. Es un universo múltiple, debido a la diversidad de sujetos y objetos que va manifestando y se adaptan mutuamente. (Por ejemplo, en el nivel más inmediato, hay oído para captar el sonido).

El universo manifestado no es un efecto o un producto distinto de la Shakti misma. Es ésta que se va contrayendo, limitando, desde su estado supremo. Ella acepta voluntariamente esta limitación para convertirse en el universo. El aspecto de la libertad y la voluntad se subrayan mucho. La palabra svātantrya, que significa literalmente autonomía, también designa el estado de liberación.

Cuando se da la separación del objeto en relación con el sujeto, es decir, cuando su conciencia de sí se objetiva y se separa, la Conciencia cósmica, divina, sufre los efectos de mâyá.

Lo que ocurre aquí es que todos los atributos divinos, que eran infinitos y absolutos, perfectos, sufren la misma contracción; pero no desaparecen.

La eternidad, al contraerse, se convierte en el tiempo; la omnipresencia, en el espacio y la sucesión causal; la voluntad absoluta se convierte en deseo limitado; la omnisciencia en conocimiento parcial, y la omnipotencia en una capacidad limitada de acción.

La misma Conciencia queda convertida en la mente individual, y con esto vemos que el ser absoluto se vuelve un sujeto individual limitado, -que es a lo que el Shivaísmo llama púrusha-, preso en el tiempo y el espacio, y con todas las potencias reducidas que nosotros poseemos. Por efecto de la prákriti y sus tres gunas o cualidades, se ve después dotado de un aparato psíquico con intelecto, ego y mente, de sentidos de percepción, órganos de acción y materia.

El Shivaísmo explica todo este proceso como un juego de la Conciencia divina, Chidvilása, noción presente en Jñanéshwar. Por su sobreabundancia, la energía divina juega a manifestarse como el universo y luego vuelve a su estado original. "La Shakti

impulsada por el gozo se deja ir hacia la manifestación", dice Kshemarāja. Esta vuelta al estado originario, este punto de retorno, no en un plano físico sino dentro del individuo, es la clave de todo camino interior.

Según el Shivaísmo y la mayoría de las tradiciones hindúes, el retorno empieza cuando, por gracia de un maestro espiritual perfecto, se despierta en el individuo la energía consciente divina, que se encuentra dentro de todos en un estado latente. A esta energía se le llama Kundalini-Shakti y los textos la describen como la energía residual de la creación.

El despertar, que es en lo que consiste la 'iniciación', es la fuerza que impulsa el despliegue progresivo de la conciencia limitada hacia su estado originario: la Conciencia absoluta de Shiva. Tal estado es la liberación definitiva. De ahí que la conciencia de un siddha, palabra con que el Shivaísmo designa a los seres liberados, trascienda toda limitación de espacio, tiempo o causalidad. Estando en vida, alcanza la perfección, y aunque siga existiendo en una realidad múltiple y habite un cuerpo, en virtud de esa visión unitaria, la "visión de Shiva" o shivadrsti, ve su cuerpo, el mundo y todo lo que le rodea como una expresión de la conciencia suprema, es decir, de sí mismo.

La filosofía Pratyabhijña o del reconocimiento, habla justamente de la experiencia final de la iluminación en términos de un reconocimiento de nosotros mismos como ese ser inalterable y eterno. Es lo que hemos sido siempre. Es la condición primordial del ser humano y el destino del hombre como especie.

4. LA LIBERACION

Un hecho significativo es que a pesar de todas las diferencias conceptuales que pueda haber en los diversos sistemas filosóficos que hemos mencionado, la descripción que dan del estado final de un siddha o jivanmukta es la misma. Quisiera citar algunos fragmentos de distintos textos sobre el efecto del conocimiento del Ser.

Dice la Mundaka Upanishad, en un fragmento que he citado ya:

"Al conocerlo, el sabio no habla ya de nada más. Juega en el ser, se deleita en el ser mientras realiza su trabajo, ése es el más grande conocedor de Brahman." 48

Dice Shankaracharya:

"...se encuentra establecido en Brahman y meramente habita su cuerpo como un espectador tranquilo y desapegado. Aunque vive en el cuerpo, es eternamente libre. Un actor sigue siendo la misma persona aun cuando se viste para representar un papel. El conocedor de Brahman permanece siempre como Brahman y como nada más." 49

En las Spanda Kārikā, comentario a los Shiva Sūtra atribuido a Kāllata, maestro del Shivaísmo, se dice:

"Aquel que sabe esto (que el universo es idéntico al ser), y mira todo el mundo como un juego (de lo divino) estando siempre unido (a la conciencia universal), sin duda se libera en vida." 50

Abhinavagupta, el más grande filósofo del Shivaísmo, da razón, desde esa perspectiva, de los planteamientos de Shānkara. Dice:

"Es Shiva mismo, de voluntad sin traba y de conciencia diáfana, quien siempre centellea en mi corazón. Es su propia Shakti suprema quien siempre juega al borde de mis sentidos. El mundo entero fulgura como el deleite portentoso de la conciencia del yo puro. En verdad, no sé a qué se refiere la palabra mundo." 51

Volviendo al planteamiento inicial, en que se decía cómo la filosofía hindú surge de la revelación, de una experiencia directa, personal, de la verdad, esto es justamente lo que aparece como posibilidad de superar una visión dualista que escinde al hombre no sólo de la totalidad y del mundo, sino de los demás seres humanos y de sí mismo.

Ese dárshana o visión de la unidad no aparece como un hecho aislado en el comienzo de los tiempos védicos legendarios, sino que es la experiencia común de generaciones de yoguis y de siddhas, que a lo largo de tres mil quinientos años o más han descrito, en su momento y con su lenguaje, la misma experiencia del Ser. Es también, por otra parte, lo que con una simbología y un contenido religioso determinado, describen los místicos de las distintas tradiciones.

Finalmente, quisiera hacer notar que esta experiencia del Ser no aleja ni desconecta del mundo; por el contrario, al recobrase el sentido de unidad, la percepción de la realidad en cualquiera de sus niveles y el contacto con los demás seres humanos, se vuelven mucho más profundos, según los testimonios.

Este capítulo ha tratado de ver el lado filosófico de la experiencia. En el siguiente, quisiera ver el lado propiamente místico, en términos generales, y también referido a las tradiciones hindúes. Ha habido, en general, dos fuentes principales de experiencia mística, el camino del yoga y el camino de la devoción. Ciertamente, en la mística hindú hay características específicas, elementos básicos, que si bien aparecen en la mayoría de las tradiciones místicas, en una u otra forma, de modo más y menos oculto, aquí se explicitan con gran amplitud. Dadas las referencias de Jñānēshwar no sólo a la relación entre el guru y el discípulo, sino al despertar de la kundalinī, esta exposición se vuelve aún más necesaria.

NOTAS

Primera parte: Las vertientes filosóficas

La tradición del Vedānta

1. RADHAKRISHNĀN, S., Indian Philosophy, Vol. I, iii, iv, p. 128.
2. PRABHANANDA, Swami, The Spiritual Heritage of India, Ch. 2, p. 33.
3. RADHAKRISHNAN, S. Op. cit. Vol. II. ii. v, p. 79.
4. Rig Veda I, 89, 10. en RADHAKRISHNAN, S. & MOORE, Charles A., A Sourcebook of Indian Philosophy, p. 82.
5. RADHAKRISHNAN, S, Indian Philosophy, Vol. I, v, iv, p. 82.
6. Rig Veda, X, 125, 6-7, en TOLA, Fernando, Himnos del Rig Veda, p. 294
7. WOODROFFE, Sir John, The Garland of Letters, p. 4.
8. Rig Veda I, 164, 46. Apud. RADHAKRISHNAN, Op.cit., p. 94
9. Rig Veda X, 114, Apud. Ibid, p. 95
10. Ibidem.
11. DASGUPTA, S. N., Hindu Mysticism, II, p. 55.
12. PRABHAVANANDA, Op. cit. p. 33.
13. Apud. RADHAKRISHNAN, Op. cit., p. 95
14. MUKTANANDA, Swami, "Message of Blessing" en Shree Rudram. Namakam and C p.5.
15. Op. cit. p. 55 passim.
16. Rig Veda, X, 129. Traducido de la versión de Swami Prabhavananda y Frederick Manchester, en The Spiritual Heritage of India, p. 33.

17. DASGUPTA, S. N., Op. cit., I, p. 6.
18. BELVALKAR, S.K. & RANADE, R. D., History of Indian Philosophy. The Creative Period, Ch. 2, p. 51.
19. Apud. Belvakar, Loc. cit.
20. Bhagavad Gîtâ IV, 33. Traducido de la versión de RADHAKRISHNAN en su Bhagavadgîtâ, p. 169.
21. Mundaka Upanishad I, 1, 4-5, traducido de la versión de RADHAKRISHNAN, S. en su The Principal Upanishads, p. 672.
22. Kena Upanishad II, 3, en The Principal Upanishads, p. 585.
23. Ibid. I, 1, p. 581
- 24 Ibid., I, 7, p. 583.
25. Los objetos de los sentidos: el objeto de la vista es la visión, el del oído el sonido, etc. Se considera que visión, sonido, aroma, etc. existen dentro de nosotros.
26. Atmâ-mahân, se refiere al llamado cuerpo sutil, que se experimenta durante el estado de sueño u otros estados subconscientes.
27. Lo no-manifiesto se refiere aquí al cuerpo causal, que se experimenta como un estado inconsciente; más allá de éste se encuentra el cuerpo supracausal, donde se tiene el estado supraconsciente de iluminación. Ver p....
28. Katha Upanishad, I, 3, 10-13, en The Principal Upanishads, pp. 627-628.
29. Mundaka Upanishad, II, 2, 3, Op. cit., p. 683.
30. Ibid., III, 1, 8, p. 688.
31. Sobre el equívoco de términos con las palabras 'meditación' y 'contemplación', ver p 106 ss.
32. Mundaka Upanishad III, 1, 4, Op. cit. p. 687.
33. Ibid., III, 2, 9,; p. 692
34. Shankaracharya, "Nirvânasatkam", 1, en Swadhyaya Sudha. The

Nectar of Chanting, p. 163.

35. Mundaka Upanishad, II, i, 3-4, en The Principal... p. 680.
36. Ibid. II, ii, 10-11, p. 685.
37. Chandogya Upanishad VIII, 1, 3, Ibid. pp. 491-492.
38. Katha Upanishad I, 2,20, Ibid., p. 617.

II. La visión de unidad.

39. Chandogya Upanishad, VII, 3, Op. cit., p. 469
40. Amrtabindu Upanishad, en AIYAR, K. Narayansvami, Thirty Minor Upanishads, p. 34.
41. Ibid. p.35.
42. Katha Upanishad, I, 2, 12, en The Principal Upanishads, p. 613.
43. RADHAKRISHNAN, The Principal Upanishads, Introduction, p. 24.
44. Apud. PRABHAVANANDA, Swami, The Spiritual Heritage of India, p.283.
45. MUKTANANDA, Swami, Secret of the Siddhas, II, 10, p. 256.
46. BOHM, David, Quantam Theory
47. SINGH, Jaideva, Pratyabhijñahrdayam, The Doctrine of Recognition. J. Singh es quien presenta esta traducción con introducción y notas.
48. Mundaka Upanishad, III, 1, 4, en The Principal..., p. 687.
49. SANKARACARYA, Sri, Vivekacūdāmani, p. 206.
50. Spandakārikā, II, 5, en SINGH, Jaideva, Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation, p. 119.
51. Apud. SINGH, J., Pratyabhijñahrdayam.

LAS VERTIENTES MISTICAS

I. EL YOGA

1. PROBLEMAS DE ACERCAMIENTO

Uno de los principales problemas al hablar de la mística, es el tratar de examinar o definir un fenómeno que en sí rebasa los límites del lenguaje y de la comprensión racional.

Es por ello que los propios místicos invariablemente caen en una paradoja tras otra al intentar definir o relatar su experiencia. ¿Cómo explicar "la música callada" o "el trueno silencioso"? Y al mismo tiempo, para el místico, ¿cómo no compartir esa experiencia? ¿Cómo no decir a los demás lo que se ha encontrado, que acaso también podría estar al alcance de ellos?

La poesía ha sido un mejor vehículo que la filosofía o la teología para expresar la experiencia mística, pues sitúa su propio alcance por encima de la comprensión intelectual. Sin embargo, siempre queda esa parte de la mente humana que desea entender, inferir, llegar a una conclusión.

El intelecto es una vía de acercamiento. Y sólo de acercamiento, pues ya sabemos, según los propios místicos, cómo el intelecto, al igual que las percepciones de los sentidos y todas las operaciones de la mente, como la fantasía, el sueño, la memoria, han de suspenderse para lograr el acceso a la "nube del no saber", a la "noche oscura", a la "tiniebla luminosa", desde donde puede partirse hacia la luz y la omnisciencia.

Aunque se da por hecho que ninguna comprensión intelectual, ninguna explicación, a través del lenguaje, van a transmitir realmente lo que es dicha experiencia, y aun teniendo en cuenta que siempre se trata de aproximaciones, persiste el intento de explicación y estudio de este fenómeno.

Al tratar de examinarlo, además del obstáculo que plantea su carácter incognoscible e inefable, hay otros problemas. Acaso la gran diversidad de definiciones y

acercamientos que ha habido hacia la mística se deba también a la imposibilidad, por parte de quienes escriben sobre el tema, de discernir entre las distintas fases o etapas de esta experiencia mística descritas por los propios místicos. Es un problema similar al que Dasgupta señalaba en relación con las Upanishads. (Ver pág. 50).

No sólo habrá una diversidad marcada en lo que se refiere a la simbología de una u otra tradición religiosa a la que pertenezcan los místicos, por ejemplo, y según la cual en ocasiones tratarán de describir su experiencia, sino que aun dentro de una misma tradición, ese proceso no será igual en dos personas, pues siempre se desplegará de acuerdo a la capacidad y necesidad individuales. Aunque hay un consenso suficientemente amplio, que permite inferir ciertas fases constantes de un mismo proceso de evolución interior (por ejemplo, las fases purgativa, iluminativa y unitiva de que habla la mística cristiana), el hecho es que cada místico percibe y vive esas etapas de manera distinta, personal y única. Las visiones de Hildegarda de Bingen y las de Juan de la Cruz son únicas e intrasferibles.

Otro problema que surge al acercarse a esta cuestión, es que incluso en un mismo proceso individual, también habrá diferencias notables entre una y otra fase.

En Plotino y Meister Eckhart se ve claramente cómo la dualidad entre el alma y Dios, la "díada" -como la llama Plotino- característica de una etapa, se transforma en unidad total en la fase última, donde desaparece la dualidad primaria entre sujeto y objeto. Dice Plotino: "Mientras tengamos dualidad, debemos ir todavía más alto, hasta que alcancemos lo que trasciende a la díada."1. Y Eckhart: "Y aquí uno ya no puede hablar más del alma, porque ésta ha perdido su nombre en la unidad de la esencia divina. Allí ya no se llama alma, se llama ser inconmesurable." 2

Es conveniente recordar que la experiencia mística está hecha de muchos momentos y fases diferentes: el inicio y la purificación; los desiertos y los vacíos; las visiones, la presencia del Amado, la consumación. Aunque pueda resultar un tanto difícil y riesgoso, no deja de ser importante tener en mente todo esto, al acercarnos a un texto. ¿Desde dónde se habla? Las aparentes contradicciones que, por otra parte, han resultado a veces en disputas teológicas, no tienen origen necesariamente en un testimonio falso o

una experiencia inauténtica, sino que pueden obedecer a distintos momentos de ese proceso mencionado. No hay en él una realidad monolítica, una experiencia fija, sino un dinamismo constante.

En su libro Mysticism in the Rgveda, T. G. Mainkar dice lo siguiente:

"Los místicos captan vislumbres del rostro de la Verdad desde distintos ángulos, y en consecuencia muestran aspectos nuevos de la Verdad, con el resultado de que no hay unanimidad en su versión y a menudo se contradicen.(...) Sin embargo, todos ellos han percibido que 'la Unidad subyace a la Diversidad'. Esta percepción es el hecho básico de todo misticismo, es a la vez su punto de partida y su meta, y puede describirse como 'una actitud de la mente fundada en una convicción intuitiva o experimentada de la unión, la unidad, la semejanza de todas las cosas'." 3

Lo que se revela a través de la experiencia mística es algo totalmente libre. Muchas veces, ni siquiera depende de las creencias o la fe religiosa del sujeto. Mucho menos va a ceñirse a los presupuestos teológicos o doctrinarios de una religión. De ahí que haya habido un vivo conflicto entre teólogos y místicos. No son pocos los místicos que en muchas ocasiones han tenido que callar o disimular su experiencia más profunda para no entrar en conflictos doctrinales con las ortodoxias correspondientes. Hay que recordar, a este respecto, la muerte de Mansur al-Hallaj en Bagdad y la prisión de Miguel de Molinos en Roma, y cómo el propio Meister Eckhart tuvo la gran suerte de morir antes de que la Inquisición lo llamara a responder por sus tesis "heréticas".

En general, no sólo con los teólogos, sino con los filósofos y ensayistas, al acercarse al tema, se adolece invariablemente de una visión estrecha. Y querer hablar del fenómeno místico sin tener la experiencia, es como hacer esculturas bidimensionales.

Si hablar en general de la mística presenta una serie de problemas, como hemos visto, hablar específicamente de una mística hindú, y desde Occidente, añadirá algunos más.

La primera dificultad podría venir del uso mismo de la palabra 'mística'. Aunque

la han utilizado especialistas hindúes como S. N. Dasgupta y R. D. Ranade, entre otros, no deja de ser un tanto ajena a la perspectiva hindú. El rango de experiencia "mística" en la India, sobrepasa en muchas direcciones aquel al que estamos habituados a aplicar el término aquí. Tendríamos que apagar todas las resonancias que hacen eco de determinadas tendencias ascéticas y religiosas, para devolverla a su sentido original.

'Místico' viene de mysterion, que en griego significa 'secreto', 'misterioso' o 'ceremonia para iniciados'. Mystikós es lo relativo a los misterios. En este sentido, hay mucha cercanía, pues en la India no se concibe una vía mística sin iniciación.

Desde el siglo XVIII en que se empezaron a traducir los primeros textos hindúes a lenguas occidentales, ha habido una tendencia explicable, pero no por eso menos objetable, de proyectar tanto sobre la filosofía como sobre la mística -o lo que sea- hindú, todas las categorías, doctrinas, dogmas y conceptos filosóficos o teológicos occidentales. En el caso de la filosofía hindú, el resultado ha sido, que cuando se han dignado tomarla en cuenta en historias de la filosofía, como decía Mircea Eliade, según la moda se la haya ubicado "entre el idealismo alemán y la 'mentalidad preológica'". Y en el caso de la mística, fuera del propio Eliade y un número bastante reducido de autores occidentales, hay información deficiente o falta de penetración.

También hay, en ocasiones, falta de terminología. Sólo alguien que estuviera totalmente penetrado no sólo con la tradición hindú y la occidental sino con la experiencia mística en sí, podría establecer algunas equivalencias terminológicas. Digo algunas, porque no hay, por lo general, en lenguas occidentales, palabras que designen la enorme variedad, riqueza y gradaciones de estados interiores que describen los textos hindúes. Tomo al azar, como ejemplo, algunos términos de un glosario sobre un texto shivaíta: samâvesa, ingreso al estado supremo y absorción de la conciencia en él; samarasa, deleite de la unidad de ese estado; sâmarasya, unificación interior de los principios de Shiva y Shakti; shakti-prasara, el salir del samâdhi -estado supremo- reteniendo su experiencia; shakti-visrânti, volver al estado de samâdhi y permanecer en él; etc. ¿Qué términos emplear para todo esto? A ello se debe que en muchas traducciones suelen dejarse en sânscrito una enorme cantidad de vocablos, y es

preferible que se haga de ese modo, aunque la lectura parezca más difícil; de lo contrario, se corre el riesgo de producir textos tan confusos como las traducciones que hizo al italiano Raniero Gnoli de algunos tratados de Abhinavagupta, en los que resulta casi imposible identificar no sólo los conceptos sino los nombres propios de deidades o palabras técnicas que designan planos de conciencia, que también tradujo.

Un ejemplo concreto de los problemas de terminología, cuyas consecuencias se padecen aún y a estas alturas son irremediables, data de las primeras traducciones al alemán y al inglés, de textos sánscritos donde se describían estados contemplativos internos. Se tradujo como 'meditación' el fenómeno que en toda la mística occidental ha sido llamado 'contemplación'.

Siendo palabras con un prolongado y bien definido uso en las tradiciones místicas occidentales, que los términos se hayan vertido del sánscrito sin considerar a qué hacían referencia los fenómenos descritos, muestra que los traductores no tenían mayor idea de lo que estaban hablando.

La contemplación, según la describen los místicos occidentales, es un estado de quietud mental, en que se contempla sin hacer uso de las facultades discursivas del intelecto, que sí intervienen en la meditación. Ésta se encuentra más cerca del auto-examen o de la reflexión. En los ejercicios espirituales de la tradición católica, se habla de meditar, por ejemplo, en los misterios de la pasión o de la resurrección.

Lo que los textos orientales traducidos llaman 'meditación' (y no sólo los textos hindúes, sino también, por ejemplo, textos sobre Budismo Zen, como los de D. Suzuki), es el tipo de contemplación más elevada en que la mente está en blanco -o en negro, si pensamos en la "tiniebla luminosa" del Pseudo Dioniso-; pero inactiva, en todo caso. Santa Teresa le llamaba "oración de quietud" a esta fase de la contemplación en que la oración era sólo una inclinación del alma hacia Dios, sin palabras, sin plegarias, sin movimiento alguno del intelecto o los sentidos.

San Juan de la Cruz, como mencioné, hablaba de "contemplación infusa" designando un estado contemplativo espontáneo, que ocurría más por la gracia divina que por el esfuerzo o la disciplina personales, aunque era resultado de éstos.

La contemplación, infusa o no, es lo que en sánscrito se denomina dhyāna, y se tradujo como 'meditación', creando muchas confusiones y ambigüedades. A pesar de ellas, la descripción que hacen los místicos de su experiencia y de los fenómenos que ocurren en esa contemplación cristiana o meditación oriental, se asemejan mucho. Ha habido estudios comparativos que lo demuestran. Cito a manera de ejemplo dos textos diferentes:

"¿Qué pensarían los cristianos del 'centro divino de la quietud pura (o absoluta)' o del 'centro simple que es el desierto quieto en el cual ningunas diferencias se deslizan jamás'? Eckhart está en perfecto acuerdo con la doctrina budhista del sūnyatā, cuando expone la noción de lo Divino (Godhead) como 'nada pura' (ein bloss niht)." Suzuki, Mysticism: Christian and Buddhist. 4

"El Vedanta, el Zen y San Juan de la Cruz afirman unánimemente que ese estado no puede ser provocado; ninguna disciplina da acceso al estado final. Las escuelas vishnuitas niegan categóricamente la eficacia del esfuerzo personal en la última fase de la sādhana; ésta no se cumple más que por la gracia del Señor, en respuesta al abandono total (sarangati) del discípulo." Siddheswarananda Swami, El Raja Yoga de San Juan de la Cruz. 5

Volviendo al término de 'mística', valdrá la pena aclarar que resulta más adecuado, a pesar de similitudes como las que se señalan, utilizar la palabra 'yoga' para designar las prácticas espirituales hindúes, aunque en la Bhagavad Gītā lo que designa este término preferentemente es la práctica de meditación descrita en el sistema Yoga de Patāñjali. Y aunque nosotros, al hablar de yoga pensemos en alguien que se pára de cabeza o se sienta en flor de loto, la palabra yoga es la que mejor define el fenómeno, por su doble significado: yoga es la unión -del ser individual y el ser absoluto- y es también los medios o prácticas que conducen a ella, que en la India son muy numerosos. Vale la pena mencionar al menos los más importantes, deteniéndonos de manera específica

en dos grandes corrientes que han delimitado con mayor claridad la experiencia de la mística en la India: la misma vía del llamado yoga y la meditación, y la vía de la ' bhakti o devoción, que será tema del último capítulo de esta segunda parte del libro..

2. YOGA Y ASCESIS

Al igual que con las escrituras védicas, el yoga hará remontar el origen de sus prácticas a una revelación divina. Es el dios Shiva mismo, quien ha instruido en las prácticas del Hatha Yoga o de la repetición de mantras, tal como el Señor Vishnu se relacionará más, por lo general, con las prácticas bhaktas o devocionales -sin que esto sea un esquema fijo.

La figura de un yogui en postura de meditación, que al parecer reproduce uno de los sellos de la cultura de Hárappa, se ha aducido como un argumento en favor de la tesis de que el yoga surgió antes que los Vedas, en las culturas protohistóricas de la India. A ese yogui se le asoció con la figura de Shiva, pues en toda la iconografía posterior una de las representaciones más frecuentes de Shiva es precisamente la del yogui asceta. En su morada del Monte Kailasa, Shiva medita durante eras, absorbo en el estado de samādhi.

El ascetismo existía en la cultura védica. Los rishis son frecuentemente ascetas, y un himno del Rig Veda (X, 190) hace que la creación provenga del fuego o el calor (tapas) producido por el ascetismo, en tanto que otro (X, 136) habla de los "ascetas, cuyo vestido es el aire", que "siguen el curso de los vientos, cuando los dioses han penetrado en ellos". "Vestidos del aire" o "vestidos del espacio", digambaras, fue el nombre que se dio también a los ascetas jainas (6), acaso los más radicales de todos.

Es legendario el ascetismo de los rishis, que se sometían a tremendos rigores con el fin de alcanzar poderes sobrenaturales o de que un dios bajara a concederles el don que pidieran. Hay una serie de leyendas deliciosas con este tema, en las cuales, aun los demonios más terribles y malvados obtenían dones de los dioses por la virtud de sus prácticas ascéticas. Pero haciendo a un lado las leyendas, se trasluce aquí la idea de que el ascetismo es en sí un medio poderoso y autosuficiente para alcanzar determinados fines, un poco a la manera de los vajñas, que por un mecanismo casi infalible podían convocar poderes para dirigirlos de maneras específicas.

En el Jainismo, religión surgida, al igual que el Budismo, en el norte de la India

y en el siglo VI a. C., el ascetismo provenía más bien de una visión dualista del mundo, que hacía aparecer como totalmente separados el cuerpo y la mente, el espíritu y la materia. Sólo librándose por completo de todos los lazos sutiles o concretos con la materia, originados en los deseos, era posible liberarse. Aunque la renuncia o el desapego de los deseos es también la respuesta del Budismo para terminar con el sufrimiento y con todos los lazos kármicos, la actitud de los jainas fue mucho más extrema. Es elocuente el hecho de que casi desde sus principios la religión se dividiera en dos sectas: la de los shvetámbaras, "vestidos de blanco", que se oponían a llegar al extremo de renuncia que los hiciera andar desnudos como los digambaras, "vestidos del espacio", la otra secta, que afirmaba que sólo por medio de la renuncia total era posible alcanzar la liberación.

Por lo general, donde ha habido visiones dualistas, como la de los jainas, que separan al alma del cuerpo, al espíritu de la materia, o a Dios del mundo -aunque el Jainismo no es teísta-, es donde aparece con más ímpetu la necesidad de cultivar un ascetismo riguroso. Se trata de apartarse del mundo, como en el caso de los Padres del desierto o los monjes en reclusión perpetua.

También en los sistemas Sámkhya y Yoga, dualistas, como hemos señalado, aparece el impulso de separar al espíritu o púrusha de la materia, la prákriti; al ser interior tiene que aislarse del cuerpo, de los sentidos, de la mente, del intelecto, de todo lo que es prákriti, para que en la pureza de su aislamiento -kaivalya- quede libre.

Sería, no obstante, un tanto superficial ver sólo este lado del ascetismo. Aunque haya una parte francamente masoquista en muchas de las prácticas de todas las épocas, por ejemplo, en los estilistas o en los flagelantes católicos o en el uso del cilicio bajo la ropa, etc., no se puede pasar por alto que determinadas disciplinas ascéticas son poderosos medios para entrar en éxtasis.

Ésta es quizá la diferencia entre algunos aspectos del yoga y el ascetismo no encauzado ni comprendido. Un ejemplo sería el de la castidad. En la ascesis católica es obligada, ya que la "concupiscencia" del cuerpo fuera del sacramento del matrimonio se considera como pecado; de ahí que la castidad se prescriba para evitarlo, y la forma

de lograrla sea la contención o contienencia.

En el yoga se diría que el propósito de la castidad es economizar la energía sexual. Se sabe que la castidad permite acumularla, y que siendo muy poderosa, da un impulso formidable a los logros ulteriores. La energía no se reprime, sino que por medio del yoga mismo se transmuta en energía espiritual. De hecho, éste es uno de los aspectos más importantes del yoga, pues se considera que la misma energía sexual transmutada ayuda a llegar a la realización o liberación última.

Existe otra posibilidad, la de ciertas direcciones del Tantrismo tanto hindú como budista, particularmente tibetano, donde hay rituales que incluyen una actividad sexual cuyo propósito es hacer un uso inmediato de esa energía como un medio para llegar a estados más altos, y no como un fin en sí misma.

Aquí estamos al otro lado de la posición dualista que separa cuerpo de espíritu. Una visión monista integra todo como manifestación de la misma energía. Las corrientes shivaítas y shaktas del Tantrismo, verán el cuerpo no sólo como un vehículo para lograr el estado de realización, sino como un templo del Ser mismo; en este sentido es sagrado y todas sus funciones se vuelven igualmente sagradas.

Partiendo de este planteamiento que lo ve todo como el Ser, hubo también posiciones extremas y aberrantes, como fue el caso del llamado Tantrismo de la mano izquierda, donde sectas como las de los aghoris y kâpâlikas se dice que llegaron a excesos que desvirtuaron por completo el sentido de las escrituras.

El Tantrismo clásico, por decirle así, proponía una forma de vida de extrema pureza y sobriedad; de hecho, una vida de ascesis, donde el sexo tenía un carácter excepcional y muy elevado. Tal es el sentido que le dan textos como el Kulârnava Tantra, de la escuela Kula, y el Tantraloka de Abhinavagupta, summa de todo el conocimiento de las diversas escuelas filosóficas shivaítas y shaktas. El propio Abhinavagupta, sin embargo, habla de la escuela Trika, que está por encima de esas prácticas, como de la vía suprema.

Bajo cualquier perspectiva, se puede deducir que el ascetismo intenta enfocar la mente y todas las demás actividades y funciones, corporales y anímicas, en un propósito

que trasciende la vida mundana ordinaria. Puede tratar de negarse ésta, como en el caso de los jainas, o reconocerse como divina, como en el Shivaísmo; pero de cualquier manera se va a trascender en favor del estado de la Conciencia suprema. Es una ascesis en sí, el llevar a cabo la disciplina necesaria para lograr este enfoque; por ascesis no tiene necesariamente que entenderse una penitencia o mortificación terribles, pero sí esa disciplina constante.

3. LOS YOGA SUTRA

El texto más antiguo sobre yoga, los Yoga Sūtra de Patāñjali, constituye uno de los seis dārshanas o sistemas filosóficos de la ortodoxia hindú. Tomando el mismo trasfondo metafísico del Sāmkhya, traslada al plano del individuo la descripción del universo que hace el Sāmkhya y que separa, como ya vimos, al pūruṣha, espíritu, principio absoluto, de la prākṛiti, principio formativo de la naturaleza, que opera a través de tres guṇas o cualidades: la inercia, la actividad y el equilibrio.

Esos dos principios de pūruṣha y prākṛiti encabezan una lista de 25 categorías ('Sāmkhya' viene de enumerar), mediante las cuales se va dando una visión evolutiva del universo. La estricta ley de correspondencias entre macrocosmos y microcosmos, plantea que esas categorías no sólo se encuentran en el universo, sino también dentro del hombre.

Al pūruṣha y la prākṛiti siguen la inteligencia cósmica (mahāt en el Sāmkhya o chitta en el Yoga), el principio de individuación o ego (ahamkāra), la mente (manas), cinco sentidos de percepción (jñānendriya) a los que corresponden cinco elementos sutiles (tanmātra), como por ejemplo, el olfato al olor, el oído al sonido, etc.; cinco facultades de acción (karmendriya) y cinco elementos materiales (mahabhūta). (Ver pár. 70 ss.)

Todo esto se toma en cuenta para la práctica del yoga. En los ocho pasos o etapas de la práctica que propone Patāñjali para llegar al estado de la liberación final, tanto el cuerpo físico como los sentidos, la mente y el intelecto son inducidos a un estado de quietud que permite entrar en el estado de conciencia trascendente, llamado samādhi.

Al sistema Yoga de Patāñjali se le ha llamado rāja yoga, el yoga real o ashtanga yoga, el yoga de las ocho partes.

Las dos primeras, yamas y niyamas, tienen como propósito sentar las bases de una vida ética y disciplinada, que es la condición de posibilidad para la práctica del yoga. Cabe señalar que también aparecen tanto en el Budismo como en el Jainismo, y de manera

especial, fue significativo en estas dos tradiciones el primero de los cinco yamas o restricciones: la no violencia.

Por no violencia se entiende el no dañar en forma alguna a ningún ser vivo. Ha sido objeto de irrisión el extremo a que los jainas llevaban esta práctica, pues para no pisar hormigas ni otros insectos, barrían con una escobilla muy suave por donde iban caminando, y se cubrían la boca con un paño para no matar ningún germen con el aliento.

Desde luego que no es éste el sentido más profundo de la no violencia. Más que una resistencia pasiva, como se malinterpretó la lucha de Mahâtmâ Gandhi, es una acción responsable. La no violencia tiene que convertirse en una actitud ante la vida y empieza por el practicante mismo. Sólo estando en paz consigo podrá estar en paz con el mundo.

Siendo un principio básico en la ética del Hinduismo, cobra una notable relevancia con la cuestión de la guerra, en la Bhagavad Gîtâ, cuando Arjuna se niega a combatir para no ejercer esa tremenda violencia que una guerra trae consigo, en contra de sus propios parientes y amigos que son sus contrincantes. Lo más asombroso es la argumentación de Krishna en favor de ir al combate, que expondremos después.

Cabe señalar un aspecto importante de estas disciplinas y es que su práctica constante presupone que se llegan a convertir en un estado permanente dentro de la persona, una actitud natural. También ejercen una acción hacia el exterior; por ejemplo, dice Patâñjali que en la presencia de una persona establecida en la no violencia, ningún acto violento tiene lugar. (II, 35).

A la no violencia (ahimsâ) siguen, dentro de la lista de los yamas, el no codiciar (asteya), el no mentir (satya), observar castidad (brahmachârya) y no adquirir ni acumular nada innecesario (aparigraha). (II, 30)

Los niyamas son normas a observar: pureza o limpieza no sólo corporal sino también mental (saucha), contentamiento o aceptación (santosha), esfuerzo y sacrificio (tapas), estudio de las escrituras -y del propio ser- (svadhyâya) y entrega a Dios (Ishvara pranidhâna). (II, 32).

Se ha señalado repetidamente cómo en Patâñjali ocurre aquí una intrusión teísta,

caso como una técnica auxiliar de las disciplinas de concentración; pues tanto el Sâmkhya como el propio sistema Yoga, en su configuración general, no son teístas. La creación se explica a través de la evolución y la transformación de los gunas o cualidades de la prâkrii. No hay ningún Dios creador.

Este es un punto más que acerca al Sâmkhya y al Yoga tanto al Budismo como al Jainismo, que tampoco son teístas. El Sâmkhya, al igual que éstos, data del siglo VI a. C., y se ha pensado que incluso sea anterior. Era, al menos en los tiempos de la composición de la Bhagavad Gîtâ, la filosofía, pues a lo largo del texto se habla de Sâmkhya y Yoga, como designaciones genéricas del conocimiento intelectual y de la práctica.

Al Sâmkhya se le ha considerado como la filosofía más antigua de la India, y aunque la formulación del Yoga hecha por Patâñjali sea, comparativamente, bastante tardía (circa s. II d. C.), la antigüedad de las prácticas es inmemorial. En Yoga: inmortalidad y libertad, Mircea Eliade insiste en señalar que tanto la práctica del yoga como la del tantra y una serie de rituales con un carácter chamánico, provienen de la India pre-aria.

A yamas y niyamas siguen otros elementos que tienen ya directamente que ver con la práctica de la meditación. La secuencia de los seis elementos restantes, puede corresponder no sólo a un programa de vida, sino a los pasos necesarios a seguir en una sola sesión de meditación. En distinto orden secuencial, todos son mencionados en la Gîtâ por el Señor Krishna, al hablar de la vía del yoga.

El tercero es la postura (âsana II, 46), que debe ser "firme y cómoda", y que es el fundamento de la meditación misma. El cuarto es la respiración (prânayama II, 49), importantísima, porque es el vínculo entre el cuerpo y la mente. Estando la respiración ligada a los estados mentales y emocionales de manera muy estrecha (observar cómo se agita en caso de una ira intensa, por ejemplo), el prânayama se vuelve un instrumento para controlarlos; pero fundamentalmente es un vehículo para dirigir la energía a distintas partes del cuerpo y para transformar la energía física en energía psíquica.

El quinto paso, que podría traducirse como introyección o interiorización

(pratyahāra II, 54), está destinado a los sentidos. Si la postura y la respiración tienen que ver sobre todo con la parte física, esta interiorización permite retirar los sentidos del exterior y llevarlos hacia dentro.

Con frecuencia se utiliza la analogía de una tortuga asustada que recoge súbitamente todos sus miembros, dentro de su caparazón. Así también se retraen los sentidos de la realidad exterior, hacia donde fluyen todo el tiempo -excepto en estados de sueño-, y se introvierten. La palabra 'recogimiento', frecuente en un contexto cristiano, tal vez serviría también para designar ese estado. La interiorización hará posible, en el curso de la meditación, que empiecen a descubrirse las funciones internas de los sentidos, pues es en el interior donde se perciben las visiones místicas, se escuchan músicas celestes o se captan fragancias exquisitas.

Una vez dentro, tanto los sentidos como la mente necesitan un punto de enfoque y entonces viene el sexto paso que es la concentración (dhāraṇā III, 1). Patāñjali da varias opciones como objetos en los cuales concentrarse.

La fase de la concentración es inestable, y trata constantemente de reenfocarse en un objeto que se pierde a causa de otros pensamientos o movimientos de la mente. Cuando se logra "el flujo ininterrumpido del pensamiento en una sola dirección", tenemos el séptimo paso, la meditación (dhyāna III, 2).

Al afianzarse esta meditación, se borra la diferencia entre el sujeto y el objeto de su contemplación. Entonces sobreviene el éxtasis o samādhi III, 3), que es el estado de unión mística.

Este estado sería, por una parte, la meta de una óptima sesión de meditación; pero más allá de esto, el establecerse permanentemente en dicho estado representa la liberación.

Patāñjali la llama kaivalya o aislamiento, pues supone que al alcanzarla, el pūruṣha o ser interior ha logrado ya desprenderse por completo, mediante la práctica constante y el desapego, de su propia prākṛiti.

Esto no quiere decir que deje de existir en su cuerpo ni en el universo físico, sino que está libre de ellos; no se involucra en el sufrimiento ni las penalidades que

le son propios; está también libre del karma y la reencarnación.

Los Yoga Sûtra están divididos en cuatro partes, que dan muchos pormenores de las prácticas. Hablan en detalle del proceso hacia el samâdhi, del carácter de la sâdhana o prácticas, de los poderes sobrenaturales (vibhuti) que se adquieren como resultado de la práctica y que Patâñjali no considera pertinente cultivar, y de la naturaleza de la liberación (kaivalya).

Se ha dicho que los primeros aforismos o sûtras son una síntesis del libro entero. El primero es la presentación del texto, y en el segundo define: "Yoga es la restricción de las modificaciones de la mente" (1, 2) (o la suspensión de toda actividad mental). Estas modificaciones o movimientos mentales (vr̥ttis) son la percepción o entendimiento tanto correcto como incorrecto, la fantasía o imaginación, el sueño y la memoria, consciente y subconsciente.

Por lo general, la mente habita en uno u otro de estos estados. Se encuentra siempre activa. Cuando todo este movimiento se suprime, entonces se da el yoga; es decir, la unión con el ser.

El sûtra 3 dice: "Entonces (cuando se han restringido los movimientos mentales) el sujeto se establece en su naturaleza básica y esencial." Esto significa que al cesar la actividad mental surge la percepción de aquello que está más allá de la mente: el Ser o naturaleza esencial del individuo. cuando la mente queda en silencio, se revela.

El sutra 4 dice: "En los otros estados (los de las modificaciones mentales), el sujeto se asimila a las modificaciones." Es decir, que mientras hay actividad en la mente, el sujeto se identifica con esa actividad, lo cual ocurre todo el tiempo. Así que el propósito entero del libro y todas las técnicas que describe es detener esas modificaciones para poder ver lo que hay detrás de ellas, es decir, la naturaleza básica del ser del propio sujeto.

Cabe aclarar que la liberación no significará estar permanentemente en el samâdhi de una meditación profunda, sino en vivir con el conocimiento obtenido en ese samâdhi y en el mismo estado de gozo interior.

Se ha considerado que los Yoga Sûtra son el primer tratado de psicología, pues

hablan en gran detalle de diversos estados mentales y de sus causas. También dan un sinnfn de técnicas y sugerencias para mantener ecuanimidad y una mente clara. Por ejemplo, dice, postulando también una serie de principios éticos, cómo hay que cultivar "actitudes de amistad, compasión, alegría e indiferencia, respectivamente, hacia la felicidad (de los demás), la miseria, la virtud y el vicio." (I, 33).

Como casi toda la filosofía hindú, los Yoga Sūtras plantean que la causa del sufrimiento es la ignorancia (avidya). Esta encabeza y es la fuente de una serie de cinco aflicciones (kleshas) que, según dice Patāñjali, dan origen todas las miserias de la vida.

La ignorancia es tomar lo no eterno como si fuera eterno, lo impuro como si fuera puro, lo malo como bueno y el no ser como ser. (II, 5). Esto caracteriza, por otra parte, la falta de discernimiento o discriminación (aviveka), que Shankaracharya tanto insistirá después en remediar.

A la ignorancia sigue la falsa identificación (asmita) del ser con el intelecto, o según amplían algunas interpretaciones, con la mente, el cuerpo o la propia actividad. Uno se considera ser aquello que hace, piensa, imagina, y no el ser puro que en realidad es.

A esto sigue la atracción (rāga) hacia determinados objetos, que acompaña al placer; el rechazo (dvesha) hacia otros, que acompaña al dolor, y finalmente el deseo intenso por la vida y el miedo a la muerte (abhinivesha), que terminan siendo los instintos más definidos en todos los seres vivos.

Patāñjali propone como medio para dispersar la ignorancia la disociación de pūrusha y prākṛiti mediante la "práctica ininterrumpida de la conciencia de lo Real" (II, 26), para cuyo logro prescribe las ocho etapas de las que ya hablamos.

Así pues, las modificaciones que generan estas kleshas o aflicciones se eliminan por medio de la meditación. Esta es un vehículo que tiene el poder de penetrar en los reductos más profundos no sólo del consciente sino del inconsciente. Aquí es donde están alojados todos los karmas en que las kleshas o aflicciones se enraizan. Karmāshaya es el nombre de esta reserva de karmas -el cuerpo causal-, que esperan el

momento de activarse en la forma de deseos, pensamientos, acciones, decisiones, que siguen configurando un destino que es ya en sí producto de karmas o acciones pasadas.

Hay un círculo vicioso que se produce y opera como una atadura. Una acción (karma) produce una experiencia (bhoga), que a su vez genera una impresión (samskāra) que queda alojada en el inconsciente, en la forma de un impulso sutil (vāsanā), que se concretará después en un deseo definido (kāma), que a su vez llevará a realizar otra acción, con la cual se repetirá todo el ciclo.

Mientras existen estas impresiones latentes, de las cuales no tenemos conciencia, no podemos ser libres, pues todas nuestras preferencias, actitudes, modos de ver la vida, etc., se encuentran condicionados por ellas.

Aquí vemos la descripción del funcionamiento interno del karma, en términos psicológicos, muy modernos por otra parte. Cabe señalar que en la India se ha hablado del subconsciente y del inconsciente muchísimos siglos antes de Freud y Jung. El karma y la forma de librarse de él serán uno de los temas principales de la Bhagavad Gītā. La importancia de esto radica en que mientras haya karmas pendientes, sean éstos positivos o negativos, existe una atadura que impide alcanzar la liberación.

Sin embargo, para lograr la liberación hace falta mucho más que estar libres de karma. Es necesario llegar activamente al estado de la conciencia suprema y establecerse allí.

Patāñjali dedica gran parte de una sección de los sūtras, Vibhūti Pāda, a hablar de los poderes sobrenaturales que se alcanzan como consecuencia de la energía acumulada en la meditación; en especial, por medio de la práctica llamada samyāma, que es la combinación de los tres últimos de los ocho pasos: la concentración, la meditación y el samādhi, aplicados a diferentes objetos.

Aunque hace una enumeración y detalla las características de estos poderes sobrenaturales, desaconseja su cultivo. Esos poderes, que surgen por sí solos cuando alguien ha alcanzado el estado supremo, al tratar de lograrlos mediante prácticas deliberadas, agotan en sí mismos toda la energía que debería reservarse para llegar al estado final de kaivalya, y terminan por convertirse en un obstáculo hacia el samādhi

mismo.

Estos poderes sobrenaturales, que también se conocen como siddhis tales como la invisibilidad, levitación, conocimiento del pasado y el futuro, posibilidad de asumir cualquier forma o multiplicar la propia, etc., se asocian frecuentemente con el yoga. En sí mismos no son indicativos de avance ni de realización espiritual; quien pueda ejecutar determinados "milagros", no es por ello necesariamente un santo.

Eliade relaciona en principio algunos de estos poderes con el chamanismo; pero termina por reconocer las vías fundamentalmente diversas del chamán y del yogui.

Uno de los yogas donde ocurren también con frecuencia las manifestaciones de poderes sobrenaturales es el hatha yoga. Quiero detenerme un poco también en él, por tratarse de una disciplina que aporta una serie de claves para todo el desarrollo místico de muchos senderos hindúes, y tiene una relación bastante directa con Jñanéshwar, en cuyo linaje espiritual, el de los nathas, se articuló la disciplina del Hatha Yoga como un sendero espiritual.

4. LA TRADICION DE LOS NATHAS

Muchas centurias después de Patāñajali, se cree que alrededor de los siglos IX y X d. C., aparecieron varios textos sobre Hatha Yoga, que representan su planteamiento básico.

Tradicionalmente, se ha considerado a Gorakhnāth como al fundador de esa disciplina que es, por otra parte, muy antigua. Tal vez Gorakhnath haya sido su principal expositor y sistematizador. Se le atribuye el primer tratado de Hatha Yoga, que se perdió, y del cual habrían surgido los demás textos clásicos sobre el tema, el Hatha Yoga Pradīpikā, Gheranda Samhitā, Shiva Samhitā, Goraksha Samhita y Goraksha Shataka; estos dos últimos también se atribuyen a Gorakhnāth.

El Hatha Yoga tiene relación con los nāthas, tradición de la cual proviene Gorakhnāth, y con los siddhas, seres perfectos, iluminados, a quienes se asociaba con la posesión de grandes. En rigor, los nāthas mismos eran una 'familia' de siddhas. Distintas tradiciones que tienen relación con Gorakhnath, como el Hatha Yoga mismo, corrientes tántricas, tanto hindúes como budistas, la alquimia y la secta shivaíta de los kāpālikas, honran entre sus representantes a un grupo de nueve nāthas y ochenta y cuatro siddhas.

Cabe aclarar, sin embargo, que el término siddha designa genéricamente a los seres perfeccionados, y un siddha no tiene que relacionarse necesariamente con estas tradiciones; la palabra tampoco quiere decir "el que tiene siddhis", poderes sobrenaturales, sino el que está completo, iluminado, realizado.

Gorakhnāth dio origen a un movimiento cuyos seguidores se han llamado gorakhnathis y kanphatas; sobre estos últimos, dice Mircea Eliade en Yoga, inmortalidad y libertad, que representan un "punto de convergencia de un gran número de tradiciones y prácticas religiosas, mágicas y alquímicas, la mayoría de ellas shivaítas, pero algunas de ellas budistas." 7.

Eliade señala también la posible asociación de ciertas leyendas sobre Gorakhnāth con prácticas chamánicas. Lo que es un hecho es que todos estos movimientos y sectas

mencionados daban una importancia capital a la práctica del Hatha yoga para alcanzar el estado de realización.

Sobre los orígenes míticos de este conocimiento, Eliade narra en el libro citado cómo fue recibido por Matsyendranāth, el guru de Gorakhnāth. Estando el Señor Shiva a la orilla del mar, impartía a Pārvati, su esposa, el conocimiento oculto del yoga. Deseoso de saberlo, Matsyendranāth entró en el cuerpo de un pez (matsya) y comenzó a pasearse por la orilla, para escuchar lo que Shiva revelaba. (8). Fue así como se hizo de esos conocimientos que después transmitió a Gorakhnāth, quien a su vez prosiguió legándolos a sus discípulos.

De este linaje proviene Jñānēshwar. Su hermano mayor, Nivrīti, que llegó a ser, además, su guru, fue discípulo de Gahinīnāth, quien a su vez, lo era del propio Gorakhnāth, según refiere Jñānēshwar al final de su Jñānēshwari (9). Aunque Gahinīnāth y Nivrīti, que se convirtió en Nivrītināth, no aparecen fuera de las tradiciones locales de Maharashtra y no forman parte de los nueve nāthas, tanto sus conocimientos, expuestos por Jñānēshwar, como la parte legendaria de sus vidas, llenas de poderes yóguicos extraordinarios y de la sabiduría de los siddhas, indican de muchas maneras que se trata de una misma escuela de yoguis. De hecho, la figura de Gorakhnāth y también la de Matsyendrakhnāth aparecen en muchas partes. En Maharashtra, como hemos visto, hay huellas profundas del paso de Gorakhnāth, como las hay también en Bengala y en Nepal.

Un hecho significativo es que a Matsyendranāth se le honra como deidad tutelar de Nepal, identificándolo con el Bodhisattva Avalokitēshvara. Según esto, Matsyendranāth habría llevado el conocimiento del Tantra a Nepal. En el Tíbet se le venera como Lui-pā, considerándolo el primer siddhācharya budista. Gorakhnāth tiene asimismo nombres budistas como Ananga-vajra y Ramana-vajra. En Obscure Religious Cults, Shashibusan Dasgupta refuta, sin embargo, la teoría de que los nāthas tengan un origen criptobudista, es decir, que haya sido un Budismo esotérico convertido después en Shivaísmo.

En Nepal y el Tíbet se mezclan las leyendas de los siddhas y nāthas con las de los siddhacharyas budistas. En una y otra tradición hay un trasfondo filosófico similar,

que da distintos nombres a los mismos principios: Shiva y Shakti, en un contexto hindú, se convierten en Upāya y Prajña, en un contexto budista. el Adinātha primordial, el primer nātha que es en rigor el Señor Shiva, se convierte en Būthanātha, el Buda. La realización la describen en los mismos términos, como sahaja, el estado natural.

Es difícil determinar si esas enseñanzas surgieron primero en el Hinduismo o el Budismo; lo que parece más lógico es inferir que acaso sí hubo en un principio un tronco común: los mismos maéstros que dos distintas tradiciones asimilaron después como suyos, diversificando las enseñanzas en sus direcciones específicas.

Un punto muy claro de diferencias es que contrariamente a las prácticas sexuales de carácter ritual, que existen en varias escuelas tántricas, Gorakhnāth prescribe la castidad como un elemento básico de las prácticas yóguicas. A este respecto dice Shashibusan Dasgupta: "Los Siddhas Nāth eran célibes estrictos, y la literatura Nāth de todas las lenguas vernáculas parece que considera a las mujeres como el peligro más grande en el sendero del yoga y no se les da un rango más alto que el de tigresas feroces siempre esperando chupar la sangre de la presa." 10.

Hay, sin embargo, muchos otros aspectos en común entre el Tantrismo y la escuela de los yoguis nāthas, entre ellas, el propósito definido de despertar la energía llamada kundalini. El conocimiento de la estructura y el funcionamiento de esta energía es lo que ha constituido uno de los ^{secretos} grandes del yoga.

La tradición védica no habla de ella de la manera tan explícita y amplia en que lo hace la tántrica. Parece haber sido el gran secreto yóguico -y todos los textos tántricos eran secretos-, un conocimiento que todo yoga presupone, pues en última instancia eso es el yoga: el despertar de esta energía latente y su despliegue total hasta conducir al estado de iluminación. Ampliaré más adelante este tema, luego de presentar una breve definición de algunos más de los muchos yogas que existen, pues son objeto de discusión en la Bhagavad Gītā, y conviene tener al menos algún antecedente de ellos.

5. LOS DIVERSOS YOGAS

En su libro sobre yoga, Mircea Eliade trata de mostrar cómo aparte de la liberación, muchos hatha yoguis perseguían también la inmortalidad física. Hasta la fecha, se habla de yoguis en los Himálayas u otras partes, de setecientos años de edad, y el récord lo tiene tal vez Changdev, de quien dice la leyenda que cuando encontró a Jñanéshtar y sus hermanos y les pidió que lo aceptaran como discípulo, tenía mil cuatrocientos años.

Cuentan que había logrado llegar a esa edad porque cada vez que sentía la proximidad de la muerte, entraba en un estado prolongado de samādhi profundo y de esta manera podía eludirla. Sin embargo, haber alcanzado esa edad no le dio más sabiduría ni tampoco la realización. Aunque los textos de Hatha Yoga prometan la inmortalidad física, la fuerza de muchos elefantes y toda la sabiduría del universo si se practican tales o cuales ásanas, dan también indicaciones muy claras de que lo que vale la pena alcanzar es la liberación.

En párrafos anteriores mencioné cuatro textos clásicos sobre Hatha yoga que coinciden en señalar sus lineamientos básicos. Enfocado fundamentalmente en disciplinas del cuerpo físico, el Hatha Yoga da una serie de ásanas o posturas por cuya práctica los diversos órganos internos, se estimulan y regeneran. Su efecto, no opera sólo en los músculos sino en todos los sistemas del cuerpo, incluido el endócrino. Al parecer estos poderosos efectos corporales dieron origen a la longevidad tradicional de los grandes hatha yoguis.

Aparte de las posturas y de acciones purificadoras muy complejas, forman parte de su práctica una serie de ejercicios respiratorios o pranayama, las mudrás y bandhas, que son diversos modos de dirigir o bloquear la circulación de la energía dentro de ciertas zonas, con propósitos específicos. También existen la interiorización, la meditación y el samādhi, cuya fase última se denomina nirliptatva en los textos del Hatha Yoga, y tiene también un carácter de asilamiento, tal como en el Yoga de Patánjali.

Si el Hatha Yoga hace un énfasis mayor en lo que corresponde al cuerpo físico, el yoga que opera de manera predominante en el cuerpo sutil, es el Laya Yoga. Laya significa absorción. Aunque hay una tradición independiente de Laya Yoga, que también se conoce como Kriya Yoga, en general es el yoga que ocurre en los estados elevados, donde se perciben sonidos y visiones sutiles, tal como describe la Nadabindu Upanishad. El estado de samādhi o mahā-laya, es la absorción de todo en la fuente última.

Otra forma de yogā es el llamado Mantra Yoga, que opera fundamentalmente por medio de la repetición de mantras. Como se dijo, desde los Vedas se reconoce y se utiliza la fuerza de la palabra, y en especial de la palabra sagrada. Los mantras son palabras de poder, por decirlo así, son el "nombre natural", la vibración sonora sutil originaria de la cosa que designan. Hay bijā mantras o mantras- semilla (que un tanto arbitrariamente nos podrían llevar a recordar las razones seminales de la Escolástica), connaturales a determinados elementos u objetos, porque son su propia fuerza formativa.

Los mantras más poderosos son aquellos que designan a Dios mismo, en sus diversos aspectos, o más allá de todos sus aspectos y atributos. El conocimiento del nombre de Yahveh, por ejemplo, dentro de la Cábala judía, responde a este mismo principio. La repetición de mantras se considera en el Hinduismo, tanto dentro de la tradición vedantina como de la tántrica, como una de las técnicas más poderosas de evolución espiritual.

En la Bhagavad Gītā no parece haber menciones explícitas a estas últimas formas de yoga; pero sí las hay al yoga de la meditación -que denomina únicamente "yoga"-, y a lo que se ha llamado Karma Yoga y Jñāna Yoga, el yoga de la acción y el yoga del conocimiento.

La palabra karma designó durante mucho tiempo los trabajos rituales, dentro de la religión brahmánica. El karma kanda de los Vedas, como habíamos visto, era la parte destinada a los ritos, en tanto que el jñāna kanda se refería a los conocimientos.

Así pues, el Karma Yoga designa básicamente una práctica centrada en algún tipo de actividad externa. Se pasó también a considerar como Karma Yoga el servicio desinteresado a los demás; pero éste no era el sentido que tenía originalmente en la

tradición, donde llegó a causar una disputa sobre la preeminencia de la acción práctica sobre el conocimiento o viceversa, como ya mencionamos en el primer capítulo.

Hay también otro aspecto importante en relación con esto, y es que se pensó que para poder acceder a los estados profundos era necesario renunciar a la acción; dedicarse a una vida puramente "contemplativa", para usar una expresión occidental.

Los sadhus, los ascetas errantes, según esto, renunciaban a la acción, y en consecuencia a cualquier forma de trabajo, y vivían de lo que mendigaban -al igual que los ascetas jainas y budistas.

Sin embargo, en la Gitá dice el Señor Krishna que no por renunciar a las acciones se queda libre del karma. Las acciones no son en sí lo que produce el karma, sino el apego con el que se realizan, que es lo que genera las impresiones sutiles o samskâras, que actuarán posteriormente como motor de otras nuevas acciones, tal como ya vimos al hablar de Patánjali.

Sólo mediante el desapego y la renuncia, no a la acción en sí sino a sus frutos o resultados, y a sentirse como el hacedor de la acción misma, se podrá quedar libre del karma. El sentido de la acción, en la Gitá, está determinado por el propio deber, el dharma, cuyo cumplimiento es prioritario.

El Jñâna Yoga -e insisto en que no son denominaciones fijas- es el yoga del estudio y la autoindagación. Aunque posteriormente pasará de hecho a designar la disciplina propuesta por el Vedânta, en principio se refería al estudio de las Upanishads, cuyo efecto, se argüía, era muy superior al que producía la ejecución de los trabajos rituales desprovista del entendimiento y la experiencia que sólo el verdadero conocimiento podía proporcionar.

La distinción vedantina entre paroksa jñâna, conocimiento teórico e indirecto y aparoksa jñâna, conocimiento directo, es decir, experiencia de la verdad, indicaba que el primero podía disipar la ignorancia intelectual; pero la avidyâ, la condición innata de la ignorancia humana acerca de su condición más alta, sólo podía ser disipada por el segundo, mediante la gracia de un maestro.

El Jñâna Yoga se propone la práctica de la autoindagación -vicâra-, que a veces se

ha traducido como contemplación, y la adquisición de dos virtudes fundamentales en la vía espiritual: viveka, la discriminación o discernimiento (entre verdadero y falso, real e irreal, eterno y transitorio, etc.) y vairgya, desapego, que es clave en todos los demás yogas.

Menciono todo esto porque en la Gitá Krishna instruye a Arjuna sobre el sendero de la acción, del conocimiento, de la meditación o yoga. Sin embargo, la preferencia de Krishna parece encontrarse en el camino de la devoción, la bhakti.

Antes de hablar ella con algún detalle, pues es muy importante en el contexto del tema que nos ocupa, siento necesario detenerme aquí para explicar cuál es el punto de partida del yoga mismo y cómo se pone en marcha todo el proceso interior.

Aunque cada yoga puede provenir de una tradición independiente, con sus propios procedimientos y métodos, hay ciertos hechos que operan como elementos constantes de la tradición hindú, y es a los que me quiero referir en el capítulo siguiente.

NOTAS

1. PLOTINO, Ennéadas, III, 88
2. Apud. RADHAKRISHANAN, The Principal Upanisads, p.691, n.
3. MAINKAR, T. G., Mysticism in the Rg Veda, p. 3
4. SUZUKI, D. T. Mysticism. Christian and Buddhist, p.20
5. SIDDHESHWARANANDA, Swami, El Raja Yoga de San Juan de la Cruz, p. 27.
6. Jaina, del Jainismo, que debía tal vez traducirse como Jinaísmo. Viene de Jina, 'el Victorioso', título de Vardhamāna, último profeta o tīrthakara de su tradición.
7. ELIADE, Mircea, Yoga. Immortality and Freedom, p. 302 s. (Se utilizó esta tradición. La versión al español es mía).
8. Ibid., p. 308.
9. Jñāneshwari XVIII, 1733-1737.
10. DASGUPTA, Shashibhusan, Obscure Religious Cults, Ch, IX, p. 244.

II. EL PROCESO ESPIRITUAL

1. EL GURU

El capítulo 14 del Kulárnava Tantra, texto de la tradición shivafta, dice:

"Ha sido establecido por el Señor que no puede haber liberación (moksha) sin iniciación (díkshá), y que ésta no se puede dar sin un maestro (achárya) que provenga de un linaje (parampará) de maestros." 1

Esta estrofa resume las condiciones fundamentales del proceso espiritual, tal como se concibe no sólo en los Tantras, a que el texto citado pertenece, sino en toda la tradición hindú: no hay liberación sin iniciación, y no hay iniciación sin maestro. Y más aún: no hay maestro sin linaje.

Desglosar estos términos daría la clave entera de lo que es la mística hindú, en lo que tiene de más propio y específico. Aunque estos elementos mencionados existen en casi todas las tradiciones espirituales, tal vez en ninguna se haya alcanzado un rango mayor de claridad y profundidad al explicarlos.

La iniciación existe en todas partes. De manera inmediata, podrían considerarse como formas de iniciación ritos como el bautismo y la comunión cristianas o el bar mitzvá judío. En todas las culturas antiguas, y aún hoy en día, en las culturas primitivas existen diversos ritos iniciáticos, por lo general, ritos de pasaje, al llegar la entrada a la pubertad, el matrimonio, la muerte, o iniciaciones guerreras, chamánicas e incluso místicas.

En su libro titulado Iniciaciones místicas, Mircea Eliade habla de este tema y menciona cómo hay iniciaciones que se consideran impartidas por seres supremos o dioses, o por antepasados míticos, o bien por animales totémicos. El propósito de una iniciación es lograr una renovación total del individuo, dar al hombre una imagen de sí mismo; una imagen nueva, otra. Eliade define la iniciación de la siguiente manera:

"Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado."2

Eliade se refiere, en relación con la India, a la ceremonia del upanáyana, donde un joven de las castas superiores recibe el hilo sagrado junto con el Gáyatri Mantra, es presentado ante su guru y considerado, a partir de la ceremonia como un dvija, "dos veces nacido".

También habla Eliade de que la dīkshā (iniciación) era originalmente un rito iniciático brahmánico al que se sometía quien se preparaba para el sacrificio del soma. Sorprendentemente, Eliade no va mucho más allá, ni menciona, a pesar de lo profundo de su información, ni las formas ni el sentido más profundo de lo que puede considerarse la iniciación mística de la tradición hindú; tampoco parece establecer con claridad una serie de nexos y relaciones entre sus diversos elementos.

Desde los Vedas, la figura del maestro espiritual, el Guru o Acharya, es muy importante, aunque parece precisarse con mayor nitidez su función en los textos de las tradiciones yóguicas y tántricas.

Tradicionalmente, después de la ceremonia védica de iniciación el joven se iba a vivir a la casa de su guru, donde recibía una enseñanza que bien podía ir desde los rudimentos de la escritura y el aprendizaje de los himnos védicos, hasta la verdad suprema, dependiendo de la capacidad misma del guru y también de la receptividad del estudiante.

La Mundaka Upanishad recomienda, para alcanzar el conocimiento que está más allá de la acción y los trabajos (es decir, de toda la parte ritual de la enseñanza), acercarse "con ofrenda para el sacrificio en la mano, a un maestro que esté versado en las escrituras y establecido en Brahman." (3). Y prosigue:

"A aquel que se haya acercado en la forma debida, cuya mente sea tranquila y haya

alcanzado paz, que el (maestro) conocedor le enseñe en su verdad misma ese conocimiento sobre Brahman por el cual uno conoce al Imperecedero, al Verdadero." 4

Así pues, el maestro no sólo debe conocer las escrituras sino hallarse establecido en Brahman; es decir, haber alcanzado la iluminación o realización total, porque lo que va a enseñar no son sólo textos si no "es su verdad misma, ese conocimiento sobre Brahman".

Este es el Guru ideal, y es muy difícil de encontrar. Otra Upanishad, la Chandogya, narra en el capítulo VI el retorno de Shvetaketu Aruneya a su casa, después de haber pasado doce años con su guru, que en su caso no fue muy eficiente. Aunque llega con gran arrogancia por todos los conocimientos que ha adquirido, no ha recibido la instrucción de "aquello por lo cual lo inaudible es oído, lo imperceptible se percibe, lo incognoscible se conoce"(5), tal como le inquiere su padre. Es éste, Uddálaka, quien tendrá que darle esa instrucción a Shvetaketu, convirtiéndose así también en su guru.

Toda la primera parte de la Katha Upanishad está dedicada a narrar la historia del joven Nachiketas, que llega a las puertas del palacio de Yama, el señor de la Muerte. Al no estar Yama en casa y no haberle dado a Nachiketas el trato que merecía por su condición de brahmán, en desagravio promete concederle tres dones. El tercero que pide el joven, después de asegurar su regreso al mundo y el bienestar de su padre, así como el conocimiento de un yajña que lleve al cielo, es que le instruya acerca del misterio de la muerte. No pudiendo disuadirlo, aunque le ofrece todo tipo de riquezas y bienes mundanos, al ver su interés por conocer la verdad, Yama acepta darle instrucción.

Las referencias a la enseñanza que dan diversos gurus a sus discípulos son muy numerosos: el rey Jánaka es discípulo del gran rishi Yajñavalkya, y el humilde Satyakam Jabala recibe revelaciones de la naturaleza misma y los animales, después de un largo tiempo que ha pasado sirviendo a su guru.

Sin embargo, no se habla en gran detalle del contenido de la iniciación misma, pues se consideraba secreto.

Se sabe que un aspirante a discípulo por lo general servía a su maestro durante

doce años antes de recibir una iniciación o incluso un mantra. Su servicio era su dákshinā, la ofrenda que se daba al maestro a cambio de lo que se iba a recibir, y sin la cual la iniciación, aun realizada, podía quedar sin efecto.

En el fragmento citado de la Mundaka Upanishad, el discípulo ha de acercarse con ofrendas o combustible para el sacrificio. La dákshina tiene un sentido de retribución, y frecuentemente el discípulo entregaba su vida entera al servicio de su maestro, pues al darlo todo, recibiría todo a cambio.

Aunque la palabra 'guru' significa maestro y lo mismo se le podía llamar guru al profesor de matemáticas, un Guru no es, en ningún sentido, un maestro ordinario. La palabra 'guru' significa literalmente 'pesado,; pero hay una interpretación etimológica tradicional que es la que ha determinado su sentido. 'Gu' significa oscuridad, y 'ru' viene de la raíz de un verbo que quiere decir, detener, apartar; así que el Guru, es el que aparta la oscuridad y da la luz. Una plegaria de las Upanishads, se aplica perfectamente a lo que es la acción del Sadguru o "Maestro verdadero" sobre el discípulo. Dice:

Llévame de lo irreal a lo real,
llévame de la oscuridad hacia la luz,
llévame de la muerte a la inmortalidad. 6

Según esto, un auténtico maestro espiritual va mucho más allá de un instructor de yoga que enseña a pararse de cabeza, o de un brahmín que enseña a recitar los Vedas, o de un consejero espiritual o un confesor.

La importancia del maestro espiritual aparece en la mayoría de las tradiciones, con una función igualmente profunda a la del guru hindú. En el Sufismo recibe el nombre de pír, shaikh o murshid, en la tradición judía jassídica el de zaddik, en la ortodoxa rusa el de stáretz. Todas ellas coinciden en señalar que sólo puede fungir como guía espiritual alguien que ha llegado a la iluminación plena, la realización. Un Guru tiene que haber alcanzado la perfección interior y estar permanentemente fundido con el Ser.

Sólo así puede conducir a otros por el mismo camino.

Sultan Valad, hijo del gran maestro suff Jalal ud-din Rumi, quien creó la Orden de los Derviches, decía:

"Los hombres perfectos, como las salamandras, se encuentran en el fuego, tal como un pez en el agua. El resto de los creyentes y los buscadores de Dios no tienen la fuerza que les permita estar en el fuego... Buscad a ese hombre perfecto, para que por su intercesión tengáis la misma visión que él." 7

Dentro de la tradición cristiana oriental, Nicéas Stéthatos, discípulo de San Simcón el Nuevo Teólogo, dice:

"El signo de la perfección, gracias al cual reconocemos al hombre perfecto, que ha llegado a la medida de la talla de Cristo y es todo entero (poseído) del Espíritu Santo, es la gnosis superior, de la cual viene (la aptitud)... para escrutar las profundidades de Dios..."8

Pudiera decirse que en un maestro perfecto se encuentra plenamente en acto, todo lo que habitualmente existe sólo en potencia dentro de cada ser humano. Él mismo es acto puro. Su estado trasciende todas las limitaciones de tiempo, espacio, forma, etc. Está más allá de la dualidad.

Un texto del Skanda Purana, la Guru Gītā, dice, definiendo el estado del Guru supremo:

Brahmānandam paramasukhadam

Kevalam jñānamūrtim

Dvandvātitam gaganasadsam

Tattvamasyādilakṣyam

Ekam nityam vimalam acalam

Sarvadisaksibhūtam

Bhavātitam trigunarahitam

Sadgurum tam namāmi

"Me inclino ante el Sadguru, que es la dicha de Brahman, el dador del gozo supremo. El es absoluto. Es la personificación del conocimiento. Está más allá de la dualidad, (es omnipresente como el cielo, y es el objeto de (la afirmación de las Upanishads) 'Tú eres eso'.

"Es uno. Eterno. Puro. Estable. Es el testigo de todos los pensamientos. Está más allá de todas las modificaciones (del cuerpo y la mente) y está libre de los tres gunas." 9

Dos de los más grandes Siddhas de la India del siglo XX, Swami Vivekananda, discípulo de Sri Ramakrishna y Swami Muktananda, discípulo de Bhagaván Nityananda, hablan en términos similares de sus propios maestros, partiendo de su experiencia de iluminación. Dice Swami Vivekananda:

"Me refugio en ti, el Guru, que eres como una ola que se levanta del océano de la energía cósmica, que representas tu múltiple juego divino por puro amor, que eres el destructor del demonio de la duda, que eres el divino curandero de la enfermedad de lo mundano.

"Me refugio en ti, que te encuentras bien establecido en el conocimiento de la verdad no-dual, que tu vida está envuelta en la vestidura resplandeciente de la bhakti, la devoción amorosa por Dios, que tu cuerpo está siempre activo haciendo el bien a la humanidad, que tus acciones son maravillosas, y que eres el divino curandero de la enfermedad de lo mundano." 10

La Invocación del libro de Swami Muktananda, Secret of the Siddhas, dice lo

siguiente:

- "Porque existe en todas partes y en todo momento,
se le llama eterno.
Porque es sin mancha ni defecto, se le llama puro.
Late constantemente de dicha en el corazón de todos.
Esta obra, Secreto de los Siddhas, nació
por la inspiración de
Nityananda, el Ser de todo.

¡Oh Señor! Por tu gracia aun el no inteligente
puede entender filosofía.

Por tu toque, un aspirante tiene la visión del ser.
Aunque estás en todas partes, moras en especial
en el corazón del ser humano.

He llegado a saber que sólo tú existes
en los seres conscientes y en la materia inerte." 11

Al Guru no se le conceden los títulos más altos por deferencia, sino porque está encarnando, de hecho, esos estados y principios. El discípulo sólo puede entenderlo cuando recibe del Guru, al final del camino, el mismo estado de iluminación.

Dice Shankaracharya en la Vivekacudamani:

"Este esplendor soberano del Ser refulgente, lo he recibido por la virtud de la majestad suprema de tu gracia. Saluciones a ti, oh noble Maestro, saluciones una y otra vez." 12

La función del Guru es precisamente conducir a otros al mismo estado ya alcanzado

por él. Y esta capacidad es lo que lo convierte en un guru. En el Kulárnava Tantra se encuentra lo siguiente:

"Difícil de obtener es el Guru divino que da al discípulo su propia capacidad en un momento, sin ninguna ceremonia ni esfuerzo; quien da instrucciones en ese conocimiento que promueve la fe instantáneamente, que es sencillo y otorga la dicha del Ser." 13

La grandeza del Guru se pone siempre de manifiesto. El Guru es alguien, que se ha fundido con Dios, con el Ser, y por tanto, se ha vuelto idéntico a él.

Un hecho importante en relación con esto, es que no basta haber alcanzado el estado de la realización última para ser un Guru; no todos los siddhas son Gurus. Sin embargo, sólo siendo un siddha se puede ser Guru; es decir, haberse establecido en el estado de la conciencia suprema (brahmanistha) es una condición indispensable para ser Guru, además del conocimiento de las escrituras (śrotriya), según exige la Mundaka Upanishad.

Otra condición sine qua non para poder fungir como Guru, es haber recibido del propio Guru no sólo la orden sino el poder para hacerlo.

2. EL LINAJE

Todo Guru proviene de un linaje, parampará o sucesión lineal, sampradāya o tradición, que se haya legado de maestro a discípulo en forma ininterrumpida.

Este poder no es nominal; no se trata de un cargo ni de una investidura, sino de un poder eficaz, de una fuerza, una capacidad para despertar la energía espiritual de un discípulo, y controlarla, protegiendo todo el proceso hasta llevarlo a su culminación, que es el estado mismo del Guru.

Hay numerosas menciones de las paramparā de diversas líneas. La tradición hindú hace siempre provenir los linajes de Dios mismo, sea de Brahma, Vishnu, Shiva, etc. En la Bṛhadaranyaka Upanishad, por ejemplo, se enumera varias veces (II.6.1; IV.6.3; VI.5.1) el linaje de la propia tradición, y se la hace remontar hasta Brahmā.

Las escuelas shivaftas o shaivas provienen de Shiva, las shāktas de la Shakti y las vishnuftas o váishnavas de Vishnu. En los Tantras shivaftas o Agamas, Shiva mismo aparece como el Guru de su propia consorte, Shakti, y le da instrucción en los diversos temas sobre los que ella pregunta, en tanto que en los Tantras shāktas, llamados Nigamas, el papel se invierte y es la Shakti misma, la Madre universal, quien instruye a Shiva.

En el Kulārnavā Tantra, que es agámico, el Señor Shiva le dice a la Devī, la Diosa:

"Por eso, oh mi Amada, uno debe hacer todo su esfuerzo por conseguir un Guru de una Tradición ininterrumpida que se haya originado en Para Shiva mismo." 13

El Shivaísmo habla de tres clases de "Maestros divinos": divya, siddha y mānava. Los primeros, daivas o maestros celestes, son deidades que presiden diversas regiones, como Vishnu, Rudra, etc.; no habitan en este plano y dan iniciación sólo a los aspirantes que han alcanzado un alto grado de perfección: los siddhas, maestros sobrehumanos, superhombres, son seres perfectos y encarnados, e inician a discípulos que

tienen un grado menor de pureza y perfección, y los mánava, son maestros humanos, de quienes reciben iniciación los aspirantes menos evolucionados. Aunque se implica una jerarquía entre estas tres clases de Gurus, todos están unidos a la voluntad divina, pues son igualmente sus vehículos.

La gracia divina puede descender directamente a un aspirante excepcional, sin necesidad de un maestro, como en el caso del Buddha; o el de algunos santos del sur de la India, según las tradiciones de los Alvars y Nayannars; pero la forma más frecuente y segura de transmisión es a través del maestro mismo. A este respecto dice Debabrata Sen Sharma en The Philosophy of Sadhana:

"Estas dos formas se encuentran y en realidad parecen ser dos aspectos de una y la misma vía. Porque en ambas formas, todos los pasos que empiezan con el descenso de la Gracia divina y conducen a la autorrealización integral del aspirante, son una y la misma, en su principio. Además de esto, ambas formas admiten el principio del Guru como la única fuente de la Gracia divina hacia los aspirantes, y le asignan en consecuencia un lugar importante. En la primera forma, el principio abstracto de la Gracia divina misma se considera como el Guru, mientras que en la última, el principio de la Gracia divina actuando a través del medio concreto de una de estas formas mencionadas antes, se dice que funciona como el Guru." 14.

Será importante tener en mente lo que se acaba de decir, pues dará razón de porqué al Guru se le considera en la India como divino, como el Señor encarnado mismo, y es que no se identifica al Guru con la persona física, que puede funcionar como un maestro, sino con el principio divino de la gracia operando a través de él. El Guru es entonces un principio divino, cósmico -es por esto que casi todos los autores escriben la palabra con mayúscula.

En la Bhagavad Gítá, Krishna, que es un avatara, Dios mismo encarnado, rompe con las tres categorías de gurus que se mencionaban anteriormente, y asume, desde su condición excepcional, el papel de ese Guru cósmico al instruir a Arjuna. La

instrucción y la enseñanza que le dará son también excepcionales. Sin embargo, sólo se harán efectivas hasta el momento en que Arjuna acepte, al final del diálogo, su papel de discípulo. El discípulo es la contraparte indispensable. Un hecho digno de hacerse notar es que en la tradición hindú, aun las figuras de los avataras como el propio Krishna o Rama, tienen que ser necesariamente discípulos y recibir la iniciación de un guru, aunque sean el Dios mismo encarnado. Otro tanto se dice también de Cristo, que de hecho recibe en el bautismo una iniciación de Juan el Bautista.

Como se dijo antes, la tradición que enlaza maestros y discípulos no es exclusiva del Hinduismo. Aparece en casi todas las tradiciones y siempre tiene un origen muy remoto. Dando un gran salto, Martin Buber dice sobre el Rabbí Nachman de Bratislava: "Es tal vez el último místico judío. Se encuentra al final de una tradición ininterrumpida cuyo principio no conocemos." 15.

En su libro sobre los maestros jasídicos, el propio Buber relata algo interesante al hablar del Baal Shem Tov, que aparentemente sería el fundador de esta corriente mística a la que también pertenece Nachman. Un maestro llamado Adam que vivía en otro país y estaba a punto de morir, lo soñó, sin conocerlo, como su único posible sucesor. Ni siquiera su propio hijo le pareció al maestro un receptáculo digno de todo ese conocimiento y poder que venían, en línea directa, "desde el Patriarca Abraham." Así pues, le hace llegar al joven Eliezar ben Israel, que a partir de entonces recibirá el título de Baal Shem, el Maestro del Nombre, su legado. 16

En la Iglesia oriental, donde existe la tradición del pater pneumatikós o padre espiritual, se sabe que Macario, Ammonas y Sisoés forman una línea de padres e hijos espirituales, que prosiguió hacia la Iglesia Griega y hacia la Rusa, donde stáretz modernos como San Serafín de Sarov, cumplen la función del maestro espiritual, que va más allá del consejero y el confesor, que son las únicas funciones que preservó la Iglesia de Roma. El propio Serafín de Sarov decía que la vida contemplativa debía comenzar sólo "bajo la dirección espiritual de un stáretz iniciado." 17

En el Sufismo se habla de la "Cadena de oro", que es una línea iniciática y las diversas órdenes súffis corresponden a distintos linajes de maestros. El Sufismo habla

también del Khidr, identificado con el profeta Elías, o los khidr, maestros no encarnados que de diversas maneras guían espiritualmente a los aspirantes, tal como los Gurus daiva. Algunas interpretaciones judaicas asignan este mismo papel a seres de orden angélico. Por otra parte, Elías, figura en muchas tradiciones -aun entre espiritualistas y curanderos mexicanos- como maestro iniciador y guía espiritual.

En el Budismo tibetano también han existido diferentes estirpes de maestros. A este respecto es clara la transmisión que va desde la India al Tíbet, con el maestro Naropa, hindú, que dio a su discípulo tibetano Marpa, llamado el Traductor, no sólo la iniciación sino numerosos textos budistas que aquél vertió al tibetano. Marpa, a su vez, dejó como su sucesor de esta línea, la Kargyütpa, al famoso yogui Milarepa.

Aunque pudiera pensarse que la sucesión papal del Catolicismo romano tendría este carácter, no parece ser así. Los papas han fungido como líderes religiosos y aun políticos en ciertas épocas; pero es obvio que frecuentemente han estado muy lejos de un estado de iluminación. De hecho, estrictamente no funcionan como maestros espirituales, y la designación por votación es ajena al espíritu de la sucesión discipular. Desde el punto de vista de la descripción de lo que es un Guru, Jesús mismo lo fue -e incluso un avatara (18)-, e indudablemente muchos santos e incluso algunos papas han desempeñado también ese papel; pero independientemente de la sucesión apostólica. Entre Inocencio III y San Francisco de Asís no hay duda sobre quién es el maestro espiritual.

La función básica del Guru no es hacer escritos ni dictar dogmas, no es reunir muchos seguidores, regir comunidades ni impartir las escrituras, sino despertar espiritualmente a sus discípulos y conducir su proceso interior hasta la meta final, que es la iluminación o liberación definitiva.

De hecho, el Guru lleva a sus discípulos al mismo estado que él ya alcanzó. Y aunque no todos los discípulos serán gurus, no hay diferencia entre el estado interior de un siddha que es Guru y de otro que no lo es.

La diferencia radica en la función. El que es Guru tiene el poder real para efectuar el despertar del discípulo, para iniciarlo; pero no es un poder propio o que haya adquirido por sí mismo, sino que es lo que ha recibido del linaje y se sustenta en

la fuerza del linaje mismo, que a su vez viene del Ser supremo.

3. INICIACION Y GRACIA

Mencionaba al principio de este capítulo la forma de iniciación brahmánica que calificaba al aspirante -un niño o adolescente- para participar en forma activa en los rituales y en la vida religiosa de la comunidad; algo similar a lo que el bar mitzvá representa en el Judaísmo.

Se había hablado también de los diversos yogas. Cada uno de éstos puede tener una forma de iniciación específica. También las puede haber para el uso de determinados mantras, para ingresar a alguna secta o empezar una práctica, etc.

Esto ya da idea de que puede haber muchos gurus para muchas cosas. "Pero a pesar de que haya muchos gurus -dice el Kulárnava Tantra- sólo se han de venerar las sandalias del Guru que da la iniciación completa..." 19.

Definido por su rango superior, sólo un Guru perfecto, completo, puede dar una iniciación plena. Esta iniciación la define el Shivaísmo de Cachemira como la transmisión de gracia, y al Guru se le describe como "el poder otorgador de la gracia divina." 20

El concepto de la gracia es uno de los más elevados conceptos del Hinduismo. Habitualmente se ha explicado muy limitadamente como la concesión de favores divinos (prasáda) al devoto, que toman la forma de protección, determinados dones, etc. También se la ha asociado con la bhakti, y tiene además otros sentidos.

Paul Masson-Oursel, en su breve trabajo traducido como "The Doctrines of Grace in the Religious Thought of India", aparecido en la serie The Mysteries de los Eranos Yearbooks, examina la gracia bajo este concepto de prasáda, refiriéndola a la intervención divina en favor de un devoto, y el surgimiento de la devoción o bhakti en el devoto, como consecuencia.

En cuanto a la idea de la intervención divina como agente de salvación o liberación, o bien, como dadora de alguna de sus condiciones indispensables, no dista mucho conceptualmente de la noción cristiana de la gracia, que encuentra en la condición

humana una incapacidad para alcanzar por sí sola la salvación, sin el recurso de la gracia divina.

- Masson-Oursel señala algunas diferencias entre el concepto hindú y el concepto cristiano de la gracia. El primero le parece menos arbitrario porque no implica "intervenciones caprichosas ni milagros sobrenaturales". Sin embargo, no avanza en ninguna otra dirección. Hay otras dos palabras sánscritas para gracia, que no menciona: kripá y anugraha.

En su libro The Divine Grace, Swami Ranganathananda, de la Orden Ramakrishna, dice que la teología vishnuita del sur de la India habla de dos etapas de desarrollo espiritual: la del esfuerzo personal o purushakāra, y la de la entrega a Dios (sharanāgati), que identifica con la gracia divina (kripá). Tradicionalmente se han comparado estas dos actitudes con la conducta de dos crías de animales: un mono pequeño, que se cuelga del cuello o la espalda de la madre y se mantiene junto a ella por su propio esfuerzo, y un gatito, que no tiene que hacer nada puesto que es la madre la que lo lleva de un lado a otro.

Swami Ranganathananda plantea una comparación interesante entre la ley mosaica y el dharma védico, con su énfasis en el cumplimiento de las leyes y los rituales, y el cambio de visión que representan frente a éstos las revelaciones respectivas de Cristo y Krishna; los dos hablan de la gracia, el amor, la entrega y el perdón, frente a la gravedad y la rigidez de la ley, la justicia y el deber. Cita a San Juan Evangelista, que dice: "Porque la ley fue dada a Moisés, pero la gracia y la verdad vienen por Jesucristo." (I, 17).

La gracia suple y releva el esfuerzo humano cuando éste toca su límite. Tanto en la tradición hindú como en la judeocristiana existe la idea de que quien renuncia a su supuesta autonomía y soberanía personal y se entrega a Dios, queda dependiendo enteramente de la gracia divina. Krishna le dice a Arjuna: "Abandona todos los dharmas, y refúgiate sólo en Mí; yo te liberaré de todos tus pecados, no sufras." (18,66).

Esta fase representa un acercamiento mayor hacia la gracia. Si al principio ha consistido simplemente en algún favor otorgado por los dioses o Dios, alguna forma de

ayuda, aquí implica toda una enseñanza y un programa de vida. Es mucho más cercano porque proviene del Dios encarnado. Tanto Cristo como Krishna lo son en sus religiones respectivas. En los dos casos cobra mucho peso la acción de la gracia, aunque se la designe con diversas palabras.

La gracia es muchas cosas: esa posibilidad real de la ayuda divina (Elías en el desierto alimentado por los cuervos, por ejemplo), es el perdón de los pecados, en el caso del Cristianismo, o su destrucción en el Hinduismo; es la presencia real del amor de Dios en la vida del devoto; es el vehículo de la salvación cristiana o la liberación hindú, y es también, punto que veremos más adelante, una forma de iniciación, puerta misma que lleva eventualmente hacia la meta última.

Aunque hay una enorme diferencia entre el concepto hindú de la liberación y el cristiano de la salvación, en este contexto presente vemos que en ambos está operando la gracia de un Dios encarnado, Avatara o Mesías, como factor decisivo. El esfuerzo personal, la rectitud, las virtudes sólo pueden avanzar hasta cierto punto, hasta encontrarse con la gracia; de hecho la pueden también propiciar. Pero es la gracia la que lleva adelante el resto el trabajo, y a este respecto hay un acuerdo unánime en las diversas tradiciones espirituales.

Un aspecto de la gracia, también universal, es su carácter precisamente "gratuito", inmotivado y libre, por parte de Dios; aunque se advierte que si no existe esa preparación que se da a través del esfuerzo, muy bien puede resultar que no se sea un vehículo adecuado para contener y preservar esa gracia.

En La Grâce du Christ, Ch. Baumgarten dice: "La gracia, antes que nada, es Dios dándose a sí mismo a los hombres." (21). La entrega parece ser un elemento ligado a la gracia: sea la entrega del hombre a Dios (sharanāgati), refugiarse totalmente en El, lo cual le hace quedar bajo la protección divina, o como aquí se señala, la entrega de Dios al hombre, también presente en la Bhagavad Gītā.

Otra función de la gracia es la de la iniciación. En las escrituras del Shivaísmo de Cachemira aparece con el término de anugraha, que designa también uno de los procesos cósmicos. Swami Ranganathananda no lo menciona ni tampoco Masson-Oursel, que

diffícilmente pudo conocer la mayoría de los textos shivaítas, que en su época no se habían descubierto o difundido.

Conceptualmente, prasāda y anugraha no son términos muy distintos; significan favor, un favor que implica bondad, ayuda, deseo de dar satisfacción. Prasāda quiere decir también claridad, brillantez, que es curiosamente el significado de xar, raíz de la palabra griega xáris, que pasó a designar la gracia. El término uripá, que también quiere decir gracia, hace un énfasis mayor en el aspecto de la piedad, la compasión y la misericordia divinas.

Anugraha, como decía, es un término técnico que dentro del Shivaísmo se aplica al quinto proceso cósmico, o la quinta acción del poder divino. Las cinco acciones o los cinco procesos cósmicos son los siguientes: el primero es la creación (srsti) o manifestación del universo, el segundo su sostenimiento (sthiti), el tercero su destrucción, o más precisamente, su reabsorción en el Todo (sambhāra); el cuarto es el ocultamiento de esa manifestación vuelta a un estado seminal (o, en la fase de la manifestación, es el ocultamiento del Ser), (vilaya o nigraha), y el quinto es la gracia o revelación (anugraha).

Estos cinco procesos son la dialéctica no sólo de todo movimiento cósmico sino también de la vida individual, e incluso de cada proceso de percepción. El de anugraha o la gracia está primordialmente en función del individuo. Aunque en su aspecto cósmico se le ha interpretado como la unidad del Ser consigo mismo, cuando ha hecho volver toda su manifestación a su propio seno, la mayoría de los textos señalan que la función de este proceso está dirigida al hombre y representa la revelación de lo divino dentro del hombre mismo.

En su libro Kashmir Shaivism, dice L. N. Sharma:

"Mientras que las tres funciones cósmicas de creación, etc., están gobernadas por la ley del Karma, el auto-ocultamiento y la auto-revelación (nigraha y anugraha) dependen enteramente de la libre voluntad del Señor." 22

Otro libro sobre el mismo tema y con el mismo título, Kashmir Shaivism de J. Rudrappa, dice también a este respecto:

"La doctrina de la gracia forma naturalmente parte de todas las escuelas devocionales, tanto shaivas como vaishnavas. Uno de los rasgos distintivos de todos los sistemas del Shaivismo es Shaktipata o Shivānugraha. Se le llama gracia divina. Esta gracia redentora es una de las cinco funciones principales del Señor Paramashiva (el Shiva supremo). Es independiente de la acción humana. Cualquiera que sea el conocimiento intelectual y espiritual que uno pueda poseer, no hay garantía de que vaya a alcanzar la realización del ser (moksha), a menos que sea bendecido con la gracia del Señor." 23

La forma que toma esta gracia o anugraha en el individuo tiene como punto de partida la iniciación espiritual, que en el Shivaísmo, como señala Rudrappa, recibe el nombre de shaktipāta. Esta palabra significa literalmente, el descenso de la energía divina, y se traduce también como el descenso de la gracia.

4. SHAKTIPATA

Aunque es el Shivaísmo el que habla más específicamente de shaktipáta, este proceso de transmisión espiritual ha existido en otras tradiciones hindúes y de otras partes. No obstante, como decía, el Shivaísmo ha especificado más los diversos grados y alcances de esta iniciación, según el grado de receptividad del discípulo.

En el capítulo XIII del Tantráloka, Abhinavagupta señala que hay tres grados de intensidad con que se puede recibir dicha iniciación, y éstos los subdivide en nueve e incluso en veintisiete. Sin embargo, sea el más o el menos intenso de los grados de shaktipáta, todos están destinados a conducir a la liberación.

En su libro citado, L. N. Sharma dice también:

"La Gracia divina o Shaktipáta conduce al individuo al sendero de la realización espiritual. Es la única causa de la realización del Ser y es independiente del esfuerzo humano. Sin ella, los solos esfuerzos individuales no pueden llevarnos a ninguna parte. De hecho, la Gracia divina opera en todas partes y todo el tiempo. El deseo mismo por Dios que surge en el corazón del individuo presupone la operación de la gracia." 24

Si bien, aun ese deseo o anhelo por un conocimiento más elevado o una forma de existencia más perfecta es un resultado de la gracia, y de ésta se derivan también muchos otros efectos, el rasgo más específico y característico que toma shaktipáta es el del llamado despertar espiritual, la activación de la fuerza interior latente que se conoce como kundalini.

Dos siddhas de esta época, de diversas ramas, y que son a la vez shaktipáta gurus, es decir, maestros con el poder de conferir shaktipáta, hablan a este respecto. El primero, a quien he citado ya, Swami Muktananda, dice en su libro Comprender Siddha Yoga:

"En todo ser humano habita una energía divina, Kundalini Shakti. Esta energía tiene dos aspectos: uno manifiesta el samsāra, la efímera existencia mundana; el otro conduce a la verdad más alta. Cuando el Guru transmite el poder de su alma al discípulo, el segundo aspecto de Kundalini Shakti se activa automáticamente y empieza a obrar de lleno en él. Esto se conoce como shaktipat diksha o mejor aún como gurukripa (la gracia del Guru)." 25.

En este mismo libro, Swami Muktananda habla de Swami Shankar Purushottam Tirth, diciendo de él: "Conocía este secreto y era muy eficiente en la iniciación por Shaktipat-diksha." (26). El sucesor actual de este linaje Tirth de maestros siddhas, Swami Shivom Tirth, escribe en su libro Guide to Shaktipat:

"Shaktipat, significa el descenso de la Chit Shakti (el poder de la sustancia mental) del Guru sobre la Chit-Shakti del discípulo. El Guru se considera más avanzado espiritualmente que el discípulo. Cuando el poder espiritual más elevado del Guru se transfiere hacia el más bajo del discípulo, hace que se levante y se active la Chit-Shakti del discípulo y la vuelve introspectiva. Este despertar y activación es posible fácilmente por medio de Shaktipat." 27.

Los dos maestros coinciden en señalar que es a través del Guru que la energía se transmite al discípulo para despertar o activar en él su propia energía interior. Una imagen frecuente en las escrituras hindúes es la de una vela encendida que prende otra que está apagada. Lograr esa ignición sin el maestro, es extremadamente difícil, y puede ser peligroso, pues la energía que se activa rebasa totalmente la propia capacidad de control.

Cabe señalar que a pesar de la abundancia de gurus que parece haber en la India, siempre ha sido excepcional el Guru que tiene poder de conferir shaktipāta, o que de hecho lo haga. Normalmente, las iniciaciones se limitan a dar un mantra o enseñar determinadas técnicas, y aunque efectivamente haya alguna transmisión de energía, no

llega a ser lo suficientemente poderosa para despertar la kundalini shakti del discípulo. En otros casos, esa iniciación se reserva a unos cuantos discípulos escogidos, por razones de capacidad o evolución personal o casta, etc., y es siempre secreta. Tal parece haber sido su carácter la mayor parte del tiempo. (28)

Hay varias formas clásicas de dar shaktipāta. Una de ellas, que en sánscrito se llama sparsha dikshā, es la iniciación por medio de un toque físico o una imposición de manos; otras son la iniciación a través de la palabra o mantra dikshā, la iniciación a través de la mirada, drik-dikshā, y también a través del pensamiento o la voluntad, manasa o sankalpa dikshā. Estas son formas más o menos establecidas, pero un maestro puede valerse de cualquier medio para transmitir su gracia. Muchas veces el maestro ni siquiera tiene que estar presente para que ocurra la iniciación.

Shaktipāta no tiene ya que ver, desde luego, con ninguna ceremonia ni ritual. Pueden éstos darse también o no, y aunque tuvieren una función de preparar psicológicamente al discípulo para estar en un estado mayor de receptividad, ante shaktipāta se vuelven innecesarios. El Kulārnavā Tantra habla de la iniciación a través de toque, mirada y pensamiento como de las formas de iniciación que no necesitan de ningún ritual ni esfuerzo particular. Dice también:

"El discípulo recibe al Guru según el impacto de la shakti (saktipāta); si no hay shaktipāta, no hay logro." 29.

La iniciación es fundamentalmente un acontecer interior. Es lo que da la semilla de la realización total. Se dice que es la semilla, porque entre la iniciación y la consumación transcurre lo que se llama sādhana: todo el período de prácticas espirituales, en que el discípulo debe acrecentar la energía que ha recibido, e ir logrando paso a paso tanto con su esfuerzo como con la gracia del Guru, que está siempre presente, el estado que se ha propuesto lograr. shaktipāta es, pues, un comienzo; no es la iluminación en sí.

Las prácticas que prescribe el Guru tienen como propósito ir purificando al

discípulo en todos los niveles, permitirle desprenderse de su apego por las cosas transitorias, darle el entendimiento necesario sobre sus propias experiencias, preparar incluso su cuerpo físico para soportar estados más altos de energía, etc.

El indicador del resultado de las prácticas, es la transformación del individuo en todos los niveles, no sólo en el nivel de las prácticas mismas, sino en el de su vida diaria. Su estado debe asumirse en todos los planos y en medio de todas las actividades.

Han sido sumamente raros los casos en que un discípulo se ilumine en el instante mismo de recibir la iniciación. Aunque se habla de un discípulo de Shankaracharya, Hastamalaka, que al preguntar a su maestro, "¿Quién soy?" y oír como respuesta: "Tú eres Eso", alcanzó en ese mismo instante la realización total, esto representa una de las escasísimas excepciones. Swami Muktananda da razón de la dificultad de un logro instantáneo. Dice:

"Cuando ocurre una experiencia instantánea de la realidad suprema, ya sea a través del toque, de la palabra, de la mirada o del pensamiento del Guru, esta iniciación se llama shambhavi dikshā. Esta es la gran iniciación. Sin embargo, pocas personas tienen la fuerza para soportar el poder del impacto de esta iniciación." 30

La regla general es que, una vez recibido shaktipāta, que activa la energía interior, dé comienzo un proceso que se desplegará gradualmente hasta llegar a su consumación total. Casi siempre es un camino muy largo, pues la tarea de esa energía no es fácil. Habiendo hablado del despertar de la kundalini, convendría ahora ver cuál es su naturaleza.

5. KUNDALINI SHAKTI

En algunas de las Upanishads menores, como la Yogakundali o la Yogatattva, ambas adscritas al Yajur Veda Negro, o la Dhyānabindu, al Sāma Veda, aparecen referencias a la energía llamada kundalini y a todo el sistema dentro del cual opera.

Estas Upanishads se consideran menores no por su extensión -la Isha sería menor que ellas- sino porque no forman parte de las once Upanishads comentadas por Shankaracharya y que, junto con algunas otras que menciona en los Brahma Sūtra, han sido llamadas Upanishads Mayores. Tradicionalmente el número que se asigna a las Upanishads clásicas más antiguas y autorizadas es de 108, aunque hay muchas más.

Las Upanishads menores se han difundido poco. Muchas de ellas, tardías, y que por su contenido corresponderían más a lo que establecen los Puranas y los Tantras, según señala Radhakrishnan, tienen un carácter marcadamente esotérico o sectario. Las Upanishads yóguicas, como las que mencioné al principio, de hecho tratan de enseñanzas muy secretas. Por esta razón, no es de sorprender que no hayan sido objeto de comentarios. En algunas de ellas se encuentra la descripción exacta de lo que efectivamente parecería ser dominio más exclusivo de los textos posteriores de yoga y de tantra.

Ya sea que se consideren muy autorizadas o no, de hecho, son más antiguas que los textos yóguicos, y sus planteamientos sólo dan razón de su universalidad, puesto que se encontrarán expuestos en forma consistente, a lo largo de los siglos posteriores. En ellas se habla de āsanas, bandhas, mūdrās, mantras, y diversos procesos yóguicos, en la misma forma en que lo harán después Gorakhnāth, y los autores de la Gheranda o la Shiva Samhitās. También se encuentra allí una detallada descripción de la kundalini y el cuerpo sutil.

Uno de los libros más amplios sobre el tema es The Serpent Power, (1919) de Arthur Avalon. Este fue, como mencioné antes, un pseudónimo usado por Sir John Woodroffe, juez de la Suprema Corte de Calcutta durante la dominación británica, quien logró

compenetrarse totalmente de los conocimientos del Tantra. En este libro, que traduce dos textos de Laya Yoga, que hablan en detalle de aspectos de la kundaliní, hace también una de las más completas presentaciones del tema que se hayan hecho hasta ahora.

Kundaliní significa la "enroscada" y éste es el nombre que se le da a la energía interior, espiritual, que se describe como latente dentro de todo ser humano. Puesto que es una energía divina, los textos tántricos la personifican como una diosa. Es Shakti, la consorte de Shiva que, como hemos visto, no son sino dos aspectos del Absoluto mismo, se llame Parabrahman o Paramashiva. Shiva es el aspecto estático, trascendente, y Shakti es el aspecto dinámico e inmanente; pero siempre se recalca que son un solo principio polarizado, y no dos. La Madre Shakti es, pues, la energía divina que ha creado el universo entero, y que a la vez existe dentro de cada individuo. Dice Avalon en The Serpent Power:

"...esta Kundalini-Shakti es aquello que, cuando se mueve para manifestarse a sí misma, aparece como el universo. Decir que está "enroscada" es decir que está en reposo: o sea, en la forma de energía estática potencial." 31

Al crear el universo, la energía residual de esta creación es la que queda dormida, latente, "enroscada", dentro de cada individuo, esperando ser despertada para empezar a desplegarse.

En su aspecto externo, mantiene todas las funciones vitales, es la fuerza vital misma, que hace funcionar todos los sistemas y los órganos del cuerpo. El aspecto interno, más oculto y secreto, es el que se encuentra latente, y una vez despierto, dará comienzo a todo el proceso que invertirá el curso de la creación. La misma energía que del Uno creó los muchos hasta manifestar el universo entero con toda la variedad de nombres y de formas, llegado este momento hará que el individuo empiece la jornada de retorno hacia el Uno, hacia el absoluto. Cumple, pues, la función cósmica de la gracia: el retorno a la unidad.

El "Kundalini Stavah", un breve himno que forma parte del Rudra Yamala Tantra dice

en una de sus estrofa:

"El que quiere la perfección y conoce sus propias limitaciones alcanza la victoria mientras vive en la tierra por medio del conocimiento de Shri Kundaliní. (Liberándose) del sendero erróneo de máyá, alcanza la ciudad de la liberación a través del sendero de la Kula Kundaliní." .32

La kundaliní se encuentra en el cuerpo sutil, que es un cuerpo de energía que interpenetra el cuerpo físico, pero tiene un funcionamiento autónomo. La Yogakundali Upanisad dice, con una imagen tópica, que "es como una fibra de loto y es resplandeciente."

El cuerpo sutil está constituido por una red numerosísima de canales o conductos de energía llamados nádís. Unos textos dicen que hay 72 mil nádís, y otros que son 720 millones. De ellas, algunas son más importantes, en especial tres: ida, pingalâ y susumnâ, que están dispuestas a lo largo de lo que es la columna vertebral en el cuerpo físico . Dice la Dhyânabindu Upanisad:

"Las tres nádís, Ida, Pingalâ y Sushumnâ se dice que siempre llevan el prâna y tienen como sus devatâs (deidades) a la luna, el sol y agni (fuego). Ida está del lado izquierdo y Pingalâ del lado derecho, en tanto que la sushumnâ está en medio. Estas tres se conocen como los senderos del prâna." 33

El prâna es el aliento vital; la respiración es un aspecto grueso, concreto, del prâna. Los textos hablan de diez clases de prâna, en las que no vamos a detenernos. Ida y pingala van, pues, alrededor de la sushumnâ formando un diseño similar al del caduceo de Hermes con dos serpientes enlazadas en torno de una vara. La sushumnâ, sube en línea recta, desde la base de la espina hasta la coronilla de la cabeza, punto que las otras dos no alcanzan, puesto que terminan a la altura de la nariz, cerca del entrecejo. De este modo, la sushumnâ, que dentro de sí contiene otras nádís

concéntricas, todavía más sutiles, será el conducto por el cual ascienda la kundalinî despierta y llegue hasta su lugar de destino.

A lo largo de la sushumnâ, está dispuesta una serie de seis lotos o çakras. La palabra çakra significa rueda, y es el nombre que reciben estos seis centros de energía. El entrecruzamiento de cada nâdî o conducto, en torno de los çakras, hace que aparezcan, para quienes los pueden ver en meditación, como diversos pétalos. Un libro acerca de este tema es el titulado justamente Los çakras de Leadbeater, escrito bajo una perspectiva teosófica.

Aunque los lotos o çakras están ubicados en lo que correspondería a los diversos plexos físicos, son independientes de ellos, cumplen una función más sutil, a medida que la kundalinî despierta los activa a su vez.

Tampoco es exclusivo de la India el conocimiento de estos lotos. Hay grabados renacentistas en donde aparecen claramente dibujados; también se ha dicho que representan el aspecto microcósmico de las sephiroth del Arbol de la Vida de que habla la Cábala. Se les ha comparado también con las siete moradas de Santa Teresa, pues junto con el llamado sahasrara o loto de los mil pétalos, en realidad son siete. 34

Uno de los textos traducidos por Avalon en The Serpent Power, el Shatçakra-nirûpana, es justamente una "Descripción e investigación sobre los seis centros corporales", según traduce Avalon. Aquí se encuentran descripciones de una gran belleza, que hacen mención de los muchos colores, elementos, deidades, letras y animales emblemáticos de cada loto. Así es como se describe la chitrinî nâdî, que es un conducto todavía más interno, que va dentro de la sushumnâ, el canal central.

"Es hermosa como una cadena de relámpagos y fina como una fibra (de loto), y brilla en la mente de los sabios. Es sumamente sutil; es la que nos despierta hacia el conocimiento puro; la encarnación de toda dicha. El Brahma-dvâra (apertura de Brahma) brilla en su boca. Este lugar es el acceso a la región bañada de ambrosía, y se le llama el Nudo, como también la boca de la sushumnâ." 35

La kundalinī se encuentra "dormida" en el primero de los chakras, el mūlādhāra, la raśz. Este chakra se encuentra en la base de la columna. Al despertarse la kundalinī, sea por medio de prácticas yóguicas muy fuertes, o a través de shaktipāta, que es la forma más natural y fácil, entra en la sushumnā, y dentro de ésta en la citrinī nādī, antes descrita, y empieza a ascender a través de ella.

Se describe a la kundalinī en la forma de una serpiente que estuviera enroscada tres vueltas y media, a la entrada de la sushumnā. Al despertar y comenzar a desplegarse, su tarea es ir perforando todos los chakras, que de este modo se activan, y quitar los obstáculos que le impidan llegar al último centro, el sahasrāra, en la coronilla, donde tiene lugar la experiencia de la iluminación.

La simbología shivaíta, como hemos visto, habla de la kundalinī como Shakti, la consorte de Shiva, que habiéndose separado de él, busca reunirse otra vez con su Amado, y va en su busca hasta reencontrarlo y unirse a él definitivamente en la morada superior. A esta séptima morada Santa Teresa le llamaba la "Cámara del Monarca", y era donde también tenía lugar para ella esa unión, de la que dan cuenta muchos poetas místicos de todas las tradiciones.

En su camino, la kundalinī atraviesa todos los otros chakras. Tiene que activarlos y purificarlos. A medida que esto ocurre, la persona se va transformando. El segundo chakra, svādhīsthāna, está a la altura de los órganos genitales; el tercero, manipura, a la altura del ombligo; el cuarto, anahāta, es el chakra del corazón; el quinto, vishuddha, es el de la garganta; el sexto, ājñā se encuentra en el entrecejo y es lo que algunas personas llaman el tercer ojo. El último, que he mencionado ya, es el sahasrāra.

Cuando se recibe shaktipāta, todo el movimiento y la acción de la kundalinī son espontáneos, y el practicante no tiene que preocuparse por hacer nada en especial, sino simplemente seguir las prácticas prescritas por el Guru, ponerse a la disposición de la energía, para que lleve a cabo su trabajo. Desde el momento en que da shaktipāta, el Guru se hace responsable de llevar a término el proceso del discípulo, siempre y cuando éste siga sus instrucciones y sus mandatos.

Los textos de yoga regulan hasta cierto punto determinadas prácticas y ejercicios para lograr que la kundalinī vaya ascendiendo gradualmente por los chakras. Las técnicas son muy numerosas. prāṇayama, bandhas, que consisten en cerrar determinados pasajes de energía, repetición de mantras, etc. Todo esto tiene lugar también cuando se ha recibido shakipāta; la única diferencia es que con shaktipāta ocurre de manera espontánea.

Se considera que la kundalinī shakti es una energía inteligente, consciente, y que por tanto sabe cómo trabajar en cada persona. Esto hace que no haya dos procesos idénticos, puesto que trabaja de acuerdo a lo que necesita cada quien en ese momento determinado. La energía no va tampoco ordenadamente del primer chakra al segundo y del segundo al tercero, sino que procede en la forma que resulta más necesaria para cada persona.

En el caso de los yoguis que logran este despertar por su esfuerzo personal, resulta tremendamente laborioso y extenuante proseguir con la práctica, pues ellos van dirigiendo la energía por sí mismos, y sólo hasta un cierto punto. Se dice que más allá del ājñā chakra es imprescindible el Guru. Ajñā significa mandato, y sólo por medio del mandato de un Guru iluminado puede alguien traspasar ese punto. Se necesita que alguien abra esa puerta, por decirlo así.

Dice el Sat-Cakra-Nirūpana, sobre la morada última de la kundalinī, en el sahasrāra:

"Dentro de Ella está ese lugar eterno que se llama la morada de Shiva, que está libre de Māyā, y sólo es alcanzable por los yoguis, y se conoce por el nombre de Nityānanda (la dicha de lo eterno). Está llena de todas las formas de la dicha y es el conocimiento puro mismo. Algunos le llaman Brahman, otros le llaman el Hamsa. Los sabios le describen como la morada de Visnu, y los hombres justos hablan de ella como del inefable lugar del conocimiento del Atmā o el lugar de la liberación." 36.

En el sahasrara, como se ha dicho antes, es donde tiene lugar la experiencia de la

iluminación. Cuando un yogui logra establecerse permanentemente en ese estado, se libera.

Otro aspecto importante del proceso es que se considera que a lo largo de la nāḍī sushumnā, el conducto central de la kundalinī, han quedado grabadas, por decirlo así, todas las impresiones pasadas, de ésta y todas las vidas anteriores; impresiones no sólo de acciones sino de deseos, de pensamientos, etc., que pueden tener tanta fuerza como las acciones mismas. Éste es esa especie de almacén de karmas, es un registro minucioso que no está sólo alojado allí, sino que tiene un efecto sobre nuestra vida presente. Estas impresiones, que mencionamos al hablar de Patáñjali, se llaman samskāras, y quedan latentes, esperando el momento de emerger como deseos concretos que conducen a realizar determinadas acciones.

Ahora bien, al activarse la kundalinī, va "quemando" todos estos samskāras. A la kundalinī se le describe también como un fuego. Cuando es suficientemente poderoso, a su paso por la sushumnā o los chakras, hace surgir estos samskāras y los quema.

Muchas veces, los practicantes tienen percepciones de ellos. Es aquí, durante las fases iniciales en que la energía está purificando los centros inferiores, donde aparecen lo que las tradiciones místicas cristianas llamaban "tentaciones".

Un yogui no se torturaría pensando que los diablos le visitan para hacerle caer en pecado, puesto que sabe que el surgimiento, incluso violento, de emociones negativas, de lujuria, de ira, y de todo lo que sea, no es sino el resurgir de esas pasiones o emociones que tiene ya alojadas dentro de sí mismo, y que están emergiendo a fin de ser destruidas para siempre. De ahí que en el Hinduismo no se hable del perdón sino de la destrucción de los pecados, pues una vez que se destruyen los samskāras, desaparece el condicionamiento que estaban ocasionando en la conducta, y es así como puede hablarse de una verdadera libertad y espontaneidad.

De hecho, el estado de samādhi que se considera más importante, no es aquel en que el yogui se fundirá finalmente con el Absoluto después de morir, lo cual ya se da por hecho, sino un estado de samādhi que no lo desconecta del mundo y le permite seguir funcionando en él. Se llama sahaja samādhi, que quiere decir, samādhi espontáneo y es

un estado de naturalidad, que acompaña la iluminación final, cuando ya se han destruido todas las semillas de esclavitud interior.

Hemos hablado en otros capítulos sobre la liberación, y sólo quisiera recalcar aquí, que sobre todo en los sistemas monistas, su propósito no es apartar del mundo ni de la realidad, sino integrarlos como parte de esa experiencia absoluta. Para un siddha yogui han desaparecido las divisiones dualistas de la realidad. No hay alto ni bajo, externo ni interno, espiritual ni mundano, porque todo es el mismo ser luminoso pulsando desde dentro de sí mismo. Un siddha ve el mundo como una expansión de su propio ser, porque se ha vuelto uno con el Shiva supremo.

Hacia el final, dice el Sat-Cakra Nirūpana:

"El yogui, que después de la práctica de Yama y Niyama y demás, ha aprendido el método excelente de los dos Pies de Loto del propicio Diksā-Guru que son fuente de dicha ininterrumpida, y cuya mente está controlada, no nace nunca más en este mundo (samsāra). Para él no hay disolución ni siquiera en el momento de la Disolución Final. Alegre por la realización constante de aquello que es la fuente de la Dicha Eterna, queda lleno de paz y es el supremo entre los yoguis." 37

NOTAS

1. RAI, Ram Kumar (Tr.). Kulárnava Tantra, Ullása 14, 3, p. 262.
"viná dīksā na moksah syattaduktam sivasāsane\
sā va na syādvīnācaryamityācāryaparamparā"\
(La transliteración és mfa).
2. ELIADE, Mircea, Iniciaciones místicas, p. 10
3. Mundaka Upanisad, I, 2, 12, p. 679, en The Principal Upanishads.
4. Ibid. I, 2, 13, p. 679
5. Chandogya Upanisad, VI, I, 3, p. 446. Op. cit.
6. Ibid., "asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotir gamaya, mṛtyor mā amṛtam gamaya."
7. Apud. CHAMBRON, Jacqueline, "La transmission directe", en Le Maître Spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient, p. 270.
8. Apud. Mgr. André Scrima, "La Tradition du Père Spirituel dans l'Eglise d'Orient", en Le Maître Spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient, p. 182.
9. Guru Gita, p. 89, en The Nectar of Chanting, p. 31.
10. "Himno" a su Guru, Apud. RANGANATHANANDA, Swami, The Divine Grace, pp. 35-36.
11. MUKTANANDA, Swami, Secret of the Siddhas, Invocation, p. XIX.
12. SANKARACARYA, Vivekacūḍāmani, 517, p. 192.
13. Kulárnava Tantra, Ullása 13, 100-101, p. 25. Ed. cit.
14. SEN SHARMA, Debabrata. The Philosophy of Śādhana, Cap. IV, p. 8.
15. BUBER, Martin, The Tales of Rabbi Nachman, p. 3.
16. BUBER, Martin, Tales of the Hasidim, Early Masters, pp. 37-39.

17. SAROV, Serafín de, Conversación con Motovilov e Instrucciones espirituales, p, 111.
18. Los avatares son encarnaciones de Dios mismo. De la trinidad o trimurti hindú, la segunda persona, Vishnu, es también la que se encarna en la tierra. Se habla de nueve encarnaciones ocurridas, de las cuales Rama es la séptima, Krishna es la octava y el Buda, la novena. La décima, Kalki, se espera aún.
19. Kulárnava Tantra, 13, 129, p. 261. Ed. cit.
20. "Gururvá paramesvarí anugrahiká saktih." Shivasútra vimarsiní, de Ksemarája (11, 6), en SINGH, Jaideva, The Shiva Sûtras. The Yoga of Supreme Identity, p. 103.
21. BAUMGARTEN, Ch, S. J. La Grâce du Christ, p. 13.
22. SHARMA, L. N. Kashmir Saivism, p. 345.
23. RUDRAPPA, J., Kashmir Saivism, p. 121.
24. SHARMA, Op. cit., p. 342.
25. MUKTANANDA, Swami, Comprender Siddha Yoga, Cap. VI, p. 75.
26. Ibid. p. 82.
27. SHIVOM TIRTH, Swami, Guide to Shaktipat, p. 1.
28. Un caso excepcional es el de Swami Muktananda Por órdenes de su Guru, Bhagaván Nityananda, durante muchos años dio shaktipâta abierta y masivamente, y su escuela, denominada Siddha Yoga, acuya cabeza está actualmente Gurumayi Chidvilasananda, a quien dejó como sucesora, en el curso de los últimos veinte años se ha expandido en todo el mundo en forma inusitada. Ahora ella prosigue esta labor de dar shaktipâta en forma ilimitada.
29. Kulárnava Tantra, Ullâsa 14, 38, p. 268.
 saktipâtanusârena sisyo`nugrâhamahati\
 yatra saktine patati tatra siddhirna jâyate\
 (La transliteración es mía).
30. MUKTANANDA, Swami, Kundalini: el secreto de la vida, p. 33.
31. AVALON, Arthur (Sir John Woodroffe), The Serpent Power, p. 36.

32. MUKTANANDA, Swami, Kundalini Savah, 3, p. 20.
33. Dhyānabindu Upanisad, p. 206, en NARAYANSVAMI AIYAR, K. Thirty Minor Upanishads, p. 206.
34. Ver editorial de KRIPANANDA, Swami, y demás artículos de la revista Darshan, No. 41-42, "Kundalini: The Awakening and the Unfolding". 35. Avalon, Op. cit. "Satcakra Nirūpana, v. 3, p. 328.
36. Ibid., v. 49, p. 450.
37. Ibid., v. 54, p. 477.

III. LA BHAKTI

1. LA BHAKTI EN LAS ESCRITURAS Y LA EPOPEYA

Bhakti es devoción, es el amor supremo, la vía más claramente mística. En su expresión más alta es el trance, el arrobamiento, la transfiguración y transformación del devoto en el Amado. Del amor místico han surgido los poemas más bellos: el Cantar de los Cantares y el Cántico espiritual lo mismo que la Gitá Govinda y la poesía de Kabir y Mirabái o la del gran sufí Jalal ud-din Rûmî.

Al pensar en la bhakti y en el yoga -que hemos visto ya- como dos formas de acercamiento místico, la primera diferencia que salta a la vista es que el yoga es impersonal, dirigido hacia sí mismo, atento sólo a la disciplina y la técnica que conducirán al estado de samâdhi en que desaparecen las categorías de sujeto y objeto. Hay ciertamente una unión con el Todo; pero es también una unión impersonal. Ese Todo, que puede llamarse Eso o el Vacío o el Absoluto aparece como un estado de conciencia.

En el caso de la bhakti, en cambio, se trata de una relación personal, íntima con Dios; un Dios también personificado que a veces puede incluso tener la tez azul o el cabello en desorden. La pasión y el fuego interior que enciende ese Amado, hace, por el contrario, que no se desee ya más el samâdhi, la fusión donde se dejaría de experimentar el deleite de la entrega y la unión, de la separación y la presencia. En ese sentido, quiere una dualidad, la cuida incluso. Tukaram dice:

Yo soy tu sirviente, tú eres mi Señor.
Deja que exista aún entre nosotros
esta diferencia de alto y bajo,
deja que se establezca esta verdad maravillosa,
no la destruyas.
El agua no puede beberse a sí misma (...)

Se discute mucho sobre los orígenes de la bhakti en la tradición hindú. La bhakti propiamente mística parecería estar ausente de los Vedas no sólo como un sendero específico hacia la realización, sino incluso como sentimiento.

El Dr. Shankar Gopal Tulpule dice en Mysticism in Medieval India:

"Es costumbre al narrar la historia del concepto de bhakti o ridiculizar a los Vedas por preferir los rituales a la devoción, o elevarlos a la categoría de ser la fuente de toda bhakti." 2

Este punto de vista podría corroborarse en muchísimos trabajos. Se discute si la palabra bhakti o alguna de sus formas, aparecen por primera vez en el Rig Veda, en los sútras de Pânini o la Svetâsvatara Upanishad. Sin embargo, la cuestión no se reduce a un problema de términos ni de interpretación de los términos.

En su ensayo "The Cult of Bhakti" Krishna Datta Bharadwaj dice que el culto de la bhakti es tan antiguo como el Rig Veda. Pero es difícil encontrar algún himno que apoye esta afirmación. Se manifiestan sentimientos de fe y reverencia, de respeto y de temor ante los dioses. Hay plegarias que piden perdón o compasión, o bienes materiales, o que alaban a las diversas deidades; pero hay que preguntarse si estas actitudes religiosas, que compartirían en mayor o menor medida todos los pueblos, bastan por sí solas para considerarse como bhakti. Aunque en cierto modo estas formas de oración y devoción sean antecedentes de la bhakti, distan bastante del sentimiento amoroso y exaltado de la mística, que supone una cercanía e intimidad con Dios, y en última instancia, una unión.

Esto no parece haberlo en el Rig Veda. Hay una reunión, al término de la vida, en otro plano, no con un Dios-Amado, sino en general, con los dioses y los ancestros, pero es una cuestión completamente distinta. Un himno dedicado a la hospitalidad, dice:

El generoso tiene su morada

en la bóveda del cielo,
se reúne con los dioses. 3

Por otra parte se menciona también a Gandharvas (X, 85, 21-22) lascivos que poseen a las novias antes de casarse, y existen otros himnos como el de Agastya y Lopamudrá (I, 179) o el de Yamá y Yami (X, 10) en donde, aun en términos de relaciones humanas, más que el amor aparece un deseo sexual explícito. Acaso el himno de Purúravas y la apsara o ninfa de las aguas Urvási (X, 95), uno de los más conmovedores del Rig Veda, sea el que describe más vivamente un sentimiento de amor, asociado con el dolor de la separación, pero no es un amor divino:

Ah, como un relámpago que cae,
brilló para mí Urvási
la mujer de las aguas
que me trajo alegría.
...
¿Cómo puede alguien separar
a dos esposos de corazón unido...? 4

En los himnos védicos no existe una distinción entre el amor como sentimiento y como deseo sexual. La sola palabra que se emplea es kâma. En su ensayo "Evolution of Love-Symbolism in Bhagavatism", Charlotte Vaudeville señala:

"En la literatura védica el amor humano se concibe como kâma, que expresa el deseo sensual surgido de la atracción natural entre los sexos opuestos; ya lo experimente uno de los miembros de la pareja o los dos, ese deseo siempre tiene como objeto la unión sexual." 5

Ella explica cómo posteriormente se va dando una diferenciación entre kâma, deseo y

prema, amor. Hace una reflexión acerca del papel que desempeñan las esposas en diversos episodios de la épica, donde

"habiendo disfrutado los placeres del amor humano con sus esposos, establecen un tipo de relación completamente diferente con ellos, de un carácter irreversible donde kâma juega un papel insignificante." 6

Toda una serie de valores distintos -otra cara del amor- entran aquí: abnegación, entrega, servicio, fidelidad. Entre kâma y prema podemos encontrar las mismas diferencias que entre eros y agape. Desde luego que las dos caras están presentes en la bhakti. Su desarrollo posterior y algunas especificaciones como las de Nârada en sus Bhakti Sûtras hablarán de cómo hay muchos tipos de relación con Dios y de sentimientos hacia él: se le puede ver como madre-padre o como amigo, como hermano o como amado; el devoto puede ser también el servidor. Lo que hay en común en todos estos aspectos es que implican una relación personal con Dios, cosa que no aparece con mucha fuerza en los Vedas.

En su libro Orígenes y evolución de la Bhakti Vaisnava, Benjamín Preciado señala que en la Svetâsvatara Upanishad "tenemos delineada por primera vez la estructura teológica que presupone la bhakti, la base metafísica que hace valedera su existencia real." (7). El elemento que Preciado encuentra que se define en esta Upanishad es el teísmo. De hecho, puede considerarse que si la mística implica una relación entre Dios y el hombre, es fundamental que el primer término que debe estar presente y claramente precisado es el de Dios.

El Dios de la Shvetâshvatara Upanishad va mucho más allá de las fuerzas naturales o sutiles que se personifican en los Vedas. La Shvetâshvatara incorpora una serie de descripciones de la divinidad presentes en muchas otras partes, como la del Pûrusha.

"Ese Dios único, tiene un ojo de cada lado, una cara de cada lado, un brazo de cada lado, un pie de cada lado, creando el cielo y la tierra, los forja juntos con sus brazos

y sus alas." 8

- Esta misma imagen, presente en el Purusha Sukta y en muchos otros himnos y textos de las escrituras, será la misma revelación de su propia forma cósmica que el Señor Krishna le haga a Arjuna en la Bhagavad Gītā. Y así como el Dios de la Svetāsvatara es la totalidad de los seres en el cosmos, al mismo tiempo es el angustha mātrah purusah, el antarātma, es decir:

"Una persona de la medida de un pulgar es el ser interior que habita siempre en el corazón de los hombres." 9

También describe lo siguiente:

"Su forma no es para verse; nadie lo ve con los ojos. Aquellos que por medio del corazón y la mente lo conocen como habitando en el corazón, se vuelven inmortales." 10

Y al mismo tiempo, junto a la descripción anterior de un aspecto trascendente, se afirma el aspecto inmanente:

"El ser encarnado, según sus propias cualidades, elige (asume) muchas formas gruesas y sutiles. Habiendo él mismo causado su unión con ellos, por las cualidades de sus actos y por las cualidades de su cuerpo, es visto como si fuera otro." 11

Está más allá de las cosas, está encarnado en ellas y dentro de ellas:

"El Dios uno oculto en todos los seres, omnipresente, el ser interior de todos, el testigo, el conocedor, el único, desprovisto de cualidades." 12

Sin embargo, la condición de testigo, de conocedor, desde lo más íntimo de toda

interioridad posible, vuelve de pronto a adquirir la cualidad trascendente. Está dentro del hombre y a la vez está mucho más allá, es el testigo divino e inalterable de toda acción, intención, pensamiento.

Así pues, la Shvetāshvatara Upanisad describe de todas las maneras posibles al Ser que allí se personifica como Rudra. Tiene cualidades del Brahman absoluto, al igual que de Ishvara, el poder creador de Brahman. Es eterno, infinito, causa y origen de todo; más grande que lo grande, más pequeño que lo pequeño. Es el Púrusha lleno de ojos, manos y pies por todas partes. Imperceptible a la mirada, pero cognoscible a la mente y el corazón. Es trascendente e immanente; está también dentro del corazón de todos los seres, manifiesto en todas las formas creadas, y es el testigo eterno.

Muchas de las características ya señaladas en el himno a Rudra del Yajur Veda Negro siguen presentes aquí, pero aparecen otras además. La amplitud de visión sobre este principio permite considerar que lleva a cabo una definición monística. Hay un monoteísmo implícito, que eleva a ese principio por encima del politeísmo expreso de los Vedas, pero las descripciones rebasan la teología para entrar en un ámbito ontológico, donde darle a ese Principio absoluto el nombre de Rudra o cualquier otro, es irrelevante.

No puede siquiera considerarse que, dado que la figura de Rudra se asimila a la de Shiva, este planteamiento se pueda definir como shivaíta. Exactamente los mismos términos valen para la tradición vishnuita, y de hecho las descripciones podrían corroborarse en la propia Bhagavad Gítá.

Hay un solo aspecto, sin embargo, ausente de Vedas y Upanishads y que sólo aparece en las epopeyas y en la Bhagavad Gítá misma: el de Dios encarnado, el del avatāra.

En mi opinión, son las figuras de los dos avatāras o 'descendimientos' divinos, las dos encarnaciones del dios Vishnu presentes en las epopeyas, Rāma en el Ramāyana y Krishna en el Mahābhārata, las que sentarán el fundamento más sólido de la bhakti. Sólo a partir de ver a un dios o a Dios -con conciencia de que lo es o sin ella- de carne y hueso. que camina y que habla, surgen en toda su fuerza las potencialidades del

sentimiento divino, que se revelan en los personajes que entran en contacto con él.

La relación que establecen con el Señor Râma los personajes del Ramâyana, más antiguo que el Mahâbhârata, permite ya ver los modelos de bhakti que más tarde propondrán los sûtras sobre la bhakti atribuidos Nârada y Sandilya: Sitâ es la imagen del amor, la fidelidad y la devoción conyugal absolutas: Lâkshmana y Bhârata, de distintas maneras representan la lealtad y el amor de hermanos y aun de súbditos; Hânuman, el dios mono, será la imagen ideal del sérvidor devoto, e incluso Râvanâ, el demonio de diez cabezas, raptor de Sitâ y enemigo de Râma, tiene tal pasión y constancia en su odio por Râma, que serán suficientes para liberarlo, si tomamos en cuenta la especificación posterior del Bhâgavata Purana. Cuando se refiere a los enemigos de Krishna y a Kamsa en particular, dice que alcanzaron al Señor: "Kamsa por miedo, el rey de Chedi y otros gobernantes de los hombres por enemistad" (13). Lo importante es la absorción en el Señor.

Este Purana, llamado en forma reverencial Srîmad Bhagavatam, entre muchos temas diversos, tratará fundamentalmente del relato detallado de la vida de Krishna, exponiendo las enseñanzas del sendero de la bhakti, y ejemplificando a cada paso, sobre su mismo hilo anecdótico, las distintas expresiones y modulaciones del amor divino.

Krishna representa el arquetipo del Niño-Dios, muchos siglos antes de Cristo -aunque la escritura del Bhagavata sea posterior. Octavo hijo de Vasudeva y Devakî, se salva de ser matado por Kamsa, hermano de ésta, ante la amenaza de una antigua predicción de que un hijo de su hermana le quitaría el reino. Kamsa ha matado ya a los seis hijos anteriores de Dêvaki, y el séptimo, Balarama, ha sido transferido al vientre de Kohini; pero Krishna, el octavo, es puesto a salvo por su padre, y se cría en medio de una comunidad de pastores.

Benjamín Preciado reproduce el relato completo de un antecedente clarísimo de esta historia (14), que aparece como uno de los cuentos Jâtaka, textos que el Budismo utilizó o compuso para ejemplificar las enseñanzas del Buda. Naturalmente que Krishna no tiene allí un carácter divino. De hecho, tampoco se revela expresamente en el Ramâyana que Râma sea una avatâra, ni en el Mahâbhârata aparece Krishna como tal, exceptuando la

Bhagavad Gītā y otros dos pasajes, que se consideran como interpolaciones tardías, el "Narāyaṇīya" y la "Anugītā". Es en el Bhagaveta Purana donde la divinidad de Krishna se revela y todos los acontecimientos de su historia son explicados a la luz de esta concepción.

Los relatos deliciosos acerca de su infancia y juventud lo revelan como un ser divino: cuando es muy pequeño, Yashoda, su madre adoptiva, al abrirle la boca para ver qué se está comiendo, ve dentro de su boca el universo entero. Krishna hurta la mantequilla en casa de las vaqueras, que no pueden castigarlo dado su encanto e inocencia. Yashoda en vano trata de atarlo para que deje de hacer travesuras.

En distintos momentos Krishna da muerte a diversos monstruos. Se ha querido ver en el dios Indra del Rig Veda un antecedente de Krishna. Entre muchas similitudes de las dos historias, Indra, por ejemplo, vence a Vritra, el demonio de la sequía, y libera las aguas que tenía secuestradas. Así, también, al matar Krishna a la gigantesca serpiente Kāliya, oculta en las aguas del río Yámuna, vuelve sus aguas utilizables otra vez. 15

Algunos nombres de Krishna como Murari o Mukunda hacen referencia a victorias diversas, en tanto que Gopala o Govinda, "el Señor de las vacas", aluden al Krishna pastor.

Los gopas y las gopis, los pastores de Vrindaban, a orillas del río Yámuna, son sus compañeros de juegos, sus amigos y finalmente sus devotos. Las gopis se prendan de él. El las enamora, juega con ellas y les esconde la ropa cuando se bañan desnudas en el río.

Toca la flauta, y como hechizadas abandonan su casa, algunas a sus hijos o maridos, para reunirse con él en los bosques de Vrindaban. En la luna llena de octubre, tiene lugar la famosa rasa-lilā o juego el néctar, con las gopis.

Al escuchar la flauta, cada gopī que sale de su casa verá a Krishna corriendo hacia ella y bailando con ella. La preferida será Radhā, cuyos amores con Krishna se convertirán en el curso de la tradición posterior en un modelo del amor divino del alma con Dios. No sólo el sentimiento de ella hacia él sino el del propio Krishna hacia Radhā, sobrepasará todos los límites y constiuirá una de las más bellas y exaltadas

expresiones de la bhakti: Dios enamorado de la criatura.

Los amores y amoríos de Krishna con Radhâ y las gopis, dejarán una huella permanente en todas las manifestaciones del arte plástico, en la poesía, la música, la danza, la religiosidad y aun la filosofía (13) hindúes. Serán uno de los más poderosos modelos arquetípicos de la bhakti. Las lilas, sus diversos juegos o hechos que realiza, no sólo amorosos sino de todo tipo, no ocurren sólo en un plano temporal sino eterno, y estarán llenos de significados místicos y simbólicos, según las interpretaciones posteriores. Así, por ejemplo, el juego de Krishna con las gopis es el juego de Dios con las almas.

La otra parte de la historia es cuando Krishna tiene que abandonar Vrindaban para asumir su reino, el de los Yádavas. Ciertamente da muerte a Kamsa, así como a muchos otros enemigos, entre los que se cuentan Shisupala y Jarasandha.

Sin querer ser nominalmente el soberano, por la influencia de Krishna florece el reino de Dvâraka, donde imperan la abundancia, la justicia y la dicha, durante un tiempo. Krishna se casa con Rukhmini y con otras muchas mujeres, hijas de reyes vecinos.

Al llegar a un punto crítico el conflicto entre los Káuravas y los Pándavas, que será el tema del Mahâbhârata, Krishna tratará de negociar entre ellos una paz que no consigue. Krishna no toma partido, pero antes de la guerra da a elegir a Káuravas y Pándavas entre él y su ejército. Arjuna, el tercero de los Pándavas y el mejor arquero, escoge a Krishna, dejándole a los Káuravas el ejército. Krishna no combatirá, pero ayudará siendo el auriga, el conductor del carro de guerra de Arjuna, que implicaba un importante desempeño estratégico.

Son los Káuravas quienes habiendo usurpado con maniobras sucias el reino de sus primos, los Pándavas, y negándose a devolverlo, provocarán la guerra que en catorce días acabará prácticamente con los dos ejércitos, aunque la victoria sea de los Pándavas.

Es justamente cuando los dos ejércitos están ya frente a frente, esperando la señal de combate, donde da comienzo la Bhagavad Gîtâ. Si el Bhagavata Purana contiene la parte propiamente devocional, anecdótica y folclórica de todas las leyendas de Krishna,

la Bhagavad Gîtâ es donde aparece su enseñanza.

2. LA BHAGAVAD GITA

Ha sido frecuente la opinión de que la Bhagavad Gítá o "Canción del Señor" es una mezcla de elementos de diversas procedencias, llenos de interpolaciones y amalgamas, aunque tal vez haya prevalecido el criterio de verla como una asombrosa síntesis del pensamiento y la religiosidad hindú. ⁴

La Gítá no junta al azar elementos heterogéneos, sino que los integra con una gran claridad de propósito; no es un catálogo de las filosofías o prácticas de la tradición, sino que presenta un examen de diversas vías interiores hacia la liberación, donde se muestra la interrelación que tienen y un orden de prioridades implícito.

En el prólogo a su traducción de la Bhagavad Gítá, que será la que cite yo aquí, dice S. Radhakrishnan que siendo la primera palabra de la Gítá, dharmakshetre, "en el campo del dharma", se está indicando que el verdadero campo de batalla es el de una batalla moral, una batalla por el dharma, por el deber.

La Gítá tiene un buen recurso narrativo: el rey ciego Dhritarashtra, padre de los Káuravas, desea saber qué es lo que está ocurriendo en el campo de batalla. La guerra no ha empezado todavía. Sanjay, que ha recibido el don de la clarividencia y puede por tanto escuchar a distancia, le relata a Dhritarashtra lo que ocurre entre Krishna y Arjuna y le repite todos sus diálogos.

En el momento de empezar, los ejércitos de los Káuravas y los Pándavas, a cuya cabeza se encuentra Arjuna, han adoptado ya sus posiciones estratégicas y están esperando la señal de combate. Arjuna le pide a Krishna, conductor de su carro, que avance hasta la mitad del campo para ver a sus adversarios. Al reconocer de ese lado a tíos, primos, a sus preceptores, y al ver de su lado a sus propios hermanos y a su hijo, siente que es una atrocidad ir a una lucha en la que tal vez pierdan la vida aquellos por quienes se va a combatir. Le parece inadmisibles cometer tantos crímenes y traiciones, matar a sus propios parientes y maestros a cambio de un reino.

A los argumentos de Arjuna, llenos de razones nobles y sentimentales, Krishna

responde desde otro plano de discusión. Además de reprocharle su poca hombría y sus desmayos, indignos de un ario y de un guerrero, le dice:

"Nunca hubo un tiempo en el que no existiera yo, ni tú, ni estos señores de hombres, ni habrá un tiempo en lo sucesivo en que dejemos de ser." 16.

Le da un argumentó metafísico, que seguirá desarrollando: el Ser verdadero de todos es eterno e imprecadero. El uso del plural en este fragmento ha llevado a suponer que el texto admite un pluralismo de almas, como ocurre en el sistema Sâmkhya; pero más bien parece que Krishna se refiere a la pluralidad empírica de los cuerpos ("estos señores de hombres") o tal vez de los cuerpos sutiles, que son los que reencarnan. De cualquier manera, después establece claramente la diferencia entre el âtman, el Ser imperecedero y eterno, y el cuerpo, que al morir se descarta, como la ropa vieja, para entrar en otro cuerpo.

De muchas maneras trata de convencer a Arjuna de la necesidad de luchar y cómo debe entrar en acción. Dice:

"Tratando igual placer y dolor, pérdida y ganancia, victoria y derrota, prepárate para la batalla. Así no incurrirás en pecado." (II, 38)

Luego viene un plantamiento acerca del karma. Karma significa acción, y como se mencionó en el primer capítulo, implicaba todos los actos y trabajos rituales de los Vedas. A la acción como una vía de liberación, se opuso después la vía del conocimiento o jñâna. La disputa entre la posible supremacía entre el karma kanda y el jñâna kanda, parte ritual y parte de sabiduría de los Vedas mismos, aquí resulta pertinente, puesto que en el colofón del primer capítulo, la Gîtâ se autodenomina a la vez como brahmavidyâ y yogashastra: ciencia del Absoluto o sabiduría del Ser, y a la vez, escritura de yoga, es decir, un manual práctico de acción.

Así pues, se verán dentro de una interrelación dinámica las diversas disciplinas

que, ya apelando a la parte de vidyā o ciencia, o bien de yoga o praxis, van ordenando una visión del mundo en que el hombre tiene como deber conocerse a sí mismo y reconocerse en la unidad con la divinidad y con todos los seres; tiene, en pocas palabras, que alcanzar la liberación. Los caminos son muchos. El de la acción o Karma Yoga es importante en muchos sentidos, entre otros, por la idea de que el hombre está esclavizado en el ciclo eterno de la reencarnación, a causa de su karma, entendido como el resultado de sus acciones.

La solución más fácil, propuesta incluso por el Budismo primitivo, era renunciar a la acción, acabando de esta manera con el karma. Esta era la dirección que seguían muchos ascetas, que se inmovilizaban debajo de un árbol o dentro de una cueva. Sin embargo, Krishna dice que la inacción misma es una forma de acción:

"No es por abstenerse del trabajo que el hombre alcanza la libertad de la acción; ni por la sola renuncia que alcanza la perfección." (III, 4).

Hay dos formas en que puede actuar -lo cual es indispensable no sólo para sobrevivir sino para ejecutar el dharma- sin caer en un karma que lo ate: renunciar a los frutos de la acción, y no sentirse el hacedor de la acción misma.

Al actuar sin la expectativa de determinados resultados, castigo ni recompensa, éxito ni fracaso, sino por la acción en sí, ofreciéndola como un sacrificio a Dios, es a Dios mismo a quien toca el resultado y la responsabilidad incluso de la acción.

Así Arjuna -aplicándolo a su circunstancia- no va a luchar por el reino sino por el dharma, por la rectitud y la justicia que han sido quebrantadas.

Cuando una acción se da libre de motivaciones egoístas, fluye integrada a una voluntad universal más vasta que la voluntad personal regida por sus pequeños intereses; se integra con el fluir de la naturaleza. La acción ofrecida como sacrificio -y aquí se recupera en un plano más elevado el sentido del yajña védico-, donde el hombre es un instrumento y no el sujeto de la acción, no ata sino que se convierte en sí en una vía hacia la liberación. No es la acción en sí misma sino el grado en que nos involucramos

internamente en ella lo que produce las ataduras.

"Entregándome todos tus trabajos, con la conciencia fija en el Ser, estando libre de deseo y egoísmo, lucha librado de tu fiebre." (III, 30).

Más adelante (III, 43) incita otra vez a la lucha precisando quién es el enemigo: el deseo, que surge del rajoguna, una de las tres cualidades de la naturaleza, la que rige justamente la actividad y la pasión. Este guna empaña también la sabiduría.

Krishna ha hablado de las parejas de opuestos que deben trascenderse. Opuestos como los que menciona: éxito y fracaso, victoria y derrota, acción e inacción, bueno y malo. Es cuando se han trascendido que es posible llegar a lo siguiente:

"Aquel que en la acción ve la inacción y la inacción en la acción, es sabio entre los hombres, es un yogui y ha cumplido con todo su trabajo." (IV, 18)

El primer paso para poder integrar los opuestos de esta manera es trascenderlos, y la forma de trascenderlos es mediante el desapego, vairagya, que es una cualidad fundamental en un yogui, no sólo si practica el Karma Yoga sino también el Jñāna Yoga, el yoga del conocimiento.

Ser indiferente a los pares de opuestos puede lograrse sólo cuando se ha diferenciado muy bien aquello que pertenece a ese plano de realidad donde rigen los opuestos, y aquello que es eterno e imperecedero. La cualidad que tendrá que desarrollar para diferenciar el Ser del no ser, lo eterno de lo imperecedero, la verdad de la no verdad, es viveka, discriminación o discernimiento.

Hablando Krishna de los diversos sacrificios que ofrecen los hombres, dice:

"El conocimiento es un sacrificio más grande que cualquier sacrificio material, oh Arjuna, pues todos los trabajos sin excepción culminan en la sabiduría." (IV, 34).

Es decir, el Karma Yoga, la acción, conduce por sí mismo al Jñāna Yoga o conocimiento, y a su vez, es el conocimiento mismo lo que constituye la acción o sacrificio más perfecto. Aquí se muestra una interrelación estrecha que junta más que separa las dos vías, que no aparecen como excluyentes sino complementarias.

Después habla Krishna de la meditación, y en diversas estrofas del capítulo V hace una síntesis de los mismos elementos fundamentales del Yoga de Patánjali. La Gītā le denomina dhyāna yogā, "el yoga de la meditación. Vemos en el siguiente fragmento como aparecen los pasos del pratyahāra, introyección de los sentidos; dhāraṇa, concentración; pranayama, respiración; y el control que se alcanza mediante la práctica de los yamas y niyamas:

"Al cerrarse a los objetos externos, al fijar la visión en el entrecejo, al igualar la inhalación y la exhalación por las fosas nasales, el sabio que ha controlado los sentidos, la mente y el entendimiento, que desea la liberación, que se ha apartado del deseo, el temor y la ira, es liberado para siempre." (V, 27-28)

El yoga aparece como una gran vía hacia la liberación, pues es lo que permite separar a la mente del sufrimiento y unirla a la buddhi, la facultad superior de la inteligencia que le ha de llevar al estado de unidad:

"El yogui que, establecido en la unidad, me adora como el que habita en todos los seres, vive en Mí, no importa la actividad que tenga.

Aquel, oh Arjuna, que ve todo con igualdad, en la imagen de su propio ser, ya sea en el placer o en el dolor, se considera como un yogui perfecto." (VI, 31-32)

La visión de igualdad es uno de los rasgos más importantes del estado de perfección. Esto vale para muchas tradiciones. Sin embargo, aquí se hace énfasis en el aspecto de la devoción. Dice Krishna, poniendo ahora al Dhyāna Yoga en relación con los otros dos de los que había hablado antes:

"El yogui es más grande que el asceta; se le considera más grande que al hombre de conocimiento, más grande que al hombre de trabajos rituales, por eso, conviértete en un yogui, oh Arjuna.

Y de todos los yoguis, el que me adora con plena devoción, con su ser interior habitando en Mí, él, sostengo que está en mayor sintonía (connmigo en el yoga). (VI, 46-47).

Así pues, es el yogui bhakta el que está más cerca de Dios: más que el asceta, el hombre de trabajos rituales y el sabio.

En los capítulos siguientes Krishna habla de su condición en cuanto naturaleza o prákriti: "yo soy la semilla eterna de todas las existencias", dice. Habla de la naturaleza demoníaca que desconoce al Ser, y de su propio poder de yogamâyá que oculta su verdadera naturaleza divina y produce la ilusión de la dualidad que impide percibir a Dios.

Aquí se resuelve filosóficamente la posibilidad de caer en el dualismo del Sâmkhya que surge cuando ha dicho que la acción proviene de los gunas de la prákriti, pues él mismo es el origen de la prákriti, tal como en el Vedânta, y de su propia yogâmâyá. Inactivo en cuanto al aspecto supremo, lo que en términos vedantinos se llamaría Brahman, se asume, sin embargo, como creador de todo y de la ilusión misma, lo cual correspondería al aspecto de Ishvara.

Más adelante Krishna habla justamente del ser manifiesto y del Ser eterno y no manifiesto "que no perece aun cuando toda existencia perece." Con una presieza admirable, pasa de un plano de ser a otro como si jugara con ellos:

"Brahman (o el Absoluto) es el indestructible, el Supremo (más elevado que todo), la naturaleza esencial se llama el Ser. Karma es el nombre que se da a la fuerza creadora que da existencia a los seres.

La base de todas las cosas creadas es la naturaleza mutable: la base de los

elementos divinos es el espíritu cósmico. Y la base de todos los sacrificios, aquí en el cuerpo soy Yo mismo, oh tú, el mejor de los seres encarnados (Arjuna).

Y quienquiera que en el momento de la muerte, abandona su cuerpo y parte, pensando sólo en Mí, llega a mi estado (de ser); no hay ninguna duda." (VIII, 3-5)

Aquí quedan diferenciados tres estatutos de ser: el Brahman trascendente, el espíritu cósmico y la evolución a la que da impulso, y el ser individual o jīva. Y dentro de la posible distancia enorme que separe a éste del Brahman absoluto y supracósmico, dice Krishna que cualquiera que muera pensando en él, lo alcanzará.

La misma facilidad increíble para alcanzar la unión con él, la expresa en otras estrofas: "Mi espíritu es la fuente de todos los seres, sustenta a todos los seres, pero no habita en ellos." (IX, 5). Y más adelante, dice en contraste: "Aquellos que me adoran con devoción están en mí y yo en ellos." (IX, 29) Lo que no se da por el poder de la creación misma se da por la devoción. Sin embargo, el Señor Krishna en ningún momento dice: aquellos que me adoran se convierten en mí, sino que dice: están en mí o habitan en mí. Esta es una diferencia importante con relación a algunas otras direcciones bhaktas, principalmente shivaítas, donde no es una unión sino una identidad absoluta esencial con Dios el estado que se adquiere por medio de la bhakti. Destaco esto porque es la línea interpretativa de Jñanēshwar.

En el capítulo XIV, sin embargo, dice Krishna:

"Aquel que me sirve con una infalible devoción amorosa, se eleva por encima de los tres modos (de la naturaleza), y él también es apto para convertirse en Brahman." (XIV, 26).

Pero si ya hemos pensado que está proponiendo la posibilidad de fusión con el Ser último, haremos bien en leer el verso que sigue, donde nos muestra que lo que aquí quiere decir por Brahman no es la realidad absoluta:

"Porque yo soy la morada de Brahman, el Inmortal y el Imperecedero, de ley eterna y de dicha absoluta." (XIV, 27)

En el capítulo IX hay otra afirmación de Krishna que será muy importante en relación con los movimientos bhaktas posteriores. Dice:

"En cuanto a aquellos que se refugian en Mí, oh Pârtha, aunque sean de bajo nacimiento, mujeres, vaishyas, al igual que sùdras, ellos también alcanzarán la meta más alta." (IX, 32).

Este mensaje se abre a todos, sin distinción de casta, sexo o condición, y prevalecerá después casi como una constante en los movimientos bhaktas, aun surgidos en diferentes épocas y lugares. Valdría la pena investigar hasta qué punto fue esta afirmación de la Gîtâ lo que produjo esa apertura en algunas corrientes, y hasta dónde la apertura se dio espontáneamente como una expresión natural de la bhakti y la visión de unidad y de igualdad.

Dentro de la ortodoxia hindú, la Bhagavad Gîtâ puede ser uno de los poquísimos textos en sostener esa posición, presente desde siempre, por otra parte, en muchas corrientes de los cultos a Shiva, Shakti y Vishnu, sobre todo en las escuelas agámicas, donde no existía por la general, la separación de castas y donde las mujeres tuvieron siempre un lugar.

Más adelante, Krishna revela parcialmente su naturaleza a Arjuna, primero con palabras: "Soy el ser que existe en el corazón de las criaturas. Soy el comienzo el medio y el fin mismo de los seres." (X, 20); y después, la revelación se hará visible, cuando Arjuna, incauto, le diga: "Deseo ver Tu forma divina". Cuando la ve, llega al punto de no poderla soportar y de terminar pidiéndole que recobre su aspecto apacible de Vishnu: "Quiero verte como antes, con Tu corona, mazo y disco en la mano." (XI 46).

Entre tanto, Arjuna ha visto la terrífica forma cósmica del Señor, misma visión que se asemeja a las descripciones del Pûrusha pero es infinitamente más terrible.

Reproduzco diversos pasajes de la descripción de Arjuna:

"En Tu cuerpo, oh Dios, veo a todos los dioses y también alas diversas huestes de seres, Brahmá, el señor sentado en el trono de loto y todos los sabios y nagas celestiales.

Te contemplo infinito en forma por todas partes, con incontables brazos, vientres, caras y ojos, pero no veo Tu fin ni tu medio ni Tu principio, oh Señor del universo. Oh forma universal." (XI, 15-16).

"Este espacio entre el cielo y la tierra está penetrado sólo por Ti, también las direcciones. Oh Exaltado, cuando se mira esta portentosa y tremenda forma Tuya, tiemblan los tres mundos." (XI, 20)

"Cuando veo Tus bocas terribles con sus colmillos, como llamas devoradoras de tiempo, pierdo el sentido de las direcciones y no encuentro paz. Sé gracioso, oh Señor de los dioses, Refugio de los mundos." (XI, 25).

Después, Arjuna ve a los Káuravas con muchos reyes y jefes guerreros, entre los que se encuentran su tío abuelo Bhishma y su maestro de armas, Drona, y ve también a las huestes Pándavas, y dice:

"Como muchos torrentes de ríos corren hacia el océano, así estos héroes del mundo de los hombres se apresuran hacia tus bocas llameantes." (XI, 29)

"Dime quién eres, con esa forma tan terrible. Saluciones a Ti, oh Gran divinidad, ten compasión. Quiero conocerte a Ti, o Ser Primordial, pues no conozco Tus obras." (XI, 31)

Y el Señor Krishna contesta:

"El tiempo soy, destructor del mundo, maduro ya, ocupado en someterlo. Aun sin tí, todos estos guerreros que están en formación en los ejércitos contrarios, cesarán de

existir.

Así pues, levántate y gana la gloria. Conquistando a tus enemigos, disfruta de un reino próspero. Por Mí solo están ya muertos. Sé tú solamente la ocasión..." (XI, 32-33)

Después de esta visión, Arjuna comprende muchas cosas. Ha visto cómo los guerreros se encaminan ya por sí mismos hacia las "bocas llameantes", y cómo con él o sin él, todo eso va a ejecutarse; de hecho, está ocurriendo ya en ese nivel cósmico.

Entiende, sobre todo, quién es Krishna, y tiembla de terror. En un rasgo muy humano, siente de pronto vergüenza, al pensar que acaso en juegos o de broma haya podido alguna vez ofender a Krishna o ser irrespetuoso con él.

El capítulo cierra con una estrofa que a juicio de Radhakrishnan contiene la esencia de la Cītā entera:

"Aquel que trabaja para Mí, que me ve como su meta, que me adora, libre de apego, que está libre de la enemistad de todas las criaturas, viene a mí, oh Pándava." (XI, 55).

Después de concederle a Arjuna la visión de su forma cósmica, Krishna prosigue su instrucción y toca diversos temas. Entre ellos, vuelve a hablar de las diferentes vías o yogas. Habla primero de la bhakti y hace referencia, en otros términos, a la adoración de Dios en su aspecto con forma (saguna) y en su aspecto sin forma (nirguna)

"Aquellos que fijando su mente en Mí me adoran, siempre ansiosos y poseídos de fe suprema, los considero los más perfectos en el yoga.

Pero aquellos que adoran al Imperecedero, al Indefinible, al Inmanifiesto, al Omnipresente, al Impensable, al Inmutable, al Inmóvil, al Constante controlando sus sentidos, teniendo ecuanimidad en todas las circunstancias, regocijándose en el bienestar de todas las criaturas, vienen a Mí ciertamente (igual que

los demás)." (XII, 2-4).

Luego ofrece diversas posibilidades de prácticas. Se refiere primero al jñāna que hace morar el entendimiento, la buddhi misma en el Señor:

"Fija tu mente sólo en Mí, deja que tu entendimiento habite en Mí. Sólo en Mí vivirás después. De eso no hay duda.

Sin embargo, si no eres capaz de fijar tu pensamiento firmemente en Mí, entonces trata de alcanzarme por la práctica de la contemplación, oh Arjuna.

Si eres incapaz incluso de buscar por la práctica, entonces sé alguien para quien su meta suprema sea Mi servicio; aun ejecutando acciones por mí, alcanzarás la perfección.

Si no puedes siquiera hacer esto, entonces, refugiándote en mi actividad disciplinada, renuncia al fruto de la acción, sometiendo tu ser." (XII, 8-11).

Nuevamente queda de manifiesto que aunque todos los caminos conducen a la liberación, se abre incluso la posibilidad de refugiarse en el Señor, sólo con devoción, aun si no se cuenta con las facultades necesarias para llevar a cabo ninguna práctica. Esta entrega, este tomar refugio en Dios, será la verdadera clave de todo y la más grande gracia de Krishna: "Abandona todos tus dharmas y refúgiate sólo en Mí", le dirá a Arjuna al final. No es el dharma el refugio último. Aun cuando se lleve a cabo y se cumpla con él, el refugio en Dios está por encima de todo, también de la casta y el sexo, como vimos. En el capítulo IX, Krishna llega incluso a decir:

"Aun si el hombre de la conducta más vil me adora con devoción constante, debe ser reconocido como justo, pues ha elegido justamente." (IX, 30).

Antes del final de la instrucción, Krishna se detiene todavía en muchos temas, y habla de "el campo" kshetra y "el conocedor del campo" kshetrajiñā. En principio, el

campo es el propio cuerpo, la prākṛiti, y el conocedor del campo, el sujeto, es el pūrusha, entendido aquí como el ser individual, el ātman. En un plano cósmico, el campo y el conocedor del campo se entienden según explica Radhakrishnan: "El testigo no es la mente individual encarnada sino la conciencia cósmica para la cual el cosmos entero es el objeto. Es apacible y eterna y no necesita usar los sentidos y la mente para atestiguar. Ksetrajñā es el señor supremo, no un objeto en el mundo..." (17)

En su Bhasya o Comentario a la Bhagavad Gītā, Shankaracharya considera, sin embargo, que tanto el campo como el conocedor del campo son dos formas de la prākṛiti, que ayudan a "determinar la naturaleza verdadera de Isvara, el poseedor de las dos Prakritis." (18) Esto da idea de las posibilidades de interpretación, no necesariamente contradictorias entre sí, puesto que cada una está surgiendo de un diferente plano visual.

Krishna hace después una descripción del campo, es decir de la naturaleza, que contiene los veinticuatro elementos o categorías del sistema Sāmkhya. También especifica la acción de los tres gunas (XIV, 5), que atan de diversas maneras. Sólo el que percibe aquello que está más allá de los gunas alcanza el estado de Krishna.

Los gunas sólo son las fuerzas organizadoras de la materia, sino que influyen incluso en la forma de practicar los rituales, de comer, de hacer penitencia, de hablar, de controlar la mente, y hasta de hacer regalos.

En conclusión nos lleva a tomar conciencia de que hay que conocer al conocedor, ser el sujeto del sujeto:

"El conocimiento del campo y de su conocedor, es lo que considero como conocimiento verdadero." (XIII, 2).

Después de hablar otra vez acerca del deber y haciendo una recapitulación de las muchas cuestiones ya tratadas, el Señor Krishna dice:

"Así, la sabiduría más secreta de todos los secretos te ha sido declarada por Mí. Reflexiona plenamente en ella y actúa como elijas." (XVIII, 63).

Aquí, de manera sorprendente, uno ve que Krishna, que ha sido tan firme en dar a Arjuna todo tipo de razones por las que debe combatir, no lo obliga a actuar; lo deja en total libertad de escoger. Es la misma libertad de albedrío con que se cuenta siempre, incluso frente al dharmá y al karma.

Arjuna responde:

"Mi engaño se ha destruido y he obtenido reconocimiento por Tu gracia, oh Acyuta. Estoy firme con mis dudas despejadas. Actuaré según Tu palabra." (XVIII, 73).

Este capítulo final se titula "La liberación por la renuncia" y a lo que Arjuna ha renunciado es a su voluntad separada. Al acatar la palabra y el mandato de Krishna se convierte no sólo en un devoto muy cercano sino en su discípulo.

Lo más importante es la experiencia personal. Se hace énfasis en que meditar en el interior es la forma más elevada de adoración, aunque se le da casi la misma importancia, como otra vía hacia la realización última, al servicio desinteresado, o bien al ofrecimiento del propio trabajo a Dios, que son formas de Karma Yoga. Entre los virashaivas esto adquiere también el sentido de un trabajo social.

Las comunidades de devotos son comunidades seglares. Exceptuando algunos ascetas o santos que realizan su práctica independientemente, con frecuencia los bhaktas serán jefes de familia que prosiguen con sus actividades cotidianas mientras hacen su sādhana. Ejemplos notables son Dēvara Dāsimayya, santo virashaiva a quien el propio Señor Shiva, en una visión, envía de regreso al mundo; Eknath, de Maharashtra, cuyo Guru, Janardan Swami le indica que se case, y Kabir, de Benares.

La experiencia interior se registra en poemas o canciones escritos en las lenguas vernáculas, que revolucionaron la poesía y permitieron un desarrollo literario de esas lenguas locales. Han sido también una fuente de primera mano -a pesar de las alteraciones que hayan sufrido a lo largo de los siglos- para conocer el camino místico de los bhaktas.

Sobre los orígenes de la bhakti no en cuanto filosofía sino en cuanto culto y forma de vida, se ha pensado que se remonten a muchos siglos de antigüedad. V. S. Agrawala en "Bhakti Cult in Ancient India" dice que el germen de los cultos bhaktas podría encontrarse en cultos antiguos llamados maha o vrata que pertenecieron al Jainismo y al Budismo. 19

Pero más que haberse originado en ellos -que sería difícil de demostrar- pueden muy bien haber surgido obedeciendo a las mismas causas: una reacción contra el carácter cerrado y excluyente de los cultos védicos, y poniendo los mismos remedios: abrir un culto para todos, sin distinción de casta, sexo o condición.

A. Ch. Chakravarti propone, a su vez, un origen ksatriya -de la casta de gobernantes y guerreros- para el culto bhakta, haciéndolo remontar a la figura de Krishna; pero entre la aparición de esta figura y la de los movimientos bhaktas bien puede haber un milenio. Es curioso, por otra parte, que donde surgen los primeros

movimientos bhaktas, en las tierras dravídicas, es acaso donde había más mezcla de elementos autóctonos. (20).

Me parece muy razonable, aplicada aquí a los cultos, la posición de Benjamín Preciado al hablar de la bhakti vishnuita, la religión Bhágavata, de verla como un fenómeno de sincretismo entre la tradición sacerdotal brahmánica y las expresiones religiosas populares. A este fenómeno respondería la figura misma de Jñanéshtar, así como muchas otras.

Lo que hay en el trasfondo de la bhakti no difiere de la enseñanza fundamental de las escrituras, que poco tiene que ver, por cierto, con las regulaciones políticas y sociales que se forzaron paso en la sociedad hindú. De hecho se ha señalado, que aun siguiendo más el espíritu de los Puranas y las epopeyas que el de las escrituras anteriores, los cultos bhaktas sirvieron para poner al alcance de todos no sólo las enseñanzas y la sabiduría más profunda de la tradición hindú, sino su experiencia misma.

El siglo VII verá en Tamil Nadu el surgimiento de dos corrientes paralelas, donde se adoran respectivamente, advocaciones de Vishnu y de Shiva. Tal vez en forma simultánea a los primeros santos tamiles, surge en Bengala la poesía de los siddhacharyas budistas, pero entrar en este tema nos desviaría mucho. En los siglos XI y XII se origina en Karnátaka el movimiento shivaíta conocido como lingayáta o vírashaiya. A partir del siglo XIII se difundirá en Maharashtra el culto al Señor Vitthala (Krishna) de Pandharpur, cuyos seguidores se conocerán como yarkaris o peregrinos, y del cual me ocuparé en el siguiente capítulo.

Hubo también grupos y místicos aislados en Bengala, el Rajasthán, Gujarat y Cachemira; de hecho en todas partes. Habría que agregar, al margen, que junto a los movimientos populares de mística hindú, a partir de las diversas invasiones islámicas hubo también grupos de místicos sufíes que representaron una influencia importante. En muchas figuras como Janardan Swami, Lalléshwari (Lalla Déd, según los musulmanes), Kabir y Guru Nának, reconocidos como propios tanto por los musulmanes como los hindúes -al igual que los baúls de Bengala- coexistieron sin conflicto las dos tradiciones. Kabir y Guru Nának quisieron unirlos, pero el resultado fue que sus seguidores terminaron

creando otras religiones diferentes: el Kabir Panth, los de Kabir, y la religión Sikh los de Guru Nānak.

Aquí no nos ocuparemos de los sufíes. Baste señalar que hay entre ellos figuras extraordinarias como Sarmad, Bullah Shah, Nizamuddin y Amir Khusrau.

Las castas

Una característica constante en los diversos movimientos bhaktas, fue que no aceptaron la división de castas. Desde los alvars (vishnuitas) y los nāyanārs (shivaitas), que son los primeros grupos bhaktas, surgidos en Tamil Nadu, hasta las expresiones contemporáneas de la bhakti, no se ha admitido esa separación: ni de castas, ni de sexo.

Narsī Mehtā, místico del siglo XV en Gujarat, autor de un hermoso ciclo de poemas que describen los amores de Krishna y Radhā, fue uno de los más severos críticos del sistema de castas, siendo que él mismo pertenecía a una muy ortodoxa e intransigente estirpe de brahmanes. Su propia casta terminó excomulgándolo después de intentar sin resultados que Narsī no se asociara más con intocables y miembros de las castas bajas, cuyos hogares frecuentaba. A Narsī no le importó. 21.

Tres siglos atrás y en otra región, en Karnátaka, el problema de las castas había tenido consecuencias más serias. Dentro del grupo vīrashaiva, se llegó a motivar un movimiento de protesta social que amenazó la estabilidad del reino, terminando por ser reprimido con violencia.

El nombre mismo de vīrashaiva (vīra = héroe) indicaba ya su carácter militante. En 1160, lo inició como movimiento Básava o Basavanna (anna significa hermano mayor), que entonces vivía en Kalyana, capital del reino Chālukya, donde había llegado a ser ministro y tesorero del rey. Un siglo atrás. Dēvara Dāsīmayya había convertido a la familia real -jaina- al Shivaísmo, sentando las bases de este mismo movimiento.

Proveniente de una familia de brahmanes, Básava tuvo en más aprecio las historias de los santos tamiles que escuchaba, que las prácticas rituales de su casta, que

consideraba hipócritas. A los 16 años, junto con su hilo sagrado rompió todo nexo con su casta y abandonó su hogar. Vivió durante doce años en un templo dedicado a Shiva.

Cuando formó su comunidad de vīrashaivas o lingāvatās (aquellos que portan un lingam, emblema del Shiva sin forma), a su asamblea o reunión la llamó Anubhāva mantapa, "el recinto de la experiencia interior", y aceptó como su Guru y el de toda la comunidad a Allama Prabhu, asceta errante y poeta. Allama les transmitió sus enseñanzas y posteriormente se fue.

La palabra mantapa designa un recinto sagrado, y aquí lo que se quería indicar no era un templo como construcción, sino el cuerpo mismo, que se consideraba el verdadero templo de Dios. Un famoso poema de Bāsava, que A. K. Ramanujan hace resaltar en Speaking of Siva con el propósito de establecer esta comparación, dice:

El rico
hará templos para Shiva.
¿Qué puedo yo,
un hombre pobre
hacer?

Mis piernas son las columnas,
mi cuerpo es el santuario
la cabeza una cúpula
de oro

Escucha, oh Señor de los ríos que se juntan,
las cosas fijas caerán.
pero lo que se mueve siempre permanece. 22

A la comunidad había llegado una muchacha, Akka Mahādevī, cuya intensa búsqueda espiritual fue orientada por Allama, quien la dirigió a la montaña sagrada de Shri

Shaila para completar su sādhana, es decir, sus prácticas espirituales. Al igual que Allama, el propio Bāsava y muchos otros miembros de la comunidad, llegó a ser también poeta, y una poeta extraordinaria.

La labor de Bāsava, al pasar el tiempo llegó a cobrar mucha fuerza. Así la describe K. V. Zvelebil en The Lord of the Meeting Rivers:

"Empezó a predicar su reforma social. Una nueva comunidad de 'saivas heroicos' creció en Mangalavéda: rechazaba la desigualdad social, pasaba por alto casta, clase y sexo, se burlaba del ritualismo religioso e ignoraba las convenciones sociales, desafió a la ortodoxia. Una crisis política y social se avecinaba cuando miles de personas, reclutadas principalmente entre las masas pobres y oprimidas, llegaron para abrazar las enseñanzas de Bāsava. Entre ellos había campesinos, tejedores, cazadores, pescadores, zapateros, barberos, mercaderes e incluso brahmines." 23.

La ruptura flagrante de la deferencia acostumbrada hacia las castas altas provocó un enorme recelo, sobre todo en la casta de brahmanes de la que Bāsava provenía. Finalmente, cuando el mismo rey Bijjala no logró impedir un matrimonio entre el hijo de un intocable y la hija de un brahmán, mandó cegar y arrastrar por las calles de la ciudad hasta matarlos a los dos padres de la pareja. Seguidores de Bāsava dieron después muerte al rey, y la guardia real masacró a los vīrashaivas; los sobrevivientes se dispersaron. Esto ocurrió en 1167. Bāsava, de quien se cree que fue ajeno al regicidio, murió tiempo después. (24). La comunidad vīrashaiva sobrevive hasta nuestros días y tiene unos siete millones de seguidores en Karnátaka.

Tal vez el tinte político y militante acarrecó este desenlace. El hecho de que el propio Bāsava no fuera el Guru de su comunidad indica que no era, al menos al principio, un ser realizado. Justamente parecía estar debatiéndose entre los contrarios, y muy lejos de haberlos trascendido, como propone la Bhagavad Gītā.

En el culto de los devotos de Vitthala en Maharashtra, donde también se desconocía la separación de castas, no hubo, sin embargo, violencia. Aunque se considerara

injusta, más bien se veía como una contingencia kármica en la que no valía la pena detenerse. Siguiendo cada quien su oficio y su dharma, alcanzaron la realización, según testimonios, los numerosos santos que se reunían alrededor del alfarero Gora en Pandharpur.

En el Rajasthán del siglo XVI, aunque a la princesa Mirábái, no sólo por ser noble sino por ser mujer, el reunirse con gente sencilla para cantar el Nombre de Dios le causó incluso más problemas que a Narsí Mehtá, y varias veces estuvieron sus propios parientes a punto de matarla, no se detuvo para aceptar como su Guru al santo Ravidas o Raidas, zapatero, que terminó por sugerirle, según la leyenda, que abandonara su palacio para proseguir en libertad su práctica espiritual.

Entre los bhaktas de los diversos cultos hay nobles, brahmanes y guerreros, pero son más abundantes aquellos de oficios humildes. Namdev era sastre; Tukaram, tendero; Janabái, sirvienta; Kabir, tejedor.

El propio Kabir, de origen musulmán, que en Benares y en el siglo XV vivió de cerca no sólo los conflictos de la separación de castas sino los de dos distintas religiones en pugna constante, incansablemente satirizó los rituales, prohibiciones y preceptos tanto de los musulmanes como de los hindúes, para obligar a la gente a no perderse en la banalidad de lo externo y volverse hacia su interior. Uno de sus poemas del Bijak dice:

Santos, veo que el mundo está loco.
Si digo la verdad, corren a golpearme,
si miento, me creen.
He visto a los hindúes piadosos, seguidores de reglas,
bañistas en la madrugada:
matando a las almas, adoran piedras.
No saben nada.
He visto muchos maestros musulmanes, hombres santos
leyendo sus libros sagrados
y enseñando técnicas a sus discípulos.

Tampoco saben nada.
Y yoguis con sus poses, hipócritas,
con el corazón retacado de orgullo,
le rezan al latón, a las piedras,
pavonéandose por su peregrinaje,
se arreglan sus gorros y sus rosarios,
se ponen marcañ en la frente y los brazos,
rebuznan sus himnos y sus estrofas,
Nunca oyeron del alma.
El hindú dice que Ram es el Amado,
el turco dice que es Rahim.
Se matan entre sí.
Ninguno conoce el secreto.
Zumban sus mantras de casa en casa,
hinchados de orgullo.
Los discípulos se ahogan junto con sus gurus
Al final lo lamentan.
Kabir dice, escuchen, santos:
todos están engañados.
Lo que digo nadie lo entiende.
¡Es tan sencillo! 25

Las mujeres

Excluidas de los rituales brahmánicos, las mujeres encontrarán en la bhakti una forma de establecer directamente una relación con la divinidad. Avvaiyâr, Andâl, Kâraikkâl, santas tames, sentarán un precedente notable que habrá de ser seguido por muchas otras mujeres en distintos momentos y lugares de la India, hasta nuestros días. Tan sólo

entre los poetas de la comunidad vīrashaiva llegó a haber treinta y dos mujeres en el momento de esplendor.

Las mujeres bhaktas no sólo siguieron una vía mística hasta alcanzar la iluminación, sino que dejaron un testimonio de su experiencia. Tal vez por primera vez tenían la libertad de expresarse. Pero en el caso de ellas, su vocación fue mucho más difícil de sobrellevar. Muy pocas pudieron tener una vida normal y además hacer su sādhana. Para muchas de ellas, como Akka Mahādevī, Lallēshwari y Mīrābāī, fue necesario abandonar sus casas y llevar una vida errante, con los riesgos adicionales en el caso de una mujer. Apedreadas, insultadas, tratadas como locas -en realidad lo parecían-, su sola presencia era en sí un desafío para una sociedad en la cual la mujer, hasta la fecha, no existe por sí misma sino sólo como propiedad de un padre, un marido o un hijo, o como sirvienta de una suegra.

Las leyendas respectivas de Akka Mahādevī (Karnātika, siglo XII) y de Lallēshwari (Cachemira, siglo XIV), cuentan que eran devotas del Señor Shiva, y que siguiendo tal vez la tendencia ascética del Shivaísmo, o en un deseo extremo de renuncia, en una etapa de sus sādhanā andaban desnudas por los bosques. Akka sólo cubierta con su cabello.

Fue así como llegó al Anubhāva Mantapa, la comunidad de Bāsava, donde Allama, que habría de ser su Guru, le preguntó si creía que quitándose la ropa se había despojado también del engaño ilusorio; y que si estaba verdaderamente libre y era pura, por qué se cubría de todas maneras con el cabello. A esto ella le respondió: "Hasta que el fruto madure por dentro, la cáscara no se desprende." Allama la hizo vestirse y la aceptó como discípula.

Y Lallēshwari, cuando le preguntaban si no le daba vergüenza que los hombres la vieran desnuda, respondía que no veía por allí a ningún hombre, siendo hombre sólo aquel que conocía a Dios.

La altura alcanzada por la experiencia mística y la vigorosa expresión poética de todas las santas bhaktas, puso de manifiesto que en esos términos carecía de sentido hacer cualquier distinción entre hombres y mujeres. Ante la experiencia trascendente, una identidad sexual es irrelevante, salvo para propósitos líricos, pues ¿no terminaban

los poetas hombres, transidos, hablando de su alma como de la amada en busca de su Señor?

No obstante, llevadas por naturaleza a experimentar con más apertura e intensidad sus propios sentimientos, su bhāva, las mujeres fueron bhaktas por excelencia. En el caso de Lalléshwari, pueden seguirse también en sus poemas las diversas etapas de sādhanā prescritas y descritas por la filosofía shivasta de Cachemira.

En Mírábâi, por otra parte, es posible encontrar una poesía más lírica y encendida, con frecuentes tonos elegíacos ante las largas ausencias del Amado. Mírábâi llegó a representar una de las figuras más entrañables de la bhakti. Dice uno de sus poemas, que recuerda el "¿A dónde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido", de San Juan de la Cruz:

¿A dónde vas.
habiendo encendido las llamas del amor?
Sin verte a Ti, no tengo reposo,
la vida es un agobio, y no durará.
Me volveré una yoguini errante
por ti,
o acabaré mi vida bajo el filo de Kashi. 26

La poesía

Virtualmente inseparable de la experiencia mística, la poesía será el testimonio fiel de las diversas etapas, los cielos y los infiernos, los desiertos y las noches oscuras, así como las más exquisitas cimas del éxtasis.

Un fenómeno importante fue el hecho ya mencionado de que estos santos-poetas, según la expresión con que se les designa en la India, escribieron en sus lenguas vernáculas, haciendo a un lado el sánscrito, lengua ya muerta aun en su época, salvo para fines

litúrgicos y culturales.

En un tiempo en que la poesía culta en sánscrito se había anquilosado hasta volverse una insoportable repetición de los mismos lugares comunes, llevados ya a su esplendor por el poeta Kalidása en el siglo V, los santos poetas o poetas santos irrumpieron con una poesía nueva en sus formas y sus temas, fresca, profunda, sencilla, y que dio en muchos casos, bases para el desarrollo de sus propias lenguas como lenguas literarias.

Un caso muy notable fue el del marathi, con la Jñanesvari de Jñanëshwar Maharáj. Pero tanto el marathi, como el kanara, el bengalí, el hindi, el gujarati, enriquecieron sus posibilidades expresivas no sólo en cuanto al manejo poético de las imágenes y las metáforas, sino también con la descripción de los increíblemente sutiles y ricos estados interiores.

Un aspecto que contribuyó a que los poemas se extendieran por todas partes y anduvieran en boca de toda la gente, es que eran para ser cantados. Llamados vacânas, vâkyas, bhajans, abhangas, según sus distintas procedencias, eran acompañados de una música sencilla, dulce, en ocasiones muy alegre.

De hecho, hasta nuestros días, estos poemas se cantan, traducidos y asimilados a las diversas tradiciones regionales; en hindi, por ejemplo, se cantan incluso poemas del místico árabe Mansur al Hallaj, a quien llaman Mansur Mastana, el éxtatico Mansur. Hay cantores ambulantes y también cantantes especializados que hacen grabaciones comerciales de esta música, que es una tradición viva. Se cuenta que durante la Primera Guerra Mundial, los corresponsales de guerra se sorprendían al ver que los regimientos hindúes que combatían en Francia por los ingleses, pasaban sus ratos libres cantando canciones de Kabir.

Fuera de las comunidades y de los movimientos mencionados, aunque también fuera de las cortes, hubo poesía bhakta de primer orden escrita en sánscrito. Los diversos himnos de Shanakaracharya, una serie de himnos bengalíes a la Devî, así como poemas de algunos maestros del Shivaísmo de Cachemira: la Stavacintâmani de Battanârâyana (s. X), probable discípulo de Vasugupta; la Sivastotravali de Utpaladeva (s IX y X), uno de los

maestros de Abhinavagupta; la Mahārthamañjarī de Mahesvarananda (s. XII). Se trata no sólo de una poesía culta sino elitista, con una tremenda complejidad conceptual, cuyo sentido profundo no es comprensible sin el conocimiento de todo su trasfondo filosófico.

Será Lalléshwari, quien proveniente de la misma tradición shivaíta, siglos después enriquecerá el kashmiri, su lengua natal, al trasladar en términos asequibles no sólo su experiencia propia sino muchos aspectos de esta filosofía.

En la poesía de los bhaktas prevalece una doble función. Por un lado es el registro de su experiencia y su trayectoria interior, y por otro, es una suerte de guía espiritual para los demás. Autores como Kabir lo tuvieron muy presente y no desaprovecharon la oportunidad de alertar y dirigir en lo posible a su audiencia hacia una búsqueda más profunda.

En cuanto a los temas, son inagotables. Reflejan una inmensa gama de acercamientos hacia Dios. Se le concibe sin atributos, nirguna, y con atributos, saguna; se le habla como al Señor, eterno, infinito, sin forma, lo mismo que como a Krishna, Shiva y la Devî, la Diosa, que es frecuentemente a quien se dirigen los poetas bengalíes, los baúls, y por quien lloran como niños que buscan a su madre Ramprasad (s. XVIII) y Ramakrishna (s. XIX).

Tukaram se dirige a Dios casi como a un camarada. Lo insulta, rompe con él, le hace chantajes sentimentales. Mirábái y Akka Mahādevî hablan de Krishna y Shiva, respectivamente como de su Amado. El poeta es también el servidor, el súbdito y el discípulo.

Y los poetas le hablan a su Dios desde muy distintos lugares interiores. Pocos son aquellos cuyos poemas surgen desde el estado de la realización. Tal vez entonces es cuando se alcanza el silencio interior perfecto, donde no queda nada más que decir. Allama, Jñānēshwari, Lalléshwari, Kabir, entre otros, describen esos estados.

Lo más frecuente, sin embargo, son las etapas de búsqueda, la desesperación de amar a un Amado inasible que de pronto se esfuma, como se lamenta Mirábái. La propia Lalléshwari tiene poemas conmovedores acerca de las etapas de mayor dureza, desiertos interiores que parecen no acabar. "La oscura media noche de la sādhana", dirá, que es

la misma "noche oscura del alma".

La adoración del Dios con nombre y forma lleva finalmente al estado de visión y unión cósmica, por decirlo así, donde Dios se funde con toda la creación, y el bhakta mismo también, o lleva incluso a la experiencia del Vacío, el aspecto trascendente e impersonal de Dios, más allá del nombre y de la forma.

Dice Lalléshwari:

Allí todos los mundos y los pensamientos,

Así como Shiva y Shakti, se aquietan.

Ni el silencio ni las posturas yóguicas te permiten entrar allí.

En ese estado no hay conocimiento,

no hay meditación, ni Shiva ni Shakti.

Todo lo que queda es Eso.

Oh Lalli, tú eres Eso.

Alcanza Eso. 27

4. EL CULTO DEL SEÑOR VITTHALA EN MAHARASHTRA

El Señor Vitthala

De las muchas fuentes que confluyen en Jñanéshwar, la última y acaso la más importante es la bhakti. Aunque el templo del Señor Vitthala ya existía en Pandharpur cuando llegó Jñanéshwar, él enriqueció de tal manera esa tradición que se le considera como el fundador del Vârkarî Panth o sendero de los vârkarîs.

El comienzo del culto a Vitthala, Vithoba, Vitthu, Panduranga o Pandarinâtha, nombres que designan a la misma deidad, es legendario. G. A. Deleury en The Cult of Vithoba refiere la leyenda:

"Dice que el señor de Dvârka (Krishna) fue atraído a la orilla del (río) Bhîmâ por la extraordinaria devoción que Pundalik concedía a sus padres ancianos. No llegó solo sino junto con nueve lakh de cabezas de ganado y quinientos compañeros." 28.

Otros detalles de la leyenda cuentan que no pudiendo descuidar a sus padres, cuando Krishna apareció, Pundalik le arrojó un ladrillo, a manera de asiento, para que tuviera donde estar mientras terminaba de atenderlos. El Señor Krishna dejó solidificada su imagen de pie sobre el ladrillo y Pundalik la llevó después a Pandharpur.

Hay muchas teorías que Deleury examina en su libro y que hacen aparecer a Vitthala como un héroe cultural de una comunidad de pastores, como una representación hindú del noveno avatara (Buda), o como un santo jaina a quien un discípulo llamado Pundalik le habría levantado un santuario conmemorativo. Charlotte Vaudeville también afirma que el culto popular de Vitthala, como un joven pastor o vaquero, se fusionó con un culto de Krishna-Gopala.

La tradición misma dice que la figura de Vitthala es una advocación de Krishna. Sin embargo, tiene elementos que pertenecen a Shiva: el nombre Panduranga, "el de los

blancos miembros" es un epíteto de Shiva, a quien se asigna tradicionalmente un color blanco que contrasta con el negro azulado de Krishna --y el de la estatua. Pero en uno de sus ensayos, Charlotte Vaudeville dice además lo siguiente:

"El carácter shaiva original del famoso icono mismo de Vitthala se sugiere por el Shiva-linga que lleva como tocado. Más aún, la posición de los brazos en jarras, (...) no encuentra equivalencia en ningunos otros iconos vishnuitas..." 29

Ahora bien, más allá de los rasgos iconográficos, de cierto hay una síntesis de elementos shivaítas y vishnuitas no sólo en la figura de Vitthala sino en toda la tradición Várkari y especialmente en Jñanéshwar, como seguiremos viendo.

Otro aspecto es que a diferencia de muchas sectas vishnuitas y de los virashaivas de Karnátaka, de quienes se habló en la sección anterior, que proponían una deidad, fuera Vishnu, Krishna o Shiva, con exclusión de todas las demás, en el Várkari Panth, aunque el culto se centra alrededor del Señor Vitthal, hubo una gran apertura.

Aunque el icono de Vitthala se consideraba como una manifestación espontánea de Dios, la liberación no se hacía residir, como señala también Vaudeville, en la adoración de la imagen sino en la devoción al Nombre de Dios. Así:

"Esta actitud espiritual (buscar al 'Puro' más allá de su fidelidad a la propia tradición) tiende a borrar no sólo la distinción entre nirguna y saguna sino también la distinción tradicional entre Shaivismo y Vaishnavismo." 30

Saguna designa la adoración de una forma personificada de Dios, en tanto que nirguna se refiere a la adoración de un Dios sin atributos ni forma; un aspecto enteramente trascendente. Acaso las personificaciones de Vishnu en sus avatáras hayan propiciado en mayor medida entre las sectas vishnuitas la adoración de la forma de Dios. En cambio, encontramos que los virashaivas, por ejemplo, adoran el shivalinga, que es una representación abstracta del dios que trasciende las cualidades y la forma. Sin

embargo, hay bhakti saguna entre los shavaítas y nirguna entre los vishnuitas y generalmente se reconoce que los dos aspectos no son antagónicos sino complementarios: en un nivel se manifiesta la forma; en otro, la forma desaparece en el Absoluto mismo.

Y aunque la imagen del Señor Vitthala en Pandharpur es el centro del culto y de la entera tradición de los vârkaris, a cada momento se encuentra entre los santos poetas un entendimiento como el que revela este abhanga de Jñaneshwar:

"¿Cómo ha aparecido en mi puerta este Paramâtman Nirguna? No tiene raíz o comienzo, ni ramas ni brotes. Y es extraño, cómo aparece en Su forma Saguna, aunque El es Nirguna, y despliega su magnificencia única en las almas de los seres vivos y también como un alma universal." 31.

En Maharashtra confluyen muchas tradiciones. Vaudeville explica también cómo antes de Jñaneshwar ha habido ya una interpenetración entre la tradición de los nâtha y la del Vedânta, que resulta en un vishnuismo nominal, en que el papel de Shiva como el Señor supremo y el Guru del universo, simplemente se transfiere a Krishna. Así, acabamos teniendo en realidad un shivaísmo disfrazado.

En su libro The Saint-Poets of Maharashtra, G. B. Sardar dice, por otra parte:

"El pensamiento Shaiva de Cachemira y las sectas devocionales del sur ya habían hecho sentir su influencia en esta región. Detrás de Dnyaneshwara (Jñaneshwar) estaba la tradición misma de la secta Nâtha. Ya fuera Krishna de Dwaraka o Vitthala de Pandhari (Pandharpur), los dos eran deidades que habían sido traídas desde regiones vecinas. Chakradharaswami trajo consigo la influencia del sendero devocional de Gujarat. La secta Vârkari absorbió todas estas tendencias que venían del norte y del sur y creó en Maharashtra una fuerza nueva e integrada. Había en ella elementos mutuamente dependientes, pero no una dualidad conflictiva." 32

El resultado de todas estas confluencias fue que hubo en Maharashtra una apertura y

una amplitud de visión excepcionales. Los santos, que alcanzan las cimas más altas, lo hacen desde su propio dharma, desde su posición en el mundo, sin entrar en las dualidades y los conflictos que por un extremo o por el otro mermaban fuerza y credibilidad a otras sectas.

En lo que respecta a la idea de las castas, no hubo el conflicto que terminó por acarrear la destrucción de los vīrashaivas. Dice Sardar a este respecto:

"...los líderes de esta secta (la vārkarī) buscaron establecer igualdad sólo en la vida religiosa. No sintieron en absoluto la necesidad de interferir con el sistema social de la época. Por el contrario, estaban convencidos de que las diferencias en las ocupaciones diarias en nada constituyeron un estorbo para el crecimiento espiritual y la unidad religiosa." 33

Anteriores y contemporáneas del movimiento bhakta de Pandharpur, hubo en Maharashtra una secta vishnuita, la de los mahanubhāvas, y otra secta jaina, que llegaron a proponer un ascetismo extremo como vía de realización. Sardar cita un fragmento de la Uddhava Gītā, texto mahanubhāva que bien podría ser jaina por su actitud hacia el cuerpo:

"Así que con pleno vigor de pensamiento, uno debe elevarse a la renunciación y desecar el cuerpo. Si la mente y el cuerpo no se ofrecen como un sacrificio al espíritu de la renunciación, ¿cómo puede uno encontrar el tesoro de Kaivalya?" 34

Sardar comenta, no sin ironía: "Puesto que toda la fuerza a su disposición la empleaban para subyugar al cuerpo, el problema del desarrollo mental quedó de lado." (35). El hecho es que tanto los jainas como los mahanubhāvas fueron muy impopulares, a diferencia de los vārkarīs, que planteaban el camino espiritual desde términos completamente naturales y factibles. No hacía falta desecar el cuerpo ni renunciar a nada. Lo único necesario era la devoción por el Señor y ofrecer como único sacrificio

el cumplimiento del propio deber, del propio dharmā.

En ocasiones, ese simple dharmā, el del matrimonio, por ejemplo, puede representar una penitencia peor que comer raíces y vestirse de cortezas, tal como fue el caso de Tukaram y Bahinabāī. El propio dharmā llevará en sí mismo los elementos de dureza y desafío necesarios para acrecentar la sādhana y suscitar una evolución espiritual muy intensa.

Es elocuente ver la diversidad de oficios de los santos de Pandharpur. Los encabezaban Jñānēshwar y su amigo cercano y seguidor Nāmdev, que era sastre. En Mysticism in Medieval India S. G. Tulpule describe así a la comunidad de los santos:

"Jñānadev y Nāmdev eran las figuras centrales en este culto alrededor del cual se reunió un grupo de santos que venían de diferentes lugares y con diferentes vocaciones. El grupo incluía santos-poetas como Cāngadev, el yogī convertido en santo; Parisā Bhāgavat, un brahmín váishnava de Pandharpur; Visobā, un sólido shaivita; Gorā, el alfarero; Sāvātā, el jardinero; Narahari, el herrero; Senā, el barbero; Jogā, el vendedor de aceite; Cokhā Melā, el intocable; Janī, la sirvienta; Nāgā, el banquero convertido en mendigo, y Kānhupātrā, la bailarina. Era una especie de democracia espiritual que trabajaba teniendo como centro a Pandharpur." 36

Desde este momento privilegiado, verdadero siglo de oro de la mística en la India, la influencia del culto a Vitthala prosiguió en las centurias siguientes. En el siglo XVI aparece la figura de Eknāth y en el XVII la de Tukaram. La tradición Vārkarī en pleno vigor hasta nuestros días, convirtió al templo de Pandharpur es uno de los grandes centros de peregrinación en la India.

Gracias a una inscripción descubierta por el Dr. Tulpule se sabe que el templo de Pandharpur, a las orillas del río Bhīmā, precede casi en un siglo a la presencia de esta comunidad de santos. Jñānēshwar llega a Pandharpur después de haber concluido la Jñānēshwari (1290). La inscripción dice que el templo fue fundado en 1189, y ampliado de 1273 a 1277 por Hemādri, ministro del rey yādava (o jhādava) Rāmadeva o Ramāchandra o

Esta dinastía yádava, que desde luego no tiene relación con la antigua dinastía del mismo nombre que el Mahâbhârata menciona como la del propio Señor Krishna, se estableció en 1187 en Devagiri, fuerte cuyas ruinas se conservan todavía cerca de Ellora. Los yádavas implantaron como lengua oficial de la corte el marathi, a diferencia del kannada que prevaleció en las cortes de las dinastías anteriores. El kannada es una lengua dravídica, en tanto que el marathi es una lengua indoaria, es decir, que proviene del sánscrito.

El hecho de que fuera la lengua oficial contribuyó a preservar una integridad cultural y religiosa en la época de las invasiones musulmanas. Estas mismas pusieron fin al reino de Ramadeva, cuyo fuerte se conoció desde entonces como Daulatabad. Posteriormente, hubo una lucha de reconquista del reino maratha, encabezada por el famoso caudillo Shivaji, discípulo de Samârtha Ramdas, quien había sentado las bases de un dhârma u orden moral, social y político específicamente maratha. En el contexto de la tradición Vârkarî antes se había propuesto el Bhâgavata dhârma, que en resumidas cuentas designa el dhârma de movimientos o sectas vishnuitas.

Los santos de Pandharpur se encuentran siempre en una asociación estrecha con estos acontecimientos. Se cuenta cómo Jñanêshwar estuvo en contacto con el rey Ramadeva, que propició un gran movimiento cultural. Tres siglos después, según una de las versiones de su vida, llega Eknâth al fuerte de Daulatabad, entonces bajo dominio musulmán, en busca del general del fuerte, Janardan Swami, aparentemente de filiación sufi, quien sería su Guru. Finalmente, el propio caudillo Shivaji busca a Tukaram para pedirle iniciación; según la leyenda, Tukaram lo dirige a Samârtha Râmdas.

Estas tres figuras, ligadas de manera incidental a momentos claves de la historia de Maharashtra, serán muy importantes en la tradición Vârkarî. Una de las santas poetas de esta tradición, discípula de Tukaram, Bahinabâi, decía:

"Jñanadeva (Jñanêshwar) puso los cimientos sobre los cuales Namadeva (Namdev) erigió la edificación del Bhâgavata dhârma. Eka Janârdana (Eknâth) alzó el estandarte y

LOS SANTS

La palabra Sant que designa a Sant Janabáf o Sant Tukaram, no es, como pudiera pensarse, una hinduización extraña de "santo" o "saint". Viene de la palabra Sat, "verdad" en sánscrito, y sant es "el que guarda o practica la verdad". No cambia mucho, de todos modos, el significado de nuestra palabra "santo". Lo que es completamente distinto es quién o qué otorga la sanción para el reconocimiento de ese estado.

En la India no existe nada parecido a un proceso de canonización ni jerarquías o teorías eclesiásticas que tengan autoridad para determinarlo. Es un estado interior, el de la realización o iluminación completa, muy difícil de alcanzar y de detectar en otros para quien no lo haya alcanzado.

Hay desde luego un terreno inseguro donde puede filtrarse la impostura, pero también allí es válido aquello de que "por sus obras los conoceréis".

Así como en La leyenda dorada de Jacobo de Vorágine, es imposible distinguir la historia de la leyenda, en las vidas de los santos de Maharashtra, muchas de las cuales fueron recogidas por Mahípati hasta el siglo XVIII. Es también inútil, desde cierto punto de vista, tratar de establecer ese deslinde, pues la documentación histórica es escasa.

Fuera de cierto margen necesario que precisara fechas y lugares, y ayudara a lograr una ubicación concreta de la figura, yo me pregunto si tiene mucho sentido en este terreno separar lo real de lo legendario. Tendríamos que empezar por establecer qué es la realidad, y no creo que se la pueda confinar al testimonio de los documentos escritos.

Lo que ha configurado la tradición de los várkaris, más que la historia parece ser la leyenda. Es esto lo que mantiene viva la fuerza espiritual y da cohesión a un sendero. Tiene más fuerza, por ejemplo, en la fe popular, la leyenda de Jñanëshwar y sus

hermanos que vuelan sentados sobre una barda para recibir en el aire al yogui Changdev, que viene a su vez montado en un tigre, que el documento que extendieron a Jñanēshwar y los brahmanes de Paithan. En Alandi se conserva todavía la barda sobre la cual volaron supuestamente los hermanos, rodeada de ofrendas.

Los mitos mismos que existen en todas las culturas no adquieren significado en función de su verosimilitud o posibilidad de corroboración, sino en virtud de su fuerza simbólica. Es aquí, a mi juicio, donde reside el valor de las leyendas doradas, las parábolas y las hagiografías. Cada quien puede aceptar para sí el grado de literalidad que desee, pero es indudable que tales historias, tienen sus propios alcances y maneras de expresar.

Mahīpati escribió el Bhaktivijāya y el Bhaktalīlāmṛta, donde registró las vidas no sólo de santos de Maharashtra sino de otras partes, según habían llegado hasta él, seguramente con muchas adiciones y pérdidas. Hay otras fuentes que son las de los propios santos, que tratan asuntos autobiográficos en algunos de sus poemas, o hablan de otros santos, como fue el caso de Namdev, que cuenta la vida de Jñanēshwar. Aparcen igualmente otros biógrafos, Krishnadāsa Jagadānanda, por ejemplo, anterior a Mahīpati, que cuenta la historia de Eknāth con muchas variantes.

Al ser gente común, los sants hicieron factible que todos pudieran identificarse con ellos, y no sólo con las grandes figuras míticas o los grandes ascetas, que representaban una condición inaccesible para ellos. Los sants demostraron que la experiencia de Dios estaba al alcance de todos; una experiencia que no reside necesariamente en visiones extraordinarias o acontecimientos milagrosos, sino en llevar la propia vida con conciencia de Dios.

Jñanēshwar efectivamente puso los cimientos de la tradición de Viṭhala en Pandharpur, aunque son muy pocos los años que vivió después de haber llegado allí. La consolidación fue labor de Nāmdev, su compañero en el īrth o peregrinación hacia el norte de la India, así como en su labor de enseñanza espiritual. Namdev sobrevivió a Jñanēshwar 54 años y al parecer residió en el Punjab durante 20 años, "extendiendo el culto de la devoción -dice Tulpule-, y preparando así a la gente del norte de la India a

enfrentar la ola del Islam que rápidamente estaba engullendo al Hinduismo. Esta huida de Námadeva de Pandharpûr al Punjâb y el trabajo socio-religioso que realizó allí es lo que inició el movimiento bhakti en el norte y eventualmente inspiró a santos-poetas como Kabîr y Nânak a través de su fuente principal, Râmânanda." 39

Desde la época en que Jñanêshwar llega a Pandharpur se realizan satsangs o reuniones de los devotos, en donde se canta el nombre de Dios (sankirtan) o se hace una exposición de la verdad de las escrituras (katha). Hay peregrinos que llegan de Gujarat, Karnâtika y las tierras del sur. 40.

Nâmdev o Námadeva, en la forma sanscritizada, fue hijo de un sastre, según narra en uno de sus abhangas, y un saltador de caminos que cambió de vida al ver los sufrimientos de una viuda a cuyo marido él había dado muerte en un asalto. Después de un tiempo llegó al satsang de los sants en Pandharpûr, en donde Gora, el alfarero, empezó a golpear en la cabeza de todos sus compañeros con un palito, como si fueran vasijas, para ver cuáles estaban ya "cocidos". Al llegar a Nâmdev encontró que estaba completamente "crudo". La razón era que Nâmdev no tenía un Guru ni había recibido iniciación. Fue entonces en busca de Vishoba Keshar, shivaíta ya anciano, de quien se dice que era discípulo de Sopân, el hermano menor de Jñanêshwar, o de Jñanêshwar mismo. Se dice que Vishoba le dio a Nâmdev la experiencia de la omnipresencia divina. El relato de la forma en que acaso ocurrió, corre por cuenta de la parte hagiográfica.

La leyenda dice que Nâmdev encontró a Vishoba en un templo de Shiva, recostado en el piso, descansando, con los pies apoyados sobre el shivalinga, la imagen de Shiva que constituye el objeto de culto en sus templos. Nâmdev increpó a Vishoba por su falta de respeto hacia el lingam divino, y Vishoba se disculpó diciendo que estaba ya muy viejo y muy cansado; pero que le pedía por favor que le bajara los pies del shivalinga y los pusiera en otra parte. Nâmdev trató de hacerlo; levantó sus pies de la imagen, y los iba a dejar en el suelo, a un lado, cuando de allí surgió otro shivalinga y quedó como apoyo bajo los pies de Vishoba. Esto se repitió cada vez que Nâmdev trató de cambiarle los pies de lugar, hasta que Nâmdev entendió que donde están los pies del Guru está Shiva.

Námdev y Gora, el alfarero, junto con otros más, acompañaron a Jñaneshwar en su viaje hacia el norte. Námdev tuvo, entre otros discípulos, a Janabái, una sirvienta de la casa de su padre, que escribió también numerosos abhangas. En uno de ellos habla de cómo el Señor Krishna llega a su lado para ayudarle a moler el trigo.

Chokha Meia, un intocable que acompañó igualmente a Jñaneshwar al norte, y su esposa, también escribieron abhangas. Según la leyenda, haciendo un trabajo de albañilería, una murallá se derrumbó, matándolo junto con los demás albañiles. Cuando los devotos quisieron después llevar sus restos a Pandharpúr, no podían distinguir sus huesos. Por inspiración de Námdev, acercándose al oído oyeron cómo de los huesos de Chokha Meia salía todavía el sonido de "Viithal, Viithal", que los impregnaba por completo de tanto como había cantado toda su vida.

Esta es una de los muchas historias donde se subraya el poder del nombre divino. El canto del nombre, una de las prácticas más importantes en todos los grupos bhaktas, aquí cobra un peso especial. El nāma smarana o la evocación del nombre o de los nombres de Dios a través del canto (kritan) o de la repetición silenciosa (japa), se propondrá como una de la grandes vías, siendo la otra el servicio desinteresado a Dios y a los demás.

En el caso de los várkaris, una práctica que se añadía era llevar a cabo una o dos peregrinaciones anuales, en determinadas fechas, al santuario de Pandharpúr, adonde todavía llegan multitudes incalculables. A esto se ha sumado al recitación de la Jñaneshwarí. Además de los aspectos bhaktas de la tradición, Jñaneshwar agregó la exposición detallada, profunda y accesible a la vez, a través de su comentario, de las enseñanzas fundamentales de las escrituras, expuestas en la Bhagavad Gītā. No sólo en Alandi, donde se encuentra sepultado Jñaneshwar, sino en muchas partes de Maharashtra, hasta la fecha hay recitaciones de la Jñaneshwarí, cantada en una melodía dulce que acompaña la métrica en que está escrita. Las recitaciones, por lo general en la tarde, cuando se han terminado las actividades, a veces se prolongan durante muchos meses seguidos.

La misma función de orientar en la sādhana y clarificar aspectos de las escrituras,

vino a desempeñarla tres siglos después el comentario de Eknáth al Libro 11 del Bhágavata Purana, que habla sobre el Bhágavata-dharma, sobre el karma, los avataras divinos, la devoción y la liberación, entre otras cosas. Eknáth escribió también el Bhavárittha Ramayana, numerosos abhangas, e hizo una revisión y restauración de la Jñaneshwari.

Mahipati cuenta en el Bhaktiilámrita que en una ocasión en que Eknáth encabezó una peregrinación a Alandi, "Dnyánadeva (Jñaneshwar) se le apareció en un sueño por la noche, y le dijo: 'Las raíces del árbol ajana alcanzaron mi cuello. Cava en mi tumba y aparta la raíz.'" (41). Otra versión cuenta que estando Eknáth enfermo de la garganta, soñó que Jñaneshwar le decía que sólo iba a poder aliviarse cuando le hubiera retirado de su garganta una raíz del árbol sagrado ajana que amenazaba con estrangularlo. Jñaneshwar se encontraba sepultado en Alandi desde hacía trescientos años.

Una leyenda local dice que Eknáth fue a Alandi, encontró incorrupto el cuerpo de Jñaneshwar, sentado en posición de loto, retiró la raíz, y supo que debía llevarse el manuscrito de la Jñaneshwari, que estaba junto al cuerpo, y que fue la versión que le sirvió para restaurar el texto original de las numerosas alteraciones y mutilaciones que había sufrido durante tres siglos. La versión final de Eknáth es la que se conserva hasta la fecha. Este hecho lo admiten todos los scholars que se niegan a aceptar el resto de la historia, cuyos detalles narra R. D. Ranade. Respecto al texto, en la biblioteca de Tanjur, según señala Justin A. Abbot, existe una versión de Jñaneshwari fechada en 1593, que contiene un colofón que señala que Eknáth revisó y corrigió en manuscrito en 1584.

Eknáth o Ekanátha (c. 1533-1599) nació en una familia de brahmanes y quedó huérfano desde la infancia, viviendo con sus abuelos. Fue discípulo de Janardan Swami, quien hacía provenir su linaje del Señor Dattatreya, advocación divina que une la trinidad o trinidad de Brahmá, Vishnu y Shiva. Esto es lo que Eknáth declara al trazar no sólo su estirpe familiar sino espiritual en el comienzo de su comentario al Libro 11 el Bhagavatam.

Tulpule dice: "La mezcla de Hinduismo e Islam inherente en el culto de Dattatreya

se refleja en Janárdana, el guru de Ekanátha, quien, según investigaciones recientes, pertenecía a la tradición Sūfī." 42

Distintas versiones afirman que Eknáth fue al fuerte de Daulatabad, antiguo Devagiri en busca de Janardan, o bien, que lo conoció tiempo después, para pedirle iniciación. La versión más usual dice que siendo apenas un chico de doce años, Eknáth oyó una voz que le indicaba que fuera a buscar a Janardan, cosa que hizo, quedando por varios años a su servicio y recibiendo su instrucción.

Se dice que su absorción en su Guru era tan total, que una vez que el enemigo atacó el fuerte de Daulatabad y Janardan estaba en meditación, Eknáth no quiso molestarlo, se vistió su armadura y salió a pelear. Venció en la batalla, pero lo extraordinario es que nadie, ni siquiera el caballo de Janardan, notó el cambio.

Bajo la dirección de Janardan, Eknáth siguió prácticas, estudió diversas escrituras y la Jñanëshwarī. Cuando terminó su instrucción, Janardan lo mandó a hacer una peregrinación a lugares sagrados, y después le dio indicaciones de volver a su casa, casarse y llevar una vida de jefe de familia, cosa que Eknáth siguió al pie de la letra.

Su vida fluyó con mucha mayor suavidad que la de otros santos. Mostró cómo es posible cumplir con las obligaciones domésticas y mundanas sin abandonar en lo más mínimo el sendero espiritual.

Conciliar las dos cosas no fue tan fácil para Tukaram (1598-1649). Nacido a trecientos años de distancia de la desaparición de Jñanëshwar, y a cien de la Eknáth, Tukaram continúa, sin embargo con la misma tradición. Bahinabái, discípula de Tukaram, le llamaba el pináculo del templo cuyos cimientos habían sido puestos por Jñanëshwar.

Tukaram, a diferencia de Jñanëshwar y Eknáth que eran brahmanes, pertenecía a la casta de los shudras, al igual que Námdev. Era tendero y comerciante, y en una época de hambre, mueren su primera esposa y su hijo, lo cual le produce tal desesperación que lo lleva a emprender una búsqueda espiritual. La segunda esposa le vuelve la vida tan imposible, al no aceptar que Tukaram dedique tanto tiempo a sus prácticas espirituales, que más allá de lamentarse por su suerte, Tukaram da gracias por tener un reto semejante en su sādhana.

Según refiere Tukaram en sus abhangas, recibió iniciación en sueños de Bábáji, un Guru ya desaparecido que había pertenecido a la tradición de Chaitanya -probablemente Gauranga Chaitanya de Bengala. Este Guru le impartió el mantra "Rama Krishna Hare". También soñó a Námdev, quien le pidió que escribiera poemas devocionales. (43) Se conservan 4,600 abhangas de Tukaram. Su deidad es el Señor Vitthala. Según Tulpule, se considera su poesía "de tal valor intrínseco y tanta excelencia literaria y espiritual que llegó a ser el orgullo de la lengua marathi." (44). Aun leyendo sus abhangas en traducciones, son evidentes una serie de cualidades: un tono directo, fresco, una asombrosa intensidad, una mezcla de ternura y sentido del humor. Todo esto hace que su poesía resulte casi contemporánea. En Tukaram no existe la retórica que es muy frecuente en otros autores.

Hay una anécdota acerca de cierta gente de su aldea que no podía aceptar que un hombre de casta baja, ignorante, casi iletrado, produjera tanta y tan excelente poesía, y sobre todo tuviera una aceptación tan amplia. Así que argumentan que Tukaram no tiene derecho a escribir y arrojan sus poemas al río Indrayani. Esto pone en cuestión no sólo el que Tukaram escriba poemas sino su misma aspiración espiritual. Se siente tan desdichado, según cuenta en un abhanga, que pide a Dios una señal que le permita saber si debe seguir por ese camino. Ayuna durante trece días y llega la señal: reaparecen los poemas intactos. Ranade cita el abhanga de Tukaram donde habla de la aparición de los poemas:

"Cometí una gran falta, pues he abrumado tu paciencia...
Mala criatura como soy, cerré los ojos y ayuné durante trece días...
Salvaste mis libros en el río
y me protegiste contra la calumnia de la gente.
En verdad has venido a socorrer a tu devoto." 45

Tulpule reconoce que las influencias no sólo literarias sino espirituales de Tukaram son Jñanéshtar, Námdev y Eknáth. Tukaram habla de una cuarta, Kabir, el gran

santo de Benares, y considera que deben tomarse a los cuatro como guías en el camino espiritual. (46).

En su misma obra citada, Classical Marathi Literature, Tulpule revisa las críticas que se han hecho a Tukaram y que le imputan vulgaridad y monotonía, pero lo que sus críticos no pueden definitivamente entender es "cómo tanto tefstas como pantefstas podrían reclamarlo como un exponente de sus perspectivas ni explicar la supuesta inconsistencia en su filosofía del Advaita y su práctica de la bhakti." 47.

Esto nos devuelve a algunos de los platamientos iniciales del capítulo acerca de la mística, donde señalaba que la complejidad de perspectiva en los místicos corresponde a diversas etapas del proceso, y cuando esto no se entiende caen las críticas en una serie de confusiones y errores de acercamiento: parecerían exigir una consistencia académica a los escritos de un poeta místico.

Tukaram rompe con la visión advaita porque le da su gana y puede permitírselo. A veces prefiere, según declara en sus abhangas, preservar la dualidad que le permite seguir en la posición de devoto y servidor, y no quedarse en la fusión total en que se acabaría el juego. Pero hay que recordar que ya viene de regreso. Habiendo logrado el estado de unidad puede todavía desdoblarse: "el agua no puede beberse a sí misma", dice.

Hasta la fecha, Dehu, su lugar de origen, es un sitio de peregrinación al que llegan los vârkaris después de visitar Pandharpûr y Alandi, donde se encuentra el santuario del samâdhi, es decir, el sepulcro de Jñanêshwar. No hay ningún samâdhi de Tukaram, pues según la leyenda, subió al cielo en el carro de Vishnu. Ranade señala que hay un abhanga de Tukaram que dio origen a esa leyenda:

"Me voy al cielo.

Que todos ustedes me tengan compasión.

Extiendan mis suplicas a todos.

El dios Pandurânga espera desde hace mucho tiempo
y me llama desde el cielo.

En el último momento de mi vida,

Dios ha venido a llamarme
y Tukaram desaparece con su cuerpo." 48.

La leyenda local agrega que cuando el carro del cielo había bajado para llevárselo, Tukaram le dice a su esposa que suba también; ella contesta: "¿Y quién va a cuidar al búfalo?" Y se queda a cuidarlo.

El camino espiritual de Tukaram no es fácil. Sus propios abhangas hablan directamente de todos sus sufrimientos, tanto materiales como espirituales. Muchos están dedicados a exponer el sentimiento de fracaso y frustración total, cuando ve que sus actividades en el mundo no han resultado bien, y tampoco su búsqueda espiritual ha llegado aparentemente a ninguna parte. Siente todo perdido y reacciona de mil maneras: dirige a Dios súplicas y peticiones, lo mismo que reclamaciones, chantajes, desaffos y los peores insultos. Uno de sus abhangas, reproducido por Ranade, cuya traducción me parece mejor que otras, es acaso lo más irrespetuoso que haya sido escrito por un místico. Dice:

"Ahora Dios y yo estamos iguales.
Lo que diga de ti, cualquier insulto que profiera,
todos te vienen bien, oh Dios.
Eres desvergonzado, sin casta ni raza.
Eres un ladrón y un adúltero.
Vives de piedras y lodo... de animales y árboles...
Sé que eres un asno y un perro y un bucy,
y llevas toda clase de cargas.
La gente de tiempos pasados sabía
que eres un mentiroso.
Sé que es cierta esta opinión, dice Tuka.
Me has provocado a pelear
y ahora nadie me tapará la boca." 49.

En otro abhanga dice:

"Voy a arruinar tu buen nombre
si sigues siendo indiferente...
Me voy a rehusar a pronunciar tu nombre,
y ahogaré a tu linaje entero." 50.

Es tan intensa la noche oscura que le toca enfrentar, que llega a decir que Dios no existe o ha muerto, y que si se hubiera dado cuenta desde antes, no habría tenido que enojarse con El.

Finalmente, en el momento más oscuro ocurre la iluminación:

"La dicha divina se desborda por mi cuerpo.
Mi lengua se ha vuelto incontrolable,
e incesantemente pronuncia el nombre de Dios.
Voy de la dicha a una dicha más grande,
como un avaro va de la riqueza a una riqueza más grande.
Todas mis emociones se han unido en Dios,
como los ríos en el mar. 51

NOTAS

LA BHAKTI EN LAS ESCRITURAS Y LA EPOPEYA

1. FRASER, J. Nelson and MARATHE, K. B., The Poems of Tukârâm, IV, 211 (fragmento), p. 76.
2. TULPULE, Shankar Gopal, Mysticism in Medieval India, II, p. 21
3. TOLA, Fernando (Tr.) Himnos del Rig Veda, I, 125, p. 63.
4. Ibid., X, 95, 10, 12, p. 275 s.
5. VAUDEVILLE, Charlotte, "Evolution of Love-Symbolism in Bhagavatism", en Journal of American Oriental Society, Vol. 82 p. 32
6. Ibid. p. 33
7. PRECIADO, Benjamín, Orígenes y evolución de la Bhakti Vaisnava
Tesis de maestría en manuscrito, Biblioteca de El Colegio de México
8. Svetâsvatara Upanisad, III, 3 en RADHAKRISHNAN, S. The Ten Principal Upanisads, p. 725. Ver también Rig Veda X, 90, 1 y X, 81, 3; Atharva Veda XIII, 2, 26; Bhagavad Gîtâ XI, entre muchas otras referencias.
9. Svetâsvatara Upanisad, III, 13, Ibid., p. 728.
10. Ibid. IV, 20, p. 737.
11. Ibid. V, 12, p. 741 12. Ibid. VI, 11, p. 746.
13. RAGHUNATAHAN, N. (Tr.). Srimad Bhâgavatam, VII, 1, 30, p. 580.
14. PRECIADO, B. Op. cit., p. 41 ss.
15. CHAKRAVARTI. Atul Chandra, "Bhakti Cult", en Bhakti Cult and Ancient India Geography, p. 54

LA BHAGAVAD GITA

16. RADHAKRISHNAN, S. The Bhagavad Gita. II, 12, p. 103. Todas las citas del presente capítulo son de esta edición. En lo sucesivo doy la referencia entre paréntesis, en el texto mismo.
17. Comentario de Rādhkrishnan a la estrofa 1 del Cap. XIII, p. 301
18. Sri Sankara Gitā Bhasya. Cap. XIII, p. 399.

LOS CULTOS BHAKTAS POPULARES

19. AGRAWALA, V. S., "Bhakti Cult in ancient India", en Bhakti Cult & Ancient India Geography. p. 12.
20. CHAKRAVARTI, Atul Chandra, Op. cit., passim.
21. MAHADEVANANDA, Swami (Tr), Devotional Songs of Narsi Mehtā Introd. p. 9 s.
22. RAMANUJAN, A. K. (Tr.), Speaking of Shiva. p. 19.
23. ZVELEBIL, K. V. (Tr.). The Lord of the Meeting Rivers. Devotional Poems of Basavanna. p. 143.
24. Op. cit. p. 144s.
25. HESS, Linda and SINGH, Shukdev (Tr.), The Bijak of Kabir p. 42.
26. ALSTON, A. J. (Tr.) The Devotional Poems of Mirābāī, p. 54.
27. MUKTANANDA, Swami (tr.) Lalleshwari, p. 84.

EL CULTO AL SEÑOR VITTHALA EN MAHARASHTRA

28. DELEURY, G. A., The Cult of Vithoba, p. 197. Nota: El

JÑANESHWAR

lakh es una unidad hindú de medida que equivale a 10,000.

29. VAUDEVILLE, Charlotte, "The Shaiva-Vaishnavism Synthesis in Maharashtrian Santism", en SCHOMER, Karine and McLEOD, W. H. (Eds.), The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India, p. 223.
30. VAUDEVILLE, Ch.. Op. cit., p. 217.
31. BOBDE, P. V. (Tr.), Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñanesvara, p. 11
32. SARDAR, G. B., The Saint-Poets of Maharashtra, p. 27.
33. Ibid., p. 17 s.
34. Ibid., p. 43 n. (Uddhava Gitá, 200-203).
35. Ibid., p. 43
36. TULPULE, Shankar Gopal, Mysticism in Medieval India, p. 35
37. TULPULE, S. G., Classical Marathi Literature, p. 329.
38. Bahinabai (Cf.)
39. TULPULE, S. G., Op. cit. p. 335.
40. RANADE, R. D., Mysticism in Maharashtra, p. 184.
41. ABBOT, Justin E., The Life of Eknáth, p. 135.
42. TULPULE, Op. cit., p. 353.
43. Ibid., p. 387.
44. Ibid., Loc cit.
45. RANADE, Op. cit., Ch. XV p. 274. Abhanga 3523. El corte de los versos en ésta y otras subsiguientes citas de Tukaram es mío.
46. TULPULE. Op. cit., p. 389.
47. Ibid., p. 391.
48. RANADE, Op. cit. p. 280 s. Abhanga 3616
49. Ibid., p. 298. Abhanga 1531.
50. Ibid., p. 299. Abhanga 3549.
51. Ibid., p. 301. Abhanga 975.

I. LA FIGURA

HISTORIA Y HAGIOGRAFIA

Los únicos datos históricos comprobables acerca de Jñanēshwar es que fue hijo, junto con dos hermanos, Nivrīti y Sopan, y una hermana, Mukṭā, de un sannyasi convertido en jefe de familia y expulsado de la comunidad; jñanēshwar ysus hermanos tuvieron que ir a Paithan para obtener de los brahmanes de ese lugar un certificado de pureza o purificación -suddhi patra- que les permitiera ser aceptados nuevamente.

Se sabe también que después de obtener el certificado fueron a la aldea de Nevase donde Jñanēshwar escribió su comentario sobre la Bhagavad Gītā, y que después, en Pandharpur, entró en contacto con Nāmdev, devoto del Señor Vitthala, y que juntos hicieron una peregrinación a lugares sagrados del norte, y que cuando regresaron, en 1296, Jñanēshwar decidió tomar samādhi, es decir, dejar su cuerpo voluntariamente.

Se discuten su fecha y lugar de nacimiento. Por lo general se acepta que nació en Alandi en 1275, aunque se habla también de Apegaón como de su lugar natal y de 1279 como de su año. Estos dos mismos lugares se disputan también su sepulcro.

Hasta aquí los datos que constan en algunos documentos históricos y que el Dr. Tulpule acepta como confiables, pues son los que expone en su Classical Marathi Literature. No sé si serán desconfiables los otros datos, pero son los más interesantes y los que más peso han tenido en la tradición. Han formado parte de toda la cultura bhakta de Maharashtra, y en muchos puntos ayudan a esclarecer rasgos de los planteamientos mismos de Jñanēshwar.

Estos datos provienen de detalles autobiográficos de la propia obra de Jñanēshwar, del Gāthā de Nāmdev, su compañero y amigo, y también de lo que otros sants refieren en sus poemas; existen también otras dos biografías de discípulos de Jñanēshwar, Satyamalanāth y Sacchittānanda Baba, que permanecen inéditas, según señala B. P.

Bahirat; más tardía es la biografía que consigna el Bhaktivijaya de Mahipati. De todo esto, expuesto en detalle por Bahirat en The Philosophy of Jñānadeva y por R. D. Ranade en Mysticism in Maharashtra, sigo el relato a grandes rasgos.

Se cuenta que los ancestros de Jñānēshwar eran kulkarnis de Apegaon (Apegava), ciudad situada a la orillas del río Godāvāri. El kulkarni llevaba los registros públicos y la cuenta de los impuestos. Se habla de Hariharapant, abuelo del bisabuelo de Jñānēshwar, en el año de 1138. Su nieto, Trimbakpant fue iniciado por Gorakhnāth y era ya devoto del Señor Vitthala, como lo fue también su hijo, Govindpant, quien junto con su esposa fue iniciado por Gahināth, (el discípulo de Gorakhnāth que más tarde habría de iniciar a Nivrīti, nieto de esta pareja). El hijo nacido de ellos, llamado Vitthal o Vitthalpant (1), fue el padre de Nivrīti y Jñānēshwar.

Se describe a Vitthalpant como un niño inteligente, con inquietudes religiosas, y que muy joven había reunido ya una gran cantidad de conocimientos. En camino hacia Pandharpur, adonde iba en peregrinación, se detuvo en Alandi, trabó contacto con el kulkarni del lugar, Siddhopant o Siddhēshwar, quien repentinamente le dio la mano de su hija Rukmini (o Rakhumbāt, según la forma marathi), al ver que se trataba de un joven brahmán instruido y devoto. Demasiado devoto, pues luego de un tiempo de estar casado, un día abandonó su hogar y se dirigió a Benares con el deseo de convertirse en renunciante. Recibió los votos de sannyasa de parte de Ramāshrama o Ramānanda -a quien no debe confundirse con el Guru de Kabir.

La leyenda cuenta que Ramāshrama fue en una peregrinación a Maharashtra, y al detenerse justamente en Alandi vio a una joven cuya piedad le conmovió, y le dio una bendición: "Que tengas hijos piadosos". Ella empezó a llorar, y al interogarla y oír su historia, se dio cuenta de que se trataba justamente de la esposa abandonada del sannyasi al cual él había dado iniciación sin saber que era casado.

Al volver a Benares le quitó a Vitthalpant las ropas de monje y lo obligó a volver con su esposa para cumplir su dharmā de jefe de familia, cosa que Vitthalpant obedeció. Sin embargo, los brahmanes del lugar no pudieron aceptar que un sannyasi volviera a la condición de jefe de familia, lo cual consideraban sacrilego, y lo excomulgaron. Esta

excomuni3n no tena peso s3lo para las cuestiones religiosas y rituales, sino que represent3 virtualmente una expuls3n de la comunidad. Vitthalpant y su esposa fueron asediados y perseguidos y tuvieron que retirarse a vivir en las afueras de Alandi.

Entre 1273 y 1279 nacieron, con dos a3os de diferencia entre s3, los cuatro hijos de la pareja: Nivritti, Jñan3shwar, Sopan, varones, y una ni3a, Mukt3b3i. Una de las cosas que m3s preocupaban a Vitthalpant acerca de su situaci3n es que a sus hijos se les negaba la iniciaci3n v3dica del upanayana, donde se impone el hilo sagrado.

Un d3a resolvi3 ir a vivir a un lugar santo, Tryambak3shwar, cerca de Nassik, para intensificar sus pr3cticas religiosas. Y se cuenta que una vez en que 3l y sus hijos hac3an prad3kshin3, es decir, caminaban ritualmente alrededor de Brahmagiri, la monta3a sagrada de donde nace el r3o God3vari, les sali3 un tigre al paso, que los dispers3. Todos volvieron a casa, excepto Nivritti, que se refugi3 en una cueva, donde viv3a Gahinin3th en meditaci3n. En el curso de unos d3as no s3lo le di3 a Nivritti la iniciaci3n sino que lo llev3 al estado de la realizaci3n total y le transmiti3 adem3s el poder de su linaje, puesto que Nivritti inici3 posteriormente a sus hermanos, convirti3ndose en su Guru.

Tiempo despu3s volvieron a Alandi, y Vitthalpant habl3 con los brahmanes pidiendo que le permitieran expiar su culpa para que sus hijos pudieran recibir el hilo sagrado. Los brahmanes le dijeron que la 3nica expiaci3n posible para 3l era la muerte, y al poco tiempo decidi3 ahogarse en el Allahabad, lugar donde confluyen los r3os sagrados.. Su esposa lo sigui3 un a3o despu3s, y los ni3os, hu3rfanos, quedaron al cuidado de Nivritti.

A pesar de todo esto, los brahmanes de Alandi no consideraron puros a los ni3os, y les exigieron que fueran a Paithan, centro de estudio y de ortodoxia brahm3nica, a solicitar all3 el suddhi-patra, el certificado de purificaci3n o expiaci3n. Los pandits de Paithan, seg3n cuentan las cr3nicas, hicieron burla de los hijos de un sannyasi, que ten3an adem3s nombres alusivos a estados espirituales muy altos. De Jñan3shwar se mofaron diciendo que puesto que todo era uno, de seguro 3l y un b3falo que iba pasando por all3 -tambi3n llamado Jñana- eran iguales. Jñan3shwar respondi3 que s3: el mismo

ser estaba en él y en el búfalo. Entonces le dijeron los brahmanes que si eso era así, no tendría dificultad en hacer que el búfalo recitara los Vedas, lo cual, ante la estupefacción de los brahmanes ocurrió enseguida.

Los niños obtuvieron el certificado y fueron a Nevase. El búfalo los siguió, y en Ale, lugar donde murió años después, hay hasta la fecha una pequeña tumba y anualmente llega hasta ella una peregrinación. Otra vez se ve, cómo independientemente de la lógica o la verosimilitud de la leyenda, su efecto sobre la tradición es pedurable.

Cuando salieron de Paithan, los niños se establecieron en Nevase, a las orillas del río Pravara. En este lugar fue donde Nivriddi dio a Jñaneshwar indicaciones de escribir el comentario sobre la Bhagavad Gítá, cosa que llevó a efecto. Se cuenta que el kulkarni del lugar, Sacchittananda Baba, se encontraba muy grave y fue curado por Jñaneshwar. En gratitud, se ofreció servir como su escriba. Jñaneshwar no escribió, de hecho, sino que dictó el comentario, tal como consta en el colofón de la obra: "Jñaneshwar compuso este comentario durante el año Shaka 1212, y Sacchittananda fue su escriba reverente." En el cómputo Shaka, que se usa en Maharashtra, el año 1212 equivale al 1290 d. C. Jñaneshwar tenía 15 años o 16 años. Sacchittananda Baba escribió después una biografía de Jñaneshwar en marathi, ya mencionada, que permanece inédita.

Al concluir el comentario, Nivriddi le pidió a Jñaneshwar que escribiera un tratado independiente, y esto dio origen al Amritanubháva.

Cuando por fin regresaron a Alandi, donde estuvieron algunos meses, ocurrió el famoso encuentro con el yogui Changdev, llamado también Chakrapani. Como lo referí anteriormente, Changdev había logrado prolongar su vida nada menos que por 1,400 años y adquirir muchos poderes sobrenaturales como resultado de sus prácticas yóguicas. Habiendo oído de la fama que ya alcanzaban Jñaneshwar y sus hermanos, decide ir a visitarlos. Piensa anunciar su llegada por medio de una carta, pero no sabiendo cómo dirigirse a los niños, que son superiores a él en logro espiritual, pero menores en edad, decide finalmente enviar la carta en blanco.

Fue en respuesta a esta metafísica carta que Jñaneshwar escribió sus Pasashti o "sesenta y cuatro" versos que hablan de la identidad esencial entre sujeto y objeto.

Changdev decide ir a verlo, pero piensa todavía en la conveniencia de demostrar sus muchos poderes haciendo una entrada espectacular. Montado en un tigre y tomando una serpiente viva como látigo, vuela por el aire en dirección a Alandi. Los niños están sentados sobre una barda alta, y Jñanéshwar propone, cuando ve venir a Changdev, salir a recibirlo, así que los niños se elevan con todo y barda, lo cual impresiona mucho a Changdev, pues su yoga le había permitido llegar a tener control sobre seres animados, pero no sobre objetos inanimados. Reconoce entonces la superioridad del estado alcanzado por los jovencitos, y les pide humildemente que lo acepten como discípulo.

Su Guru será la niña, Muktábâi, acaso para acentuar el contraste entre lo poco que podría lograrse sólo con el yoga, aun en más de mil años, y lo mucho que hacían el Guru y la devoción en unos cuantos. El caso es que Muktábâi llegará a darle la liberación a Changdev. En uno de sus abhangas, se dirige a él así:

"Devuélvete de la corriente de la vida,
porque si cruzara la corriente, serías arrebatao.
El agua del río de la vida corre con gran fuerza
y abate aun al mejor de los nadadores.
La vida de cierto es transitoria
y no debes permitir su desperdicio.
Piensa en la señal interna, le dice Muktábâi a Changdev,
porque es la gracia de Dios lo que te dejará
cruzar el torrente de la vida." 2

En otro bello y misterioso abhangas, el propio Changdev dice, por su parte, lo que ha recibido de los niños:

"Jñanadeva bebió hasta saciarse agua de perlas;
Nivrittideva atrapó en sus manos la sombra de las nubes; Sopánadeva se adornó con la guirnalda de la fragancia;

Muktábái se alimentó de diamantes cocidos;
el secreto de los cuatro ha venido a mis manos,
dice Changadeva." 3

Después de la corta temporada en Alandi, se encaminan hacia Pandharpur, donde habrán de encontrar finalmente a los devotos del Señor Vitthala. Jñanéshwar y Námdev, seguidos por muchos otros, emprenderán un peregrinaje por lugares sagrados del norte, entre ellos, Benares. Este viaje tuvo como propósito difundir la devoción al Señor Vitthala, y también dar iniciación. No ha podido determinarse históricamente de una manera directa el posible efecto que haya tenido, pero debió ser poderoso. La larga permanencia de Námdev, -quien fue muy longevo- años después en Gujarat, influyó de muchas maneras en el desarrollo de la bhakti en el norte de la India. Mencione cómo hay numerosos abhangas de Námdev en el Grant Sahib, el libro sagrado de los sikhs.

Después de ese viaje, que duró unos tres años, con Jñanéshwar y Námdev a la cabeza, los devotos regresaron a Pandharpur en un día de fiesta. Después, Jñanéshwar le comunicó a Nivríti su deseo de tomar samádhi, es decir, de morir o dejar su cuerpo, y todos se encaminaron a Alandi. Cuando llegaron, también había allí una festividad religiosa, así que pasaron la noche cantando. Después, se cuenta que cenaron juntos la noche siguiente. Los hijos de Námdev limpiaron lo que sería el santuario del samádhi de Jñanéshwar. Námdev le puso pasta de sándalo en el cuerpo, y una marca en la frente. Le colocó guirnaldas de flores en el cuello, se le ondearon luces y se dejó frente a él un manuscrito de la Jñanéshwari. Luego, en medio de cantos Jñanéshwar entró en meditación, y Nivríti cubrió con una lápida el pequeño recinto.

Su sepulcro en Alandi es visitado por millones de peregrinos. Frente al mármol y una piedra en forma piramidal, que se encuentran arriba de donde está su cuerpo, hay una estatua del Señor Vitthala y su consorte, Rukhmini o Rakhumabái. Es curioso que los nombres de los padres de Jñanéshwar fueran exactamente los mismos. De hecho, la gente dice que las estatuas representan a los padres de Jñanéshwar. A la construcción original, que tal vez era pequeña, se han ido agregando a lo largo de los siglos

diversas construcciones y mandaps que alojan estatuas de algunos dioses o santos. Se conservan todavía, desde la época de Jñanésvar, dos árboles sagrados, un pipal y el ajana vriksha, que se supone que sólo puede crecer en la morada de un siddha. Hay muchos cantos por parte de los diversos grupos de peregrinos y muchos de ellos hacen lecturas o recitaciones de la Jñanésvari.

En el curso de los dos años que siguieron, también fueron tomando samádhi los hermanos de Jñanésvar: Sopan, Muktábái, que desapareció en un relámpago, según la leyenda, y Nivritti, cuyo sepulcro se encuentra al pie de la montaña Brahmagiri, en Tryambakéshwar, donde el tigre lo había ahuyentado hacia la cueva de Gahinínath.

II. LA OBRA

Lo primero que escribió Jñaneshwar fue su comentario a la Bhagavad Gītā, la Jñaneshwarī. Luego, su pequeño tratado filosófico, el Amritanubhāva o El néctar de la experiencia interior. Después, los sesenta y cinco versos o Changdev, Changadeva Pāsashtī, y finalmente diversos poemas que forman el Haripatha y el Namana, en honor del nombre divino, que se encuentran integrados en su Gāthā o colección de abhangas, que abarca un total de 1,100 poemas.

Los abhangas fueron un género poético en la literatura marathi, que aunque a veces tuvo la función de hacer crítica social, se enfocó de manera predominante en la expresión religiosa y concretamente, según señala Shankar Gopal Tulpule, en "el anhelo del alma en relación con Dios".

En una secuencia distinta a la de su composición, iré destacando algunos aspectos de estas obras, deteniéndome de manera especial en el Amritanubhava. No haré un análisis exhaustivo, que llevaría volúmenes, sino simplemente una presentación, con el predominio inevitable de mis puntos de vista. A cada lector sin duda le resaltarían o parecerían dignos de atención especial distintos temas. Yo me detengo en aquello que revela una perspectiva no dualista, y en esos otros aspectos donde se vuelve más evidente la confluencia de las distintas tradiciones. A partir de Ranade se ha designado como advaita bhakti, o devoción monista, la síntesis que se opera en Jñaneshwar entre la influencia del yoga de los nāthas y la de la bhakti de los bhagavatas de Pandharpur. 4

LAS CANCIONES MISTICAS O ABHANGAS

Ha habido una controversia acerca de un posible Jñanéshwar al cual se atribuye la composición de los abhangas como si se tratara de un autor diferente al de Jñanéshwari; pero especialistas autorizados como Ranade, Bahirat y Tulpule, con muchos años de distancia entre sí, han rechazado esa hipótesis. Tulpule, que es uno de los más amplios conocedores de la lengua y la literatura marathi, dice: "Uno puede cuando mucho admitir unas cuantas interpolaciones o incluso (partes) espurias en la presente Gâthâ, pero no hay duda sobre la identidad de su autor con el poeta de la Jñanéshwari." 5

Casi todos los sants de Maharashtra escribieron Haripathas. Se conservan, aparte del de Jñanéshwar, los de Nivrîtti, Nâmdev, Eknâth y Tukaram. Haripatha significa "canta el nombre de Hari", y estos poemas tienen como propósito hacer una alabanza no sólo del nombre o los nombres de Dios, sino de la práctica de su repetición o de su canto, que aparece siempre como la vía más dulce y sencilla para alcanzar la experiencia divina.

El Haripatha de Jñanéshwar está compuesto por 27 poemas. Aparte de la exhortación específica a cantar el nombre de Hari, que es uno de los nombres de Krishna, tiene una total unidad de tono y estilo con el resto de sus abhangas.

La segunda estrofa del primer poema dice:

"Los autores de los Vedas y las diversas escrituras
han proclamado este sendero con los brazos en alto.
Jñanadeva dice: canta el nombre de Hari,
el Señor se volverá tu esclavo,
así como Krishna se volvió el servidor de los Pândavas,
según dice tan bien el poeta Vyâsa." 6

Llenos de referencias directas e indirectas de las escrituras, los poemas de

Jñanēshwar no quedan en la sola efusión lírica. El tercer poema del Haripatha, por ejemplo, contiene todo un planteamiento filosófico donde a primera vista parece asumir una posición similar a la de Shankaracharya, que considera el universo como insustancial y el verdadero Yo del ser como una sustancia sin forma. Sin embargo, ve el universo como una forma del Señor, aun siendo "su forma superficial".

Hay aquí una disquisición sobre los aspectos saguna y nirguna del Señor. El aspecto saguna es donde interactúan los gunas o cualidades de la naturaleza (prakriti) no mencionada explícitamente en el poema. El aspecto nirguna no se modifica ni se afecta en absoluto por la acción de estas cualidades.

El "universo insustancial" es la forma misma de Dios. No se separa aquí como ilusorio ni ajeno a la esencia divina. Pero más allá de la discusión filosófica, la remembranza del Señor aparece como la meta. En el abhanga anterior, el 2, después de hacer una enumeración de los diversos cuerpos de las escrituras, dice: "Hari es la meta; lo demás son puros cuentos. (7) Aquí, la concreción de la experiencia de Dios es lo que resume y trasciende el examen acerca de la forma y la no forma.

Reproduzco entero el tercer poema del Haripatha:

"Este universo insustancial -esta trama
de cualidades que interactúan-
no es más que Su forma superficial.
Su sustancia es el "Yo" sin forma
que es siempre el mismo
no afectado por las cualidades que juegan entre sí.

Si discernes de esta manera,
entenderás que la constante remembranza de Hari
es la meta suprema que debe alcanzarse.
Hari es a la vez lo Sin-Forma y las formas cambiantes.

Recuérdalo a El, para que tu mente no vague sin rumbo.

El mismo no tiene forma,
no se le puede ver,
no se le puede atar a forma alguna.
El es la fuente de todas las formas,
lo que se mueve y lo que no se mueve.
Jñanadev dice: Ramakrishna, el Señor,
ha invadido mi mente;
El es todo en lo que yo medito.
¡Bendito sea este nacimiento!
parece que recojo frutos infinitos
de las buenas acciones que realicé en el pasado." 8

La remembranza de Hari o el Señor no es un ejercicio mental de rememoración, una evocación mecánica sino que está destinada a convertirse en un estado de comunión interna. "Recordar al Señor" es ingresar cada vez en su éxtasis. Cantar el nombre va abriendo las puertas. Pero dice Jñanéshwar: "¿Aparecerá el Señor a tu llamado súbito?/ No. Debes anhelarlo en tu corazón." 9.

En otro poema habla de la gracia del Guru y de las prácticas espirituales, la sâdhanâ, como de medios para llegar a esa experiencia, en contraste con los rituales védicos y el sendero del yoga de Patânjali:

"Puedes realizar los ritos del sacrificio
o seguir el óctuple sendero,
pero ninguno te dará paz.
Sólo son actividades fatigosas de la mente,
y suelen producir nadamás orgullo.
Sin verdadero amor por Dios

no llegarás a conocerlo.

¿Cómo es posible experimentar la unión con El
sin la gracia del Guru?

Sin la disciplina de la sádhana, no se le puede alcanzar." 10

En otros poemas hace también gran énfasis sobre el beneficio espiritual de la compañía de los santos y los devotos. Dice: "Aquel que queda bajo la influencia de un santo/ ha llegado a las puertas de la liberación." 11

Es la gracia del Guru, la compañía de los santos, junto con el recuerdo del nombre de Dios a través de su repetición o de su canto, lo que abre las puertas de la liberación, y no los ritos, el estudio, el yoga y las técnicas del pranayama. Es el nombre lo que purifica y llena de dulzura. También la compasión. La última estrofa del Haripatha, dice:

"Sé bondadoso, sereno y compasivo hacia todos.

De esta manera

te convertirás en el huésped del Señor.

Jñanadev dice: cantar el nombre de Dios

es el medio para el samádhi.

Juro que esto es verdad

esta sabiduría me fue conferida

por Nivruttináth, mi Guru." 12

Tulpule señala en relación con los abhangas que "Jñanadeva es el primer poeta marathi en usar este medio con una habilidad excepcional como una parte de su sádhana espiritual particular." 13.

El Haripatha, como sus demás abhangas no sólo habla de su propia sádhana sino que contiene innumerables sugerencias para la sádhana de los demás. A lo largo de toda la Gáthá, resalta en ocasiones una intención didáctica clara. Muestra estados comunes de

sufrimiento con los que la gente puede identificarse. Tulpule habla de que Jñanēshwar vivió muy poco para alcanzar a sentir la Noche oscura del alma de la que habla San Juan de la Cruz, pero esto no es cuestión de edad, y parecería tener poco sentido en alguien que ha alcanzado ya el estado último. El Haripatha mismo contiene varias alusiones al estado de realización de Jñanēshwar. Si hubo una noche oscura, seguramente había pasado ya -basta simplemente pensar en su infancia-, al igual que para Muktābāi, que por su cortísima edad sorprende cuando dice en su primer abhanga que estaba llevando su vida a ciegas, hasta que fue despertada a la conciencia espiritual por la gracia de Nivrīti.

14

Un poema donde Jñanēshwar habla del sufrimiento, está escrito en primera persona del plural, y más que un grito de angustia propia, parece ser una reflexión acerca de la condición misma del ser humano. Reproduzco algunos fragmentos, por cuanto es un tema bastante inusitado en Jñanēshwar:

"Oh Señor, dices que eres nuestros padres y aún así nos atormentas atándonos al (ciclo del) nacimientos (y la muerte). Dices que tú creaste todo el universo y eres su apoyo. Pero no logro experimentar el concepto que habla de que "donde hay vida, está Dios."

Una oruga obsedida (por una abeja negra) se convierte en una abeja negra. ¿Por qué no podemos nosotros alcanzar así el estado de Shiva, la salvación?

Nos impones un pesado castigo aun por un error trivial. ¿Qué son los himnos u otras prescripciones que se nos dan para librarnos de nuestros defectos? ¿De qué manera podemos quitar esas manchas? Al pensar en tu forma, encontramos que es indestructible. Pero aquí nuestros cuerpos han sido desgarrados y devorados por la muerte que todo lo devora en tu misma presencia, ¡y eso que somos tus hijos! ¿Por qué no te puedes apiadar de nosotros? Porque nos llenas de pesadumbre sometiéndonos a una reencarnación frecuente?...

La ondulación que surge en la superficie del agua, ¿no se disuelve en el agua misma? Así también, oh Dador, somos como olas en tu forma. ¿Cómo creció entonces este

apego por la vida del mundo? ¿Por qué ha de surgir una brecha tan grande entre tú el gran Señor, y nosotros, los seres insignificantes. ¡A mí me parece que todo esto es un engaño! ¿Por qué no nos dices la verdad?

Cuando la sal cae en el agua o el agua cae sobre la sal se vuelven uno. ¿Cómo pueden entonces separarse en atributos? El hierro se transforma en oro por un toque de la piedra filosofal. .

Oh Señor de Rakhúmadevi, padre Vitthala, no me hagas renacer otra vez. Invocando tu nombre, te ruego esto ansiosamente." 15

Frente a la gravedad de esta reflexión, hay en otros poemas una gracia, una ligereza y una frescura que contra las suposiciones de la existencia de otro Jñanéshwar, parecen demostrar que fueron escritos efectivamente por alguien muy joven. Es la misma sensación que produce la Jñanéshwari. En uno de los abhangas dice:

"Si Dios quiere, ¿qué no podría ocurrir? Hasta un barco de piedra flotaría en el agua.

Una hilera de hormigas subiría por una cuerda de rayos de sol, y crecerían cosechas sobre suelo volcánico.

Le brotarían piernas a los muros inertes y empezarían a andar. Un mosquito igualaría al Meru, el monte más alto.

Dice Jñanéshwara, aun el acto sin precedentes de la realización del Espíritu supremo se pudo lograr por la gracia de Sri Guru Nivrattinãtha." 16

Hay abhangas muy originales, si es que se puede pensar en esta discutible categoría. En uno habla Yama, el Señor de la muerte, dando instrucciones a sus mensajeros:

"Escuchen bien lo que les digo. No traten de penetrar en el sitio donde se cante el nombre de Sri Rama, porque su nombre quema los más grandes pecados..."

Si van a arrebatar a la gente de un lugar donde se adore a Sri Hari con gran devoción... ustedes mismos caerán en cautiverio." 17

En otro, Jñanéshtar se dirige a un cuervo, cuya presencia se considera como presagio de la llegada de un huésped. Le ofrece al cuervo oro, arroz, requesón, leche, y le dice al final:

"Oh cuervo, puedes incluso probar los dulces mangos de la rama del árbol que está junto a mi puerta, pero dame buenas nuevas de algún presagio que ocurra hoy. Dice Jñanéshtar: Oh cuervo, por favor revélame el signo de algún augurio que indique que el Señor Panduranga vendrá temprano." 18

Los temas de los poemas son inagotables. Habla del Ser supremo, de la dualidad, de la omnipresencia divina, así como de diversos aspectos de la sādhana, la renuncia, el ego, la acción. Habla del Guru y de los santos, y es muy numerosa la referencia a los aspectos del Dios con forma y sin forma, e invariablemente concluye borrando de un plumazo todas las disputas teológicas:

"El Paramátman es nirguna cuando lo consideramos saguna y saguna cuando creemos que es nirguna. De hecho, no hay diferencia entre los dos." 19

Se ha dicho que el pensamiento de Jñanéshtar está completo en cada una de sus obras, y probablemente lo que podría concluir acerca de los abhangas será lo mismo que concluya sobre los demás trabajos, así que pasamos a la epístola a Changdev.

2. CHANGADEVA PASASHTI

Como había mencionado, fue en respuesta a una carta que envió el yogui Changadeva o Changdev a Jñaneshwar, que consistía en una hoja en blanco, que Jñaneshwar escribió los "Sesenta y cinco -versos- para Changdev". No se sabe, a fin de cuentas si el yogui milenario envió la hoja en blanco porque no sabía cómo dirigirse a los chicos, o por querer misteriosamente indicar otras cosas de esa manera, pero se cuenta que Muktâbâi, que entonces tenía trece años comentó: "Oh, ha pasado mil cuatrocientos años haciendo penitencia, y el viejo sigue en blanco." 20.

En los sesenta y cinco versos de la Changadeva Pâsashti, Jñaneshwar va dilucidando las diferencias entre el mundo manifestado y el ser supremo que se oculta en él; entre el objeto y el sujeto de percepción, y llega a la visión de la unidad.

A continuación reproduzco en secuencia algunas estrofas que van mostrando la progresión del argumento. El sujeto de los diversos fragmentos es el Ser o Espíritu supremo:

"Sea bendecido Sri Vateshu (Changdev). Al ocultarse a sí mismo (el Ser supremo) crea la aparición del mundo. Luego, al absorberlo en sí, a sí mismo se revela." (parágrafo 1)

"Es (el Espíritu supremo) sólo un fenómeno perceptible que surge debido al que percibe y al objeto de percepción, pero trasciende el estado del que percibe y el de lo percibido." (pf. 10)

"Sin ser manchado por la felicidad ni la desdicha, espontáneamente se agita solo y asumiendo diversas formas de objetos aparece ante sí mismo (como objetos de percepción)." (pf. 16)

"Así (el espíritu supremo) va mostrándose a sí mismo en la forma de los diversos objetos creados del ser sólo para el ser, haciendo aparecer la tríada del que percibe,

el acto de percibir y lo percibido." (pf. 18)

De esa manera, la Conciencia pura sin pasar por ningún cambio aparece como triple. Debes saber este bien conocido principio (respecto a la creación del universo)." (pf. 21)

Hasta aquí tenemos un planteamiento de la creación del mundo en términos similares a los que expone un texto del shivaísmo de Cachemira llamado Pratyabhijñāhrdayam (La doctrina del reconocimiento), que he citado ya.

En los primeros sūtras de este texto, se especifica que es la Chiti, la Conciencia suprema, quien asume la diversidad de objetos del universo, proyectándolos sobre su propia pantalla; es decir, sobre sí misma. Y habla enseguida de que la diversidad del universo se debe a la adaptación recíproca de sujetos y objetos de percepción, que se van diferenciando gradualmente de la unidad originaria, que aunque asume diversas limitaciones para poder manifestarse, en sí misma permanece intocada.

La similitud de perspectiva puede ser mucho más que una coincidencia. La visión unitaria de Jñānēshwar se pone en evidencia en sus abhangas cuando dice que hay un solo Ser que se manifiesta como nirguna o saguna, y aquí, donde habla de este Ser que trasciende la tríada sujeto-objeto de percepción, y la tríada del sujeto-objeto-acto de percibir.

Jñānēshwar habla desde la perspectiva del saṃādrsthi, es decir, de la visión unitaria. Es desde ese ángulo que ilumina los temas que toca. Entra y sale de paradojas que revelan al anularse la misma unidad subyacente. Dice -y el sujeto sigue siendo el Espíritu supremo:

"Es un principio cognoscente; no hay en absoluto no-conocer. Pero aun si se le llama conocimiento, ¿cómo puede ser conocido?

Por eso puede ser expresado observando silencio. Aunque nada sucede, todo tiene lugar; se le encuentra aunque no existe; no hay nada en absoluto." (pf. 32-33)

"Existe cuando no existe nada más; ve cuando no existe nada más; goza cuando no

existe nada más. Es puro Ser." (pf. 36)

A partir de la estrofa siguiente, Jñanēshwar aplica esa visión de unidad a su ser mismo y el de Changdev, que son uno solo. Dice:

"...que tú escuches mi charla es como la palma de una mano que golpea a la otra
"Como el habla que oye al habla, como el sabor que saborea al sabor, como la luz que ve a la luz." (pf. 38-39)

"Cuando trato de verte, mi mente toma tu forma. En semejante circunstancia verte parece estar más allá de mis esfuerzos." (pf. 43)

A través de esta serie de imágenes autorreferenciales, explica todavía en más detalle, ejemplificada en él y en Changdev, la desaparición de sujeto y objeto en una unidad de percepción:

"De esa manera, cuando trato de capturarte, tu "tuidad" queda enteramente eclipsada por mi "yoidad", y sólo nuestro encuentro sobrevive.

"En el papel del que ve, el ojo ve continuamente la imagen creada como diversión por su propia vista."

"De modo similar, cuando el tema (de nuestro encuentro) surge, sin ninguna diferencia en la visión nuestro encuentro se materializa, desprovisto de la conciencia de 'tú y yo'". (pf. 50-52)

Habiendo transferido la tríada de sujeto, objeto y acto de percibir a ellos mismos en la circunstancia hipotética de un encuentro, que Jñanēshwar ilustra con diversas imágenes que no cito aquí, pasa entonces a transmitir a Changdev una enseñanza. Dice:

"...incorporando aquellos principios que son indemostrables por ningunos medios de demostración, y juntando aquellas palabras que sólo el silencio puede entender, queda

compuesta la historia de nuestro encuentro.

"Tomándolo (al encuentro) como pretexto, trata de conocerte a ti mismo como una lámpara se conoce a sí misma por su propia luz.

"Este discurso intenta así abrir una nueva visión: uno puede encontrarse a sí mismo dentro de uno mismo.

"En el tiempo del diluvio, el torrente de agua infinita fluye y devora su propia fuente, haz lo mismo."

"Jñānadeva dice: "Tu verdadera existencia no tiene nombre ni forma. Es la vida del gozo espontáneo." (pf. 55-59)

Se ha considerado que este texto contiene en sí -sobre todo en estos últimos versos- una instrucción yóguica completa. Ramchandra Keshav Bhāḡwat dice en la nota introductoria a su traducción del texto:

"Los versos 55 al 60 contienen una indicación clave para Chāḡgadeva sobre cómo alcanzar el estado trascendente del Gozo Natural. Lo más importante es que, aunque estas instrucciones van dirigidas sólo a Chāḡgadeva, Jñānadeva ha asegurado el mismo estado trascendente para todos, contando con que lleven estrictamente una vida acorde con las guías dadas aquí (verso 63)" 21

A este verso, antecede el que parece ser la culminación del encuentro supuesto. Los reproduzco ambos:

"Así pues, cuando Jñānadeva y Chakrapāni (Changdev) como dos espejos que ven se miraron uno al otro, perdieron su distinción.

"De esta manera, aquel que mire el espejo de estos versos (es decir, que reflexione en el significado de estos versos), obtendrá una felicidad comparable a la del ātman supremo." (pf. 62-63)

Bhāgwat pone el paréntesis aclaratorio "(quien reflexione en el significado de estos versos)", pero la expresión que usa Jñānēshwar, quien "mire en el espejo de estos versos", da con más amplitud una idea acerca de la experiencia a que se refiere: la experiencia del autoconocimiento, del auto-reconocimiento, que es algo tan inmediato y literal como verse en el espejo. Es más cuestión de experiencia súbita que de reflexión. Y el papel que juegan muchas de las imágenes y de los símiles, como el de los espejos, es ofrecer una vía de aprehensión más cercana y directa que la reflexión misma. Tal vez a través de una vivencia sensorial –o de su evocación por medio de la imagen- esa experiencia surge con más fuerza y viveza que siguiendo todos los pasos del razonamiento.

Esta es una de las funciones del lenguaje poético de Jñānēshwar y del uso a veces extravagante de ciertas imágenes, el torrente que "devora su propia fuente" que es otra de las claves, muy bien puede aludir a procesos yóguicos que no debían serle desconocidos a Chāngdev. En otras partes Jñānēshwar habla de cómo en el curso de las prácticas yóguicas hay que invertir o revertir determinados procesos y cursos normales, como el de la respiración, y esto mismo se encuentra en los tratados de Gorakhnāth.

Sin embargo, según se cuenta, al parecer Chāngdev no captó mucho de la epístola, siguió en blanco, y fue entonces cuando Muktābāi llegó en su ayuda. (22)

3. JÑANESHWARI

La Bhagavad Gītā fue un vehículo magnífico para que Jñanēshwar pudiera explicar, a través de su comentario, muchos puntos de interés en el camino espiritual. La Gītā trata de todos los yogas: karma (acción), jñāna, (conocimiento), dhyāna (meditación), y finalmente, bhakti (devoción). En todo esto fue Jñanēshwar un maestro consumado, y cada uno de estos temas, que examina partiendo de la estrofa correspondiente de la Gītā y amplía a discreción en su comentario, tiene como fundamento su propia experiencia interior.

Hay, sin embargo, tres temas que me interesa destacar en especial, y de los que hablaré un poco más adelante. En ellos, Jñanēshwar va más allá de lo que la Gītā dice o sugiere, con el propósito de integrar una visión completa del yoga que quiere transmitir. Esto temas son la importancia del Guru en el proceso espiritual y la relación Guru-discípulo; el despertar de la kundalini y diversos aspectos del Hatha Yoga que se relacionan con ella; y finalmente, su visión de la unidad.

Lo primero que se hace evidente al leer la Bhavārtha Dipikā o Jñanēshwari es que si bien se considera como un comentario o una glosa a la Bhagavad Gītā, puede también ser apreciada como un tratado independiente, sobre todo, a la luz de estos temas mencionados, que es donde se perfila con más claridad la propia visión de Jñanēshwar. Pero es frecuente que partiendo de cada estrofa de la Gītā misma y agotando su explicación, Jñanēshwar se desprenda del tema de examen para tomar vuelo por cuenta propia y expandirse en la dirección que necesita.

En términos generales prosigue la tendencia de la Gītā de hacer énfasis en la vía de acción en el mundo, partiendo de una aceptación del propio dharma. A diferencia del comentario de Shānkara, que toma mucho en cuenta las ideas de renuncia, puesto que en gran medida sus comentarios y su filosofía estaban dirigidos a sannyasis -renunciantes-, en Jñanēshwar encontramos que se abre un camino para todos. El lector potencial al que se dirige Jñanēshwar, y no sólo el lector sino el oyente, son gente de toda condición y

casta.

Es notable el diálogo que mantiene Jñanëshwar, sobre todo al principio de cada capítulo, con su público. Jñanëshwari es un texto muy dinámico, que hace sentir de inmediato que el propósito de su autor no era extenderse en comentarios eruditos ni críticos, sino poner al alcance de sus oyentes -aldeanos de Maharashtra, que en su mayoría eran probablemente analfabetas- el conocimiento contenido en la Bhagavad Gîtâ, que es en sí una summâ de la sabiduría del Hinduismo. Debe señalarse, sin embargo, que el nivel accesible de exposición que utiliza Jñanëshwar no le resta a su texto complejidad ni profundidad.

De ahí que la Jñanëshwari se convirtiera en la Biblia del Vârkarî Panth, y siga teniendo una influencia creciente, no suscitada por una mera curiosidad literaria o filosófica, sino por la gran vitalidad y vigencia que el texto posee.

Se mencionó ya que toda esta sabiduría de la tradición hindú estaba confinada a escrituras en sánscrito a las que tenían acceso muy pocas personas. Causó tanto escándalo como en Occidente la traducción de la Biblia que hizo Lutero, el que Jñanëshwar tradujera al marathi uno de los textos más sagrados. Tal vez el hecho de que a la Bhagavad Gîtâ no se le considere una shruti o texto revelado, sino que aparezca dentro del cuerpo de una epopeya, como es el Mahâbhârata, sirvió para atenuar cualquier reacción excesiva, que acaso hubiera provocado una traducción de los Vedas o las Upânishads, por ejemplo.

En evidente que Jñanëshwar quiere en verdad transmitir sus conocimientos, quiere explicar toda la sabiduría contenida en la Gîtâ. Con gran encanto, fuerza a sus oyentes a poner atención; como introducción al Capítulo XI dice lo siguiente:

"Este onceavo capítulo es el lugar de reposo del Señor, y Arjuna es muy afortunado de haber llegado aquí.

"¿Pero por qué he de decir que sólo Arjuna es tan afortunado? Esta oportunidad está a disposición de todos, hoy que la Gîtâ se explica aquí en marathi.

"Así que ahora escuchen mi súplica de que todos ustedes, gente buena, presten

estrecha atención.

"Es impropio que yo sea tan familiar en su presencia, pero deben tratarme con amor, como a su propio hijo.

"Después de todo, si enseñamos a un loro y aprende bien, asentimos en aprobación. ¿No está una madre encantada cuando su hijo hace lo que ella le dice?

"Oh maestros, cualquier cosa que pueda yo decir es sólo lo que ustedes mismos me han enseñado, así que ciertamente lo deben escuchar.

"Ustedes han plantado este dulce árbol de conocimiento, así que deben nutrirlo con el néctar de la atención.

"Entonces producirá las flores del sentimiento y dará el fruto del significado. De esta manera, el mundo entero se beneficiará por su devoción." (XI, 13-20).

Jñanēshwar tenía 15 o 16 años cuando escribió Jñanēshwari, y muy bien puede tener este trato con sus mayores, de los que sin duda se componía casi todo su público. Es probable que al pensar en un público muy definido, Jñanēshwar tratara de volver el texto accesible y también interesante. Es exquisita la caracterización que hace de los interlocutores de la Gītā, aun de Sanjay y Dhritarashtra, y las abundantes acotaciones de los gestos, las sonrisas, los pensamientos de Krishna y Arjuna van ofreciendo un corrolato del texto mismo y las enseñanzas que se presentan en cada momento. Los personajes están vivos y eso pone al texto en otros términos, pues aunque se respeta totalmente la enseñanza, adquiere relieves, claroscuros, intensidades diversas; también cuando el propio Jñanēshwar intercala una opinión, como en un fragmento del comentario al capítulo II:

"Arjuna habló de esta manera, y por un breve tiempo su confusión desapareció, pero luego fue avasallado por una nueva ola de distracción.

"A mí me parece que en realidad no era una ola, era otra cosa. Lo devoraba la gran serpiente de la infatuación,

"que, en el momento más intenso de su piedad, atacó lo más profundo de su corazón.

Así, las olas de dolor no cedían.

"Advirtiendo la fuerza que tenía esto, el Señor Krishna, que con una sola mirada puede destruir el veneno, se acercó hacia él como un encantador de serpientes..." (2, 69-72).

La riqueza de imágenes y metáforas es inagotable. También las imágenes -como la del encantador de serpientes- están extrañamente vivas. Aunque recurre con mucha frecuencia a imágenes típicas de la literatura hindú, tanto culta como popular, tales como la del pájaro chakor que sólo bebe de los rayos de luna, o los diversos ornamentos de oro que siguen siendo oro aunque su forma cambie, o la mariposa que se acerca a la llama, aquí parecería que está uno leyendo las imágenes por primera vez, pues Jñanéshwar juega con ellas, les da variantes y desenlaces inesperados, y las utiliza así no sólo como un valioso vehículo de explicación, sino como el ornamento natural del texto.

No obstante que esa forma de expresión poética resulta un tanto extraña y excesiva para un gusto occidental contemporáneo, las imágenes tienen una lógica impecable para ilustrar los puntos que le interesan a Jñanéshwar, y operan como un vehículo para su exposición. No se reducen a eso, sin embargo, puesto que otras veces abren por la vía puramente poética un significado que no sería posible expresar con los instrumentos de la filosofía.

Jñanéshwar está consciente de lo que el texto significa también desde un punto de vista literario. A él mismo le sorprende a cada paso, y siempre lo atribuye a la gracia de Nivrutti. En efecto, Jñanéshwari es la fundación de la literatura en la lengua marathi; pero aun traducida contiene una riqueza inmensa.

Lo más sobrecogedor es el poderoso sentimiento de bhakti que domina toda la escritura del comentario. Una bhakti que no consulta los manuales para saber que opinan tales o cuales sutras de lo que él está tratando, pero siempre proporciona la perspectiva más certera acerca de cada cuestión. Y vale la pena recordar que el libro fue escrito antes de que Jñanéshwar llegara a Pandharpur y entrara en contacto con los bhaktas del Señor Vitthal. No lo influyeron éstos a él; por el contrario, fue la

Jñanēshwari lo que sentó las bases de la comunidad de los vārkaris.

El texto de Jñanēshwari consta de nueve mil versos en metro ovi, y procede de un modo irregular. A veces no hay ningún comentario sobre alguna estrofa, y en otras ocasiones, como en el último capítulo de la Gītā, 78 estrofas se convierten en 1,800 versos.

La Jñanēshwari intercala varios planos: el de la Bhagavad Gītā, misma, donde está la traducción y se da el comentario o la glosa de cada estrofa. Jñanēshwar abunda en el planteamiento de cada tema; lo enfoca desde distintos ángulos y con mucha frecuencia lo explica a partir de elementos no contenidos en la estrofa citada, pero que están respaldados en toda la tradición.

Hay otro plano donde relata toda la acción que rodea el diálogo; por un lado, la narración que hace Sanjay, quien observa y oye toda la acción, al rey ciego Dhrtarashtra de lo que hacen y dicen Krishna y Arjuna; por otro lado nos narra el diálogo de éstos. Jñanēshwar es el testigo de todo, incluso de las reacciones de Sanjay que no registra la Gītā. Nos describe los estados de ánimo y las emociones por las que pasan los personajes en el curso del diálogo. Y no sólo esto, hace una caracterización de los personajes, como si se tratara de una obra narrativa.

A! final del capítulo XIV dice:

"Fue en esta forma que Krishna, el amigo sin par de los devotos,
le habló a Arjuna, escucha, oh Rey.

Entonces Dhrtarashtra dijo: Oh Sanjaya, ¿por qué me has dicho todo esto sin que te lo pidiera?

Quita mi ansiedad dame noticias de la victoria. Sanjaya dijo: No te preocupes por esto.

Luego Sanjaya, asombrado, suspiró y se dijo impacientemente a sí mismo: ¡Qué lejos está el rey de lo divino!" (XIV, 404-407).

Otro plano más es el de las imágenes y metáforas poéticas, que sirven para

clarificar algún punto, y tienen también un sentido de ornamentación. Es a través de este lenguaje, utilizado también muy frecuentemente en el Amritanubhava, que Jñanēshwar ilustra todos los aspectos de la enseñanza, y aun conceptos difíciles de entender.

Finalmente, en otro plano de libro, aparece el propio Jñanēshwar. No se oculta detrás del texto, sino que habla muchas veces de sí mismo, casi siempre como "el discípulo de Nivrīṭi". También da su opinión sobre diversos asuntos, se dirige a su audiencia, entra en diálogo con ella, y a veces narra a eventuales lectores la respuesta que tuvo esa audiencia misma. Después de pedir atención a sus oyentes, en la introducción al capítulo XI, dice:

"Todos quedaron complacidos con estas palabras y exclamaron, ¡estamos encantados! Lo has hecho muy bien." (XI, 21).

Esta división que hago en varios planos es desde luego artificial; lo que quiero señalar es la cantidad de elementos que concurren para dar al texto gran eficacia, amenidad y dinamismo: lo último que tal vez podría esperarse de un comentario de esa dimensión.

En una forma por demás sucinta, voy a referirme a continuación a algunos pasajes donde Jñanēshwar habla de los tres temas que mencioné. Al igual que en el Amritānubhava, se hacen perceptibles muchos vínculos directos e indirectos con la filosofía shivaíta, en especial de Cachemira, y de la tradición de los nāthas. Estos son los ejes de la obra; no sería tan fácil encontrarlos -aunque la referencia constante sea inevitable- en el Sāmkhyā, en las escuelas vedantinas o en las vishnuitas. Como se dice de la figura del Señor Viṭhala, que es Shiva disfrazado de Vishnu, aquí tenemos más o menos lo mismo, un trasfondo shivaíta para las doctrinas del Señor Krishna.

El Guru y el discípulo

Es indudable que en muchos aspectos la forma en que Jñanēshwar describe la relación

entre Krishna y Arjuna es un reflejo de su propia relación con Nivrīti. Hay en la obra un desarrollo paralelo entre la relación de Krishna y Arjuna, en la que Krishna va instruyendo e iluminando a Arjuna acerca de los diversos aspectos del camino espiritual, y entre la de Nivrīti y Jñānēshwar. Aquí también, por la gracia de Nivrīti, como Jñānēshwar repite sin cesar, con asombro creciente a lo largo de la obra, es el capaz de escribir ese comentario, de traducir la Gītā y hacer lo que quiere con la lengua marathi.

Bajo cualquier perspectiva, es excepcional que a los dieciséis años -o a cualquier edad, para acabar pronto- alguien haya podido escribir ese comentario. Sin duda Jñānēshwar era un ser excepcionalmente dotado, pero cuentan las leyendas respectivas cómo Totakacharya, que no sabía sánscrito ni conocía las escrituras, pudo componer versos de gran sabiduría en metro tōtaka -de ahí su nombre- por la gracia de Shankaracharya, y Gabhva o "Puranpolya", un joven sencillo e ignorante, pudo terminar el comentario que Eknāth escribía sobre el libro XI del Bhagavatam, también por gracia de éste.

El asunto principal de la gracia, sin embargo, no queda en la sabiduría y las capacidades que el Guru puede infundir de golpe en el discípulo a través de su voluntad o sankalpa, sino en que esa gracia es el vehículo principal hacia la liberación. En un contexto bhakta, ésta puede tomar la forma de la unión o fusión con el Guru mismo, es decir con Dios, puesto que el Guru es ya uno con El.

Lo que da a Jñānēshwar una penetración inusitada sobre el tema de la relación Guru-discípulo, que es probablemente el enfoque principal de su comentario, no es sólo su posición de ser realizado, de siddha, sino también la de discípulo, que no olvidó ni después de alcanzar el estado supremo.

Los planteamientos de Jñānēshwar rebasan en muchas direcciones los presupuestos de la bhakti. El Guru tiene para Jñānēshwar un lugar preponderante. Tal vez ninguna escritura bhakta -que tendría en general una tónica teísta más definida- le haya asignado ese lugar y le haya dedicado los elogios que Jñānēshwar le tributa, en una forma bellísima, en el comienzo de siete de los últimos capítulos del libro, y en

especial en el capítulo XIII

De hecho, entre el Guru y el Señor no hay diferencia. Es al Señor en su papel de Guru a quien Jñanēshwar se dirige; aunque siempre está presente la figura de su propio Guru, Nivrīti -y se verá el lugar que ocupa en el Amritānubhava. Por otro lado, en Jñanēshwari es Krishna más en cuanto Guru que en cuanto Bhagavān o Señor divino, quien habla, y el diálogo no es otra cosa que la enseñanza del Guru a su discípulo.

Cuando Arjuna ha arrojado el arco y se ha retraído en su carro de guerra -o se ha bajado de él, según relata Jñanēshwar-, totalmente abatido, después de dar a Krishna sus razones para no pelear, y de sentir una confusión cada vez mayor, comenta Jñanēshwar sobre Krishna:

"Entonces El le dijo a Arjuna, estoy asombrado de lo que acabas de decir en medio de todo esto.

Pretendes ser sabio, y no abandonas tu ignorancia. Quieres que se te enseñe, y sin embargo, hablas demasiado.

Tu sabiduría es como la de un hombre que, siendo ciego de nacimiento pierde después la razón y vaga de aquí para allá.

Eres totalmente ignorante de ti mismo, y estás listo para lamentarte por estos Káuravas. Esto me sorprende sin cesar."

(I, 91-94.)

La Bhagavad Gītā es la instrucción comprendida entre dos momentos: cuando Arjuna, agobiado por la confusión y el quebranto pide a Krishna que le instruya (II, 7), es decir, le pide que sea su maestro, y cuando al final de las enseñanzas, que han incluido la revelación de la forma cósmica de Krishna, Arjuna acepta cumplir su mandato (XVIII, 73), o sea, se convierte en discípulo. La acción del Guru es instruir; la del discípulo obedecer; pero entretanto, para Jñanēshwar Arjuna lo ha alcanzado todo. Dice el comentario al final:

"He alcanzado mi verdadero Ser. Toda necesidad de realizar acciones ha terminado. Nada me queda sino obedecer Tus mandatos.

Tú eres esta forma visible que destruye todas las demás cosas visibles, que aunque está separada devora toda separatividad, que es una y sin embargo habita eternamente en todo.

La esclavitud a Ti, trae liberación de todas las ataduras, el deseo por Ti destruye todos los deseos, y al encontrarte a Ti uno se revela a sí mismo.

Tú eres mi Guru supremo, que vienes en ayuda del solitario y por quien uno debe pasar a la realización de la unión.

Cuando uno queda unido con el Ser supremo, toda necesidad de buena y mala acción se elimina. Entonces uno debe adorarlo a El con devoción ilimitada.

Ahora, oh Señor de todos los dioses, voy a obedecer Tus mandatos, cualesquiera que sean.

Al oír estas palabras de Arjuna, el Señor empezó a danzar de alegría. Dijo: Arjuna se ha convertido en el fruto del árbol del universo que soy Yo mismo." (XVIII, 1552-1560).

Aunque en la Gītā está implicada, por la misma circunstancia, la relación de maestro y discípulo que se establece entre Krishna y Arjuna, no se habla de la realización de Arjuna; sólo de la desaparición de sus dudas y de la aceptación del mandato de Krishna, lo cual lo convierte a él en discípulo, pero no en un ser realizado, que es lo que Jñanēshwar indica, viendo en ello, muy probablemente, una buena oportunidad para describir lo que es el estado de realización y mostrar el efecto de la enseñanza y, fundamentalmente, de la gracia del Guru.

Cualquier comentario o alusión que hay en la Gītā sobre el maestro espiritual, Jñanēshwar lo expande. En el capítulo XIII, cuando glosa la estrofa 8 que habla de las características de aquel que posee conocimiento verdadero (ausencia de orgullo, de hipocresía, no violencia, etc.), que comenta con mucha amplitud, al llegar al "servicio al maestro" (āchāryopāsanam) Jñanēshwar se extiende a lo largo de 90 estrofas. Aunque

su explicación sobre la no violencia, donde condena los sacrificios de animales, ha sido igualmente larga, su discurso sobre la devoción al Guru es incomparable.

De modo similar a como los tratados sobre bhakti y el Bhagavata Purana hablan de las diversas posibilidades de sentimientos de devoción a Dios, Jñaneshwar dedica un gran fragmento a exponer de cuántas maneras el discípulo se relaciona con el Guru: es como una esposa que piensa sólo en el esposo; como un becerro que busca a su madre; es los objetos mismos de adoración que se ofrecen al Guru. Lo ve también en los distintos dioses:

"Para él, el gozo de la meditación en su Guru es como el lecho de la cobra Shesha sobre el cual su Guru duerme.

El se convierte en Lakshmi, que lava los pies de Vishnu en la forma de su Guru, o puede ser Gáruda, de pie en su presencia.

En su amor por su Guru se representa a sí mismo como Brahma, naciendo del ombligo de Vishnu, Por medio de este deseo experimenta el gozo de la meditación." (XII. 392-394) 23.

Luego explica en detalle, a través de muchas imágenes, las formas en que un discípulo quiere servir a su Guru:

"Me convertiré en la casa del Guru. Seré su sirviente y haré todo su trabajo.

Seré el umbral de la puerta, sobre el cual pase mi Guru al entrar o salir de su casa. Será tanto su puerta como su portero.

Me convertiré en sus zapatos y también los pondré en sus pies. Me convertiré en su sombrilla y en el que la sostenga."

(XIII, 414-416)

"Seré el tema sobre el cual medite.

Seré todas las palabras que puedan caer a su oído, y la sensación que sienta cuando algo toque su cuerpo,

Me convertiré en cualquier objeto que el Guru mire con amor
Me convertiré en cualquier sabor que su lengua saboree, y cualquier fragancia que agrade a su nariz." (XIII, 424-427)

"Un discípulo tiene esta clase de anhelo, y es incomparable en su servicio.

Cuando está sirviendo, no piensa si es día o noche, ni considera ningún servicio como grande o menor. Mientras más duro es el trabajo que el Guru le da, más feliz se pone.

Cuando el Guru lo llama a trabajar, se siente más grande que el cielo y se deleita sólo en servir.

En el momento en que recibe el mandato del Guru para desempeñar cualquier servicio, su cuerpo sobrepasa a su mente, compitiendo con ella para acabar rápido el trabajo." (XIII, 436-439)

(El discípulo) "Considera al Guru como un lugar sagrado, su deidad, su madre y padre, y no conoce más sendero que el servicio a él.

La alegría de su vida es vivir en la casa de su Guru, y ama como a sus propios hermanos a los otros que sirven al Guru .

La repetición del nombre del Guru es su única plegaria, y su única escritura son las palabras de su Guru." (XIII, 444-446).

Me he extendido en las citas, tal como Jñanëshwar se extiende también en esta digresión, que termina así:

"Jñanadeva dice: Mi alma se deleita en servir a mi Guru. Por eso lo he explicado en tanto detalle." (XIII, 454).

Aunque cito sólo algunos aspectos de lo que Jñanëshwar comenta aquí, dan una idea de lo que el Guru representa no sólo para él sino en la tradición. Hay muchas imágenes

y puede considerarse que se deja llevar por la fuerza de la imagen misma; pero lo que describe se encuentra en muchos otros momentos de la mística hindú, referido también concretamente al Guru. El Kulárnava Tantra, texto que se ha citado en otro capítulo, habla en detalle de la condición del Guru y la del discípulo, y ensalza el servicio al Guru por encima de cualquier otra práctica.

El contexto de la Bhagavad Gítá clarifica sin duda el papel de los dos interlocutores como maestro y discípulo; pero un aspecto fundamental sólo implicado en la Gítá, y que la Jñanéshwari toca en varios puntos, es el de la gracia. En el capítulo XV, dice:

"Cuando un árbol de plátano ha dado fruto, deja de crecer. De igual manera, cuando un aspirante encuentra a su Guru, se libera de la necesidad de acción.

Entonces, oh Arjuna, por la gracia de su Guru alcanza la perfección, así como la luna llega a ser perfecta en el día en que está llena.

La gracia disipa toda ignorancia, así como la oscuridad perece cuando la noche se termina. (XVIII, 963-965)

La gracia del Guru se manifiesta en el despertar espiritual, en la guía y la protección a lo largo del sendero y en la realización última. En una serie de imágenes que comparan al Guru con una madre, llevando a los extremos la metáfora que hace del Guru un padre, y también una madre, habla también del soporte de su gracia:

"Oh gracia bendita, tú les revelas a tus discípulos la dicha del yoga y satisfaces su anhelo por la realización del Ser.

Los crías amorosamente en el regazo del poder asentado en el muladhara chakra y los arrullas en la cuna del corazón.

Los rodeas con la luz del discernimiento, les das el control de la mente y la fuerza vital como juguetes para que jueguen, y los envuelves en la manta de la dicha del Ser...

Así, eres la madre de los aspirantes espirituales y todo conocimiento madura a tus pies. Por eso, no dejaré la sombra de tu protección.

Oh gracia del Guru, el que está apoyado por tu favor llega a ser como el creador del mundo entero de conocimiento." (XII, 4-6, 8-9).

La kundalini

Un aspecto que se aparta de las tradiciones no sólo bhaktas, sino védicas y vedantinas en general, es la mención explícita de la kundalini. En varios momentos de Jñanēshwari, y muy específicamente, en el capítulo VI, que se llama "El yoga de la meditación", Jñanēshwar tiene la audacia de especificar el nombre, el funcionamiento y la estructura de la energía interior, y aclara también cuál es su sentido y propósito dentro e todo el proceso espiritual.

Por lo general han sido los textos de las tradiciones tántricas y yóguicas los que han hablado de la kundalini. Jamás se le menciona en relación con el Karma, Jñana o Bhakti Yogas, aunque la realización que puede alcanzarse por cualquiera de estas vías presupone, desde la perspectiva yóguica, el despertar, el ascenso y el estalecimiento de esta energía en el centro o chakra superior, el sahasrara. El Hatha Yoga vuelve explícito este proceso, y es el punto de vista desde el cual lo explica Jñanēshwar.

En el capítulo VI, al comentar las estrofas 13 y 14, da instrucciones de meditación. Ha hablado ya de cuál es el mejor lugar para meditar y de cómo al concentrarse debe el aspirante recordar la presencia de su Guru, hasta tener en el corazón una sensación de pureza. Luego habla acerca de la postura. Sin precisar el nombre, da instrucciones para sentarse en la postura de siddhāsana, la postura perfecta, en que uno de los talones hace presión sobre el perineo. Luego habla de practicar los tres bandhas o cierres: mūla o vajra, jalāndhara y uddiyana:

"Oh Arjuna, el calor producido por esta postura despierta la fuerza llamada Kundalini." (VI, 221)

Jñanēshwar describe el despertar y el ascenso de esta fuerza, y antes ha dicho cómo la presión de la postura y el proceso mismo de la meditación hacen que se expulsen "las impurezas de la infancia", es decir, los samskaras inconscientes, que se queman.

Todos estos procesos se pueden encontrar explicados en los tratados clásicos de Hatha Yoga, como el Hatha Yoga Pradipika o el Shiva Samhita. Dan el nombre de mahābandha a la misma postura que menciona Jñanēshwar, a la que se suman ciertas prácticas de prānāyama; Jñanēshwar habla extensamente de estos procesos yóguicos de respiración. Por otra parte, usa también imágenes frecuentes en la descripción de la kundalīnī: "Es como una cadena de relámpagos, pliegues de un fuego llameante o una barra de oro puro" (VI 224).

Luego Jñanēshwar procede a hacer una descripción completa de la evolución de la kundalīnī, su paso por los diversos chakras y sus efectos, así como los del movimiento del prāna.

Habla del espacio del corazón y su fusión con el poder que lo habita, y de cómo, a partir de ese momento, "El control de la mente, la restricción del aliento y la inclinación hacia la meditación tienen ahora poca importancia." (VI, 289). Y dice más adelante:

"'Un cuerpo devora a otro'. Esta es la enseñanza secreta de la secta Nātha, pero ahora el Señor Vishnu la ha revelado." (VI, 291)

La mención explícita de la secta nātha sólo confirma la procedencia de todas las técnicas yóguicas descritas, que pueden encontrarse tal cual en los tratados de yoga mencionados y desde luego en los que se atribuyen a Gorakhnath.

El cuerpo que devora a otro, o el devorar su propia fuente, como indica Jñanēshwar a Changdev, es un proceso de absorción -samhāra- que el Shivaísmo describe también como una absorción de cada tattva (categorías cósmicas o planos diferentes de creación, también presentes en el cuerpo) en su tattva superior, hasta llegar al origen, Shiva.

Uno de los Shiva Sutra (III,4) menciona el proceso:

"La disolución de las diversas partes de los tattvas en el cuerpo (grueso, sutil y causal) debe practicarse por medio de la bhāvanā." (contemplación creadora) 24.

En su comentario al sūtra, Kshemaraja cita dos estrofas del Vijñāna Bhairava (56 y 52) y una del Malinī Vijaya (II, 21), en donde se dan diversas técnicas para llevar a cabo esta absorción que implica, como se dijo, la desaparición de cada principio en el que le sigue, hasta quedar sólo en la conciencia del Absoluto,

Jñānēshwar habla de elementos físicos, y hay que tener en cuenta que no sólo se considera que estos elementos constituyen la materia física y sutil del cuerpo mismo sino que a cada uno de los primeros cinco chakras se le asigna uno:

"El agua disuelve a la tierra, el fuego absorbe al agua y en el chakra del corazón, el aire vital consume al fuego.

Sólo queda el aire vital y continúa en la forma del cuerpo. Después de un tiempo, aun éste se funde en el espacio etérico."

(VI, 229-300)

Aunque aquí se refiere a los cinco últimos tattvas, llamados mahābhūtas, reconocidos tanto el Samkhyā como el Vedānta y el Shivaísmo, a diferencia de los dos primeros sistemas, que aceptan sólo 24 tattvas. Jñānēshwar habla, al igual que el Shivaísmo de Cachemira, de 36. En el capítulo XIII que trata de la distinción entre "el campo" y "el conocedor del campo", dice: "Estos treinta y seis elementos agrupados juntos se llaman el campo." (XIII, 155). Antes ha hecho una descripción minuciosa de algunos tattvas (XIII, 77, 98, 100, 117), y aunque los menciona como 36, no habla de todos.

Volviendo al capítulo VI, Jñānēshwar sigue describiendo el ascenso de la kundalini desde el espacio del corazón (cuyo elemento es el ākasha, éter o espacio), hacia los chakras superiores. y dice:

"Después de establecerse en el centro del Absoluto, extiende los brazos de su conciencia de la unidad con el Ser, y abraza al Supremo.

En ese momento el velo de los cinco elementos se desgarrar, y el alma individual se une con el Ser supremo. Entonces todo, incluyendo al espacio etérico, se absorbe en esa unión, oh Arjuna..

Así como el agua del mar es atraída hacia las nubes y vuelve a verse como lluvia,

de la misma manera el Ser, habiendo vivido en forma corporal, entra en el Ser supremo. Esa es la unión, oh Arjuna." (VI, 305-308)

La unidad

En Jñanéshwari hay un acento mucho mayor sobre una visión monista del que existe en la Bhagavad Gítá. Como vimos en el capítulo respectivo, encontramos que Krishna dice de su devoto: "viene a Mí" o "alcanza mi estado", pero nunca dice "se convierte en Mí", cosa que sí ocurre en Jñanéshwari:

"... no creas que se me puede encontrar disolviendo el universo, porque yo estoy en todas las cosas.

Realizarme de esta manera se llama devoción concentrada. Si surge cualquier sentido de diferencia, es un error.

Así, haciendo a un lado todo sentido de dualidad, y con una mente indivisa, puedes conocerme como uno contigo mismo." (XIV, 377-379)

Un rasgo muy importante de esta descripción de la unidad, es que Jñanéshwar la asocia con la devoción. Veremos cómo en el Amritanubhava, la forma en que Jñanéshwar entiende la devoción no es como una serie de prácticas destinadas a lograr la unión con

Dios, sino como la expresión de la unión misma. Bhakti es para Jñanēshwar sinónimo de unión:

"Cuando la visión de una persona está iluminada por la experiencia de la unidad, llamamos a esto devoción.

Esta visión es la excelencia del conocimiento y la esencia del yoga." (XIV, 384, 385).

En el capítulo XVIII habla también de la devoción como unidad con el Ser. Habla de cuatro grados de devoción, que se mencionan en la Gītā: los tres primeros, bajo la influencia de los gunas, no constituyen una devoción pura, puesto que están animados por el interés de obtener alguna ganancia material o espiritual, o de librarse del sufrimiento; sin embargo, el cuarto grado es puro, pues es la devoción movida por el amor. Jñanēshwar dice:

"...cuando un devoto no ve nada más que a Mí, ha alcanzado el cuarto estado de devoción

...los otros tres son practicados por aquellos que sufren, aquellos que buscan conocimiento y aquellos que buscan riqueza.

Pero no es ninguno de estos tres ni el cuarto, ni el primero ni el último. Su verdadero nombre es la devoción de la unidad conmigo."

(XVIII, 105-107)

Esta unidad no la establece Jñanēshwar -tampoco lo hará en el Amritanubhava- sólo a partir de la unión del ser individual y el Ser absoluto, sino también en relación con el mundo fenoménico. En el capítulo XIII dice:

"Esas personas que reconocen la diversidad de todas las criaturas, pero conservan mentalmente el sentido de la unidad, experimentan dicha suprema aun mientras están en el

cuerpo.

El mismo Señor está presente en todos, así como hay sólo una luz que brilla en mil lámparas.

Oh Arjuna, el que vive con esta percepción de la unidad subyacente a todas las cosas, no es atrapado por las garras de la vida y la muerte.

Por esta razón he descrito una y otra vez a la persona afortunada que descansa en el entendimiento de la unidad." (XIII, 1070, 1073)

Sin embargo, su visión no se queda en la sola inmanencia. En el capítulo XVIII, cuando repite todas las muy detalladas instrucciones de sádhana para lograr el estado de realización última, dice, hablando ya en los términos de unión trascendente que llevan a la desaparición del sujeto y el objeto:

"Ese Dios es omnipresente y es el estado más alto. Aun la liberación toca a su fin en él.

Oh Arjuna, esta realización proseguirá a tal grado que él no sentirá más ni siquiera la unidad de la unión como una experiencia separada.

Toda la dicha que puede ser distinguida como una percepción mental, se funde en el Absoluto. El sujeto, el objeto y el vínculo entre ambos se pierde en la unión absoluta; y no queda nada.

El experimenta entonces, a su debido tiempo, el estado de unidad con Dios." (XVIII, 997-1000).

Ante éstas y muchas citas similares que podrían agregarse, donde se hace un énfasis tan rotundo en la unión y la unidad como meta final, no deja de sorprender la idea extraña de Ranade de que Jñanëshwar habla de una "aproximación asintótica a Dios". Aunque Jñanëshwar subraya que la realización es gradual, y en el fragmento citado por Ranade dice que es mínima la diferencia entre la luna llena y la del día anterior, o entre el oro puro y el de un grado ligeramente inferior, y, por ende, entre una persona

digna de alcanzar a Dios, y Dios mismo, el comentario termina así:

"la diferencia que separa a Dios de la persona digna de convertirse en Dios es tan ligera como estas diferencias. Al alcanzar el estado de paz, muy pronto se convierte en Dios.

Aquel que se da cuenta de que él es el Ser supremo aun antes de convertirse en el Ser supremo, es digno de alcanzar la unidad con El. (XVIII. 1083-1084)

Tanto Pradhan como Bhāgwat coinciden en traducir el fragmento con este mismo sentido. Ignoro por cuál razón, la lectura de Ranade varía radicalmente, pues lo cita así, después de las comparaciones: "igualmente, sólo en esa medida existe la diferencia entre Dios y el realizador de Dios. El obtiene a Dios sin alcanzar por un ápice (apenas) su Ser entero." 25

La líneas asintóticas jamás llegan a tocar las otras líneas o planos con que se relacionan. Esta definición de Ranade es una contradicción de términos con lo que Jñānēshwar subraya, que es la unión, y no sólo la unión sino la fusión: habla de convertirse en el Ser supremo. Y si de la inmanencia va a la trascendencia, de lo trascendente vuelve a tocar otra vez lo inmanente. El estado de unión no se detiene en la experiencia del Ser sino que se extiende al mundo, según es también el testimonio de muchos otros místicos. Los maestros del Shivaísmo hablan de que el ser realizado ve el universo entero como una expansión de su propio ser. Jñānēshwar dice:

"...cuando una persona ha alcanzado la realización del Ser, pierde el sentido de diversidad en las criaturas, y se ve a sí mismo en todas las cosas." (XVIII, 1092)

La fusión la plantea también en términos de percepción, tal como ha hecho en la Changadeva Pāsashī y en el Amritānubhava

"...cuando una persona que está unida conmigo ve cualquier objeto, ni el objeto ni el acto de ver existen.

Cuando el sol ilumina la oscuridad, ya no existe como iluminador. De igual manera, el objeto ya no tiene poder de ser visible porque se ha convertido en Mí.

El estado donde no hay ni visibilidad ni invisibilidad es la verdadera percepción de Mí

Oh Arjuna, al percíbirme en cualquier cosa que ve, una persona experimenta esa visión que está más allá de la dualidad del que ve y lo visto." (XVIII, 1155-1158)

4. AMRITANUBHAVA: EL NECTAR DE LA EXPERIENCIA INTERIOR

Según menciona Jñanēshwar en el capítulo final, el título -o tema- de esta obra es Anubhavāmṛita, pero popularmente se ha conocido como Amṛitānubhāva y es así como aparece en la mayor parte de la ediciones.

Amṛita es ambrosía, néctar, y se refiere concretamente al néctar de la inmortalidad. Anubhava es experiencia, con la connotación específica de una experiencia espiritual. Así Amṛitānubhava será la experiencia del néctar inmortal o de la inmortalidad misma, y Anubhavāmṛita, el néctar de la experiencia suprema, la naturaleza de la experiencia última.

El libro tiene diez capítulos, cuya división fue hecha al parecer en tiempo posteriores, y está escrito en verso. A diferencia de los abhangas o Jñanēshwari, que son totalmente accesibles, el Amṛitānubhava, parte -y se sostiene a lo largo de sus ochocientos versos- de un nivel de percepción insólito: el del ser iluminado.

Este libro no es un tratado de yoga, ni un libro devocional, ni tampoco un manual de sādhanā. Entra en la discusión filosófica de algunos conceptos, enteramente sostenido por la experiencia de la iluminación. No hay concesiones. No se dice siquiera cómo alcanzarla. Se describe simplemente, contrastándola con diversas perspectivas. Ubica el valor de la palabra y la conceptualización, de la ignorancia y el conocimiento, de la acción y la no acción e incluso la devoción y la no devoción con respecto del Ser, de la Conciencia pura. Hablar sobre el Amṛitānubhava, si se penetra en su enseñanza, es totalmente vano. También lo sería, recibiendo la lección de Changdev, quedarse en blanco, así que por lo pronto debemos proseguir.

En uno de los pocos textos que existen sobre el Amṛitānubhava, The Philosophy of Jñanadeva, B. P. Bahirat menciona que cierta cantidad de comentarios sobre el tratado de Jñanēshwar, surgidos a lo largo de siglos, se han perdido o permanecen inéditos. Algunos comentaristas como Shivakalyan o Balashastrī, los dos del siglo XVII, hacen remontar su linaje espiritual a Muktābāi o a Jñanēshwar mismo, pero sus comentarios no

se conocen.

Bahirat señala también que no se han ocupado de Jñaneshwar R. G. Bhandarkar, Nicol MacNicol ni S. N. Dasgupta, y que Radhakrishnan se limita a comentar que "Jñaneshwar hace del yoga de Patāñjali la meta de las enseñanzas de la Gītā" (26), lo cual es bastante discutible. Da como razón de semejantes omisiones el desconocimiento de la lengua marathi por parte de muchos de estos autores, y la falta de traducciones de las obras de Jñaneshwar a otras lenguas hindúes y al inglés. La primera traducción al inglés, la del propio Bahirat, data de 1963.

Otros autores mencionados por Bahirat tratan de encontrar similitudes entre Shankaracharya y Jñaneshwar, aunque si de algo se ocupa Jñaneshwar en este trabajo es de refutar la doctrina de āvidyā -ajñāna según Jñaneshwar- que es uno de los fundamentos de la filosofía de Shānkara. S. D. Dandekar, por ejemplo, designa la filosofía de Jñaneshwar como pūrṇa advaita, monismo perfecto o total, más acusado aún que el del propio Shānkara. Según Bahirat, Dandekar termina por establecer que la diferencia entre las filosofías de los dos autores es sólo metodológica y no sustancial. Y aunque con algún esfuerzo de imaginación pudiera aceptarse así, el parentesco más cercano de la filosofía de Jñaneshwar no se va a encontrar en la de Shankaracharya.

Entre los comentarios más autorizados, como los del Bahirat y Ranade, principalmente, el problema ha sido de otra índole, puesto que no han tomado mayormente en cuenta, o no lo han hecho a fondo, las filosofías shivaítas con las que Jñaneshwar sí tiene gran similitud: concretamente, la de Cachemira y los textos de Gorakhnāth, su antecesor en el mismo linaje yóguico.

Muchos autores, y también Ranade y Bahirat, señalan a veces estas relaciones, pero de una manera vaga e inconexa. Aquí podrían aducirse, a la inversa, las mismas razones de desconocimiento o falta de accesibilidad de los textos; en este caso los del Shivaismo de Cachemira y las obras escritas o atribuidas a Gorakhnāth, en especial el Siddha Siddhānta Paūdhātī, con el cual Jñaneshwar tiene mucho en común.

Una traducción publicada recientemente (1985) pero acreditada a Ramchandra Keshav Bhāgwat, quien fue el primer traductor de Jñaneshwari y falleció en 1956, contiene una

introducción no firmada en la que hay sugerencias que resultarían interesantes si estuvieran documentadas con más seriedad, pues producen cierta sospecha de que son apócrifas. El autor de esta introducción identifica la filosofía de Jñānēshwar como Siddhanuvāda Nirūpana, una filosofía shivādvaita, es decir, un shivaismo no dualista que designa también como Shāmbhavi Vidyā, cuyo fundador, dice, es Gaudāpādācharya. No especifica si se refiere al autor de la Kārikā a la Māndukya Upanisad, antecesor espiritual de Shankaracharya, y anterior a Jñānēshwar por seis o siete siglos; no da tampoco ninguna fecha ni mayores datos. Aunque sea Gaudāpāda una de las figuras claves del Vedānta no dualista, su filosofía, muy similar a la de Shānkara, está igualmente lejos de la de Jñānēshwar. Y se da por descontado que no ha habido ningún otro Gaudapāda en ninguna de las escuelas mencionadas.

Así pues, todavía tendrá que venir un trabajo especializado que se ocupe de comparar en detalle el Amritānubhava, o algunos de sus capítulos con Gorakhnāth, en especial, y con ciertos textos shavaítas de Cachemira. Aquí señalaré sólo algunas similitudes evidentes.

Como filósofo, Jñānēshwar es sumamente original, y aun subversivo. No se ciñe a los puntos de vista aceptados usualmente sobre las escrituras ni toma muy en cuenta los medios de conocimiento (pramanas) tradicionales para exponer sus ideas, ni parte tampoco del espíritu crítico de los expositores y comentaristas del prasthāna-traya o el canon ortodoxo del Vedānta. La filosofía que sirve como posible apoyo a Jñānēshwar, el Shaivismismo, es ya en sí misma sospechosa de heterodoxia. Tal vez por eso la desconozcan tanto los grandes especialistas o no se atrevan a considerarla.

A pesar de las influencias necesarias que toda obra tiene, el Amritānubhava es un texto surgido de la propia experiencia de Jñānēshwar. Bahirat señala que los pramanas o medios de conocimiento de que parte Jñānēshwar se diferencian de los de otros filósofos y maestros que se apoyan tradicionalmente en la percepción, la inferencia o el testimonio de las sagradas escrituras como medios de conocimiento filosófico. Jñānēshwar parte fundamentalmente de su experiencia interior. 27.

Al hacerlo, no deja que interfieran en sus textos las posturas habitualmente

aceptadas sobre aquellos temas que está tratando. Se mueve con gran libertad en sus exposiciones, haciendo el uso que necesita de imágenes poéticas y comparaciones, y a veces el uso exhaustivo de la metáfora permite inferir en todos sus puntos determinados aspectos de la filosofía que se revelan a través de la comparación.

El aforismo que cita de los Shiva Sûtra, Iñâlam bandhah (28), "El conocimiento esclaviza", está ya implicando su punto de vista en relación, con el conocimiento y con el recurso de tomar a las escrituras como pramana.

Esto se vuelve evidente aun desde el primer capítulo del libro, "La unión de Shiva y Shakti", donde no se limita a describir la interacción de los dos principios -o los dos aspectos de un mismo principio- sino que describe la manera en que esos principios forman parte de su experiencia. Dice al final:

"La sal abandonándose a sí misma se convierte en el mar (al caer en él), así abandonando mi ego, me uno a Shiva y Shakti.

"He rendido homenaje a Shiva y Shakti, uniéndome a ellos..." 29

La unión de Shiva y Shakti

El Amritânubhava empieza con una invocación al "glorioso Nivrîtînâth, que es indestructible, indescriptible, la dicha misma, sin principio e imperecedero." Luego rinde homenaje "a la Sabiduría divina que derrama bendiciones, quien se conoce en el mundo como el Guru". Luego invoca a Shiva y Shakti y a la esencia última bajo el nombre de Shambhu.

La invocación a Nivrîtînâth no designa únicamente a su Guru, sino al estado que el Guru representa: el del Ser supremo. Nivrîtti significa serenidad, plenitud, cumplimiento, dicha interior. Vrîtti es actividad, curso, modo de ser, modificación. Nivrîtti es aquello desprovisto de todo esto; más allá de toda actividad o modo de ser; lo perfectamente sereno en sí mismo. Es el Guru, la persona de Nivrîtti, y es el estado en que Nivrîtti se encuentra establecido: un estado que trasciende a la persona. La

designación misma de Guru, es sólo una manera de nombrar "a la sabiduría misma que derrama bendiciones". Estos significados que implican las referencias al Guru o a Nivritti, es necesario tenerlos en cuenta a lo largo de la lectura no sólo del Amritanubhava sino también de Jñāneshwari.

Después de la invocación, muy breve, viene el capítulo titulado "La unión de Shiva y Shakti", y en el Jñānēshwar expone en el curso de 64 estrofas en metro oṽi, diversos aspectos de la interacción dialéctica de "los ilimitados padres primordiales del universo".

A lo largo de esta exposición, en diversos momentos llega a describir la fusión total de los dos aspectos en el solo principio que constituyen. Y desde ese extremo, que sólo puede percibirse como vacío, puesto que al fundirse ellos todo lo demás desaparece, va mostrando también la gama de manifestaciones progresivas y regresivas. Shakti crea el universo como un ropaje para Shiva, que carece de forma.

La relación entre Shiva y Shakti la establece desde un principio como una relación amorosa, en perfecto acuerdo con la visión de los místicos. Dice en algunas de las primeras estrofas:

"En el lugar ameno, el Amante mismo, por su amor desbordante se convierte en la Amada, que está hecha de la misma carne y que come del mismo alimento.

Por su anhelo profundo se devoran uno al otro, y luego otra vez se producen, pues les gusta ser dos." (I, 1-2)

"Tienen tal temor de su separación, que aunque han dado nacimiento a su hijo en la forma del universo, su dualidad no se perturba." (I, 6).

"Oh qué dulce es su unión, El gran mundo es demasiado pequeño para contenerlos, pero viven felices aun en la más pequeña partícula.

"Se tratan uno al otro como su propia vida y no crean ni siquiera una hoja de hierba sin la mutua ayuda.

"Estos dos son los únicos habitantes de la casa del universo. Cuando el Señor se duerme, la Señora permanece despierta y juega el papel de los dos.

"Cuando ninguno de los dos está despierto, la casa entera es devorada y nada queda.

"Cada uno se volvió la mitad del todo con el fin de la diversidad. Los dos están tratando de fundir sus formas en una.

"Los dos son objeto del otro. Los dos son sujeto del otro. Los dos son felices en la compañía del otro." (1, 11-16)

En este tono sencillo, Jñānēshwar procede a explicar el proceso de unión y separación alternadas de los dos aspectos. Son las fuerzas mismas que crean el universo, pero Jñānēshwar deja muy claro que se trata de un mismo principio que se desdobra y juega consigo mismo. El Amante se convierte en la Amada, pero sin dejar de ser él mismo. La produce de sí y la reabsorbe en sí o se reabsorbe en ella.

Se ha tratado de establecer una comparación de la descripción de Jñānēshwar del dios y la diosa, con diversas concepciones de pūrusha y prākṛiti. Y me pregunto por qué incluso alguien como Ranade insiste en examinar todo el capítulo aludiendo constantemente a Shiva y Shakti como Pūrusha y Prākṛiti, que no tienen relación con lo que expone Jñānēshwar.

Dentro del sistema Sāmkhya, como se ha dicho en otra parte de este trabajo, estos dos principios son exactamente dos principios: es decir, hay una dualidad metafísica irreductible, lo cual es lo opuesto a lo que Jñānēshwar dice todo el tiempo al reducir precisamente uno de los principios al otro y los dos juntos al Absoluto supremo.

La descripción de Jñānēshwar ni siquiera correspondería a la propia descripción que hace el Shaivismo de Cachemira de las categorías del pūrusha y la prākṛiti dentro de su esquema general de los 36 tattvas (categorías, fases o estadios de la creación). Allí el pūrusha es la conciencia divina en su estado individualizado, ya contraído por los efectos de māyā, es decir la subjetividad individual, y la prākṛiti es el principio de objetivación es decir el universo ya manifestado, a partir de la experiencia del ser humano, de la conciencia individual. Aquí, estos principios no tienen la dimensión cósmica que Jñānēshwar les da.

Ranade dice que es por influencia del Vedānta que Jñānēshwar hace una síntesis de

esta dualidad, pero lo que es obvio es que Jñānēshwar no está hablando de estos principios ni según el Samkhya ni según el Vedānta sino según el Shivaísmo; es tan obvio, como que les llama justamente Shiva y Shakti.

Bahirat señala la influencia del Shivaísmo en Jñānēshwar. Dice:

"Viendo la filosofía del Shaivismo de Cachemira tal como se revela en los Shivasturas con su comentario, y en otras obras posteriores, encontramos que los puntos de vista de Jñānadeva en el Amritanubhava sobre las cuestiones últimas son similares a aquellos del Shaivismo de Cachemira. En los Shivasutras la Realidad última es Chaitanya o Shiva. Es autoiluminadora y no requiere de ninguna otra prueba. La Shakti es su aspecto inseparable y el universo no es sino la manifestación de esta Shakti." 30

Bahirat menciona también cómo Jñānēshwar cita el sūtra jñānam bandhah, "El conocimiento esclaviza". Identifica, aunque por desgracia muy de paso, la descripción de Shiva y Shakti con la caracterización principal de los dos tattvas o categorías primeras como prakāsha y vimarsha, que pueden definirse como autoiluminación y como la conciencia de esta iluminación: existencia y conciencia, que en alguna medida podrían identificarse con sat y chit, según la terminología del Vedānta.

Jñānēshwar no utiliza los términos de prakāsha y vimarsha, sino svasamvedya ātmarūpa autoconciencia de la propia realidad. Su visión corresponde más de cerca a la de Gorakhnāth. Jñānēshwar, por ejemplo, dice en el Amritānubhava:

"Shiva y Shakti hacen un todo como el aire y su movimiento, como el oro y su brillo.

"Shakti es inseparable de Shiva como el almizcle de su fragancia, como el fuego de su calor." (I, 41-42)

En el Siddha Siddhānta Paddhati, dice Gorakhnath, antecesor del linaje espiritual de Jñānēshwar:

"Shakti está inmanente en Shiva, y Shiva está inmanente en Shakti; no veas
• diferencia entre los dos, como no la hay entre la luna y la luz de la luna." 31

En su Philosophy of Gorakhnath, Akshaya Kumar Banerjea expone la concepción que tienen los siddhas nāthas sobre Shiva como el principio último trascendente e inmanente a la vez. Shakti es el aspecto inmanente. Juntos pueden verse como el Ser y el devenir; el origen último de todas las cosas y su manifestación en acto. Destaca la noción presente en las filosofías shivaitas y shāktas de que Shiva sin Shakti no tiene siquiera conciencia de sí mismo. Gorakhnath vuelve sobre la vieja idea de que "Shiva sin Shakti es Shava" (un cadáver), es decir, incapaz de todo, cuando dice:

"Shiva despojado de Su Poder (Shakti) no puede hacer ni una sola cosa, pero con Su propio Poder (Shakti) se convierte en el revelador (creador e iluminador) absoluto de todos los órdenes de existencias." 29

Jñanēshwar repite la idea, de una manera sencilla y casi coloquial:

"El asume la forma del universo por la impertinencia de ella, pero sin ella, queda desnudo." (I. 34)

Tal vez el concepto más importante que Jñanēshwar toma de Gorakhnāth y que está implicado y explícito de múltiples maneras en el Shivaismo, es el concepto de que el universo, el devenir mismo, que es el resultado de la unión de Shiva y Shakti tiene como significado último el de ser justamente el juego de la Conciencia divina: Chidvilāsa. Banerjea habla de la forma en que esta noción está presente en escuelas shivaitas y shāktas y en el pensamiento de los propios siddha yoguis. Lo que dice acerca de ellos es perfectamente aplicable a Jñanēshwar. Dice Banerjea en la obra citada:

"El sistema cósmico con todas sus asombrosas complejidades y catástrofes aparentes, a menudo es descrito por ellos (Siddha Yoguis) como Cid-Vilāsa, es decir, la exuberancia del Espíritu, por decirlo así, las expresiones deleitosas de la perfección trascendente del Espíritu. La materia también se ve como una forma de autoexpresión del Espíritu. Ven el juego del Espíritu en todos los fenómenos materiales. Para ellos la materia, la vida, la mente, el intelecto, todo ello aparece como formas en que el Espíritu supremo ejecuta diversos juegos deliciosos teniendo como medio a Su Sakti única, Su Poder de automanifestación diversificada, que no es diferente de El mismo. Así pues, ven el mundo entero como espiritual, ven sus propios cuerpos también como espirituales, y disfrutan de todos los fenómenos de las experiencias mundanas como del juego gozoso de Siva-Sakti." 33

Al empezar su trabajo hablando de "La unión de Shiva y Shakti", Jñānēshwar no intenta sólo hacer una hermosa invocación propiciatoria, como puede ser frecuente en muchos autores, sino que describe el diseño, la estructura y la dinámica que existe a la vez entre los principios de Shiva y Shakti y entre sujeto y objeto de conocimiento. El mismo juego de Shiva y Shakti está presente en todo acto de percepción y en todo proceso de existencia. De hecho, es la condición de posibilidad de la existencia misma, y también de la forma en que cada ser individual es capaz de conocer.

En un plano cósmico, el origen del universo está justamente entre el conocedor, lo conocido y el acto de conocer, o bien el perceptor, lo percibido y el proceso de percepción. Este aspecto, que forma el núcleo de la Carta a Changdev, se hace presente también en el Amritānubhava. El proceso de fusión entre los dos entes (cada uno sujeto y objeto del otro) es el mismo proceso de fusión en un nivel individual entre el sujeto y el objeto de percepción. Bahirat dice que el método de Jñānēshwar muy adecuadamente podría llamarse epistemológico.

Por otro lado, Jñānēshwar vuelve indirectamente a referirnos al Pratyahijñāhrdayam donde es forzoso hacer una lectura que tome en consideración de manera paralela a los procesos cósmicos y a los procesos individuales de percepción. Lo que la Chiti-Shakti,

divina energía consciente de Shiva, hace aparecer en el universo, no es distinto de lo que hace aparecer en la pantalla de nuestra propia mente.

Esto es posible porque la misma Shakti que ha creado todo el universo está presente en nosotros. De hecho somos ella, somos una manifestación de ella. El Shivaísmo insiste en señalar que el individuo no es sino la manifestación contraída, limitada, del propio Shiva, y en cuanto tal, conserva los mismos poderes de Shiva, aunque en una forma también limitada. La manera en que el individuo hace uso de esos poderes es en su campo de percepción. Los pensamientos surgen, se sostienen y se disuelven en la mente de igual manera que el universo surge, se sostiene y se disuelve en la mente de Shiva, por decirlo así.

Y junto a la variedad y diversificación de pensamientos, también existen dentro del individuo, en toda su fuerza y en su forma verdadera, los principios de Shiva y Shakti. Si desde el punto de vista absoluto la Shakti es lo que revela y produce al universo y a los individuos, desde el punto de vista individual, contrariamente, la Shakti será lo que revele a Shiva; es el vehículo de acceso hacia la Conciencia suprema y absoluta. También aquí puede decirse, desde la perspectiva inversa, que sin Shakti no hay Shiva.

Hacia el final del capítulo, Jñānēshwar produce una serie de imágenes destinadas a llevar a la misma experiencia que la Carta a Changdev: la abolición de la alteridad entre sujeto y objeto. Dice:

"...al tratar de verlos (a Shiva y Shakti), el que ve y su visión se desvanecen."
(I, 49)

"El sol muestra en sí mismo el objeto al igual que el sujeto de iluminación, sin embargo, no pierde su unicidad." (I,55)

"Al abandonar el espejo la imagen se funde en su objeto. La onda se desvanece cuando el aire está quieto." (I, 61)

Este último verso expone, sin decirlo, la Bimba-pratibimba vāda, la teoría del reflejo que se funde en el objeto cuando cesa la proyección. La bimba-pratibimba vāda

es la forma en que el Shivaísmo explica, bajo otro ángulo, el universo. A diferencia de Shánkara que habla en su yivāṅta-vāda, la teoría de la superposición, del universo o realidad fenoménica como una superposición que se efectúa por efecto de māyā sobre Brahman, el Absoluto primordial, y que es en sí misma una proyección ilusoria, tal como la serpiente que se ve en vez de la cuerda, en la teoría de bimba-pratibimba el reflejo o la proyección del Absoluto es en sí mismo real.

Para Shánkara, la superposición desaparece cuando percibimos la verdadera Realidad trascendente y se revela la inexistencia de māyā. Para el Shivaísmo y para Jñanēshwar el reflejo o proyección, aunque en cierta forma también desaparece al fundirse en su fuente, en su origen, al hacerlo recobra su estatuto real, su verdadero ser.

El homenaje a Nivrīti

El siguiente capítulo, que muchos comentadores pasan enteramente por alto, como si estuviera en el libro sólo en calidad de ornato, Bahirat lo titula "Rindiendo homenaje a Shri Nivrītinath", y Bhāgwat, "En alabanza del preceptor". Bahirat ignora todo el capítulo dedicado a Nivrīti, y no penetra en su significado ni con respecto de la función del Guru ni en relación con el contexto del libro.

En la segunda estrofa dice Jñanēshwar:

"(Me inclino ante aquel que) acude compasivo a asistir a la Conciencia pura que experimenta el egoísmo al vagar por la desolación de Avidyā." (II, 2)

"Por cuya mirada la esclavitud se convierte en liberación y el Conocedor se realiza a sí mismo." (II, 4)

Es de notarse cómo, cuando se refiere a aquel a quien el Guru ayuda y libera, no habla del discípulo sino de la Conciencia pura y del Conocedor. Es decir, está partiendo de la perspectiva monista que identifica como una y la misma esencia al Ser supremo, al Brahman o Shiva o Paramashiva absoluto, y al ātman o ser que se encuentra

dentro del individuo limitado.

Al emplear el término de Conciencia pura, que es la noción utilizada por el Shivaísmo, refleja el trasfondo de la cosmogonía shivaíta, donde es esta Conciencia divina la que asume voluntariamente la contracción de avidyā, la ignorancia, y la que se esclaviza para poder experimentarse a sí misma como un ser humano y como todo el universo. Y es por la gracia del Guru que desde ese plano puede abandonar todos los límites y la contracción para expandirse hasta volver a conocerse en su verdadera esencia: "El es la causa de la visión del Conocedor" (II, 5), "El es como un espejo en el cual el Atman ve su propio gozo" (II, 6), dice Jñānēshwar, también al principio del capítulo, y agrega poco más adelante:

"En su ausencia, el que ve lleva el hermoso ornamento de la apariencia. Toda la diversidad desaparece tan pronto como aparece él.

La oscuridad de Avidya se transforma en la bendita luz diurna del autoconocimiento al toque del Sol de su gracia." (II, 9-10)

"Por el rocío de su gracia, el veneno de Avidya se convierte en el néctar del conocimiento infinito." (II, 14)

En estas estrofas se refiere a la diversidad producida por māyā, y antes ha utilizado, en la estrofa 3, la imagen vedantina de la muerte del elefante de māyā. Avidya, la ignorancia, es en el Vedānta el origen de todo mal, de todo sufrimiento, y el Guru es quien le pone fin. También para Shankaracharya la gracia del maestro espiritual es lo que rompe las ataduras. Dice en la Vivekachudamani:

"Oh Maestro, sólo por tu gracia me despertaste del sueño y me has salvado completamente a mí, que vagaba en un sueño interminable, en la selva del nacimiento, la decrepitud y la muerte creadas por la ilusión, atormentado día tras día por incontables aflicciones y ásperamente afligido por el tigre del egoísmo." 34.

Y así como para Jñānēshwar la Conciencia pura asume las formas de Shiva y Shakti, también asume las formas de un maestro y un discípulo. "No tenía dicha estando sola" (II, 13), dice, haciendo resonar el pasaje upanishádico donde Brahman, que está solo, decide volverse muchos.

Aunque la identidad suprema se oscurece por avidyá, no se destruye. Y es por medio de la condición de discípulo que se recobra. El Guru alcanza el estado supremo desde esa humilde condición y, dice Jñānēshwar, "es tan afortunado que destruye lo que no existe" (II, 20); es decir, la esclavitud misma, puesto que, a pesar de que el individuo no lo pueda percibir, jamás deja él mismo de ser la Conciencia pura. Y en el estilo paradójico al cual Jñānēshwar es muy adicto, añade: "...salva a alguno de ahogarse en un agua inexistente, y el individuo así salvado se queda en ninguna parte." (II, 21).

El principio del Guru, el Gurutattva es uno de los temas fundamentales de Jñānēshwar, no sólo en el Amritānubhava sino también en Jñānēshwari, donde dedica muchas páginas muy bellas a la relación entre el Guru y el discípulo. El Guru no es diferente de Shiva y Shakti. Guru se le llama a la función específica de impartir gracia al discípulo y despertarlo espiritualmente para hacerlo volver a la unidad. Sin el Guru esto es imposible. En el Amrtānubhava, dice Jñānēshwar sobre él:

"Es como un astrólogo a quien incluso Shiva, que está cansado de asumir la forma del ser individual, pregunta cuál es el momento propicio para recuperar su propio estado." (II, 24)

El Guru está más allá de los pramanas -los medios de conocimiento válido-, de las inferencias, de las formas de demostración lógica, de las palabras; incluso más allá de la visión.

"Ah, Sadguru, ¿cómo he de tratarte a ti que eres tan misterioso? Tú no permites que ninguna noción te determine."

"Has alzado tantos nombres y formas y los has destruido por la fuerza de tu poder, y sin embargo no estás satisfecho.

"No le permites a nadie tu relación amistosa sin sacrificar su individualidad..."
(II, 37-39)

Y reforzando la idea de que el Guru destruye la individualidad y el ego del discípulo, añade más adelante: "No deja ninguna traza de la persona que va a saludarlo".
(II, 47).

Refiriéndose después al mismo proceso que conduce a la desaparición de la dualidad, y que antes se trató en relación con el sujeto y el objeto que se vuelven uno, dice ahora, aplicándolo a la adoración y el culto:

"...en cuanto lo veo, tanto el adorador como el objeto de adoración se desvanecen como los sueños en el estado de vigilia," (II, 53).

"Oh, qué maravillosa es su amistad. Ha vuelto evidente la dualidad del maestro y el discípulo, allí donde no hay sitio ni siquiera para la unidad." (II, 55)

"Por ello, las palabras maestro y discípulo significan una sola Realidad, y el maestro solo vive en las dos formas." (II, 61)

La insistencia en la abolición de la dualidad, enfocada desde tantos ángulos y repetida tantas veces no se debe a una falta de inventiva, sino a que es el núcleo y el tema principal no sólo del libro sino de la experiencia mística que éste describe. Shiva, por juego, se convierte en el universo para experimentarse a sí mismo, como cada uno de los objetos inanimados y los seres animados que lo habitan. Es lo mismo que dice Jñānēshwar sobre Nivrīti, usando una imagen insólita: "Es como una flor convertida en nariz para oler su fragancia." (II, 75).

Al final de este capítulo y como título del siguiente, Jñānēshwar se refiere a saldar la deuda del habla. Este concepto enigmático, se explica tal vez en la introducción del libro de Bhāgwat. Allí, al mencionar los cuatro niveles del habla, se

dice que su conocimiento ayuda mucho al individuo a "vencer la ilusión, disipar la ignorancia y trascender las tres etapas del conocimiento" (p. XII) 35.

El aspirante queda en deuda con esos niveles del habla, y es a través no sólo de la palabra sino del pensamiento y la intuición más profunda que se paga esta deuda; aunque la única manera de saldarla completamente es fundiendo el ego con el ser supremo. Jñanëshwar termina así el capítulo II:

"Ahora, Jñanadeva dice que mediante esta salutación a Sri Guru ha saldado las deudas de las cuatro clases de habla (Para, Pashyanti, Madhyama y Vaikhari). (II, 80)

La deuda del habla

Los diversos niveles del habla son un concepto aceptado ampliamente en diversos sistemas filosóficos hindúes. Implican una profundización progresiva que termina -o empieza, según la dirección que se siga- en Pará, nivel de la conciencia total e indiferenciada, donde no hay dualidad alguna, no hay vrittis, es decir, ninguna clase de movimiento ni de acción, y es por tanto ni-vritti. De aquí surge un impulso que tomará la forma de una intuición más definida en el siguiente nivel, madhyama, se precisará como un concepto claro en el nivel de pashyanti, y podrá enunciarse verbalmente en vaikhari.

Esta descripción es muy sumaria, pero permite inferir los distintos ámbitos de conocimiento y percepción que pueden corresponder a cada uno de esos niveles. Sin embargo, representan un conocimiento relativo, pues al destruirse avidyâ o la ignorancia, dice Jñanëshwar, esos niveles también se destruyen para resurgir en la forma del conocimiento de la Realidad suprema. Así describe Jñanëshwar a la avidyâ:

"..cuando está viva, Avidya es la causa del conocimiento falso, y cuando está muerta, surge en la forma del conocimiento verdadero.

"Pero ya sea que esté viva o muerta, esta Avidyâ enreda al individuo atándolo con las llamadas liberación o esclavitud." (III, 10-11)

Liberación y esclavitud, al igual que los distintos niveles del habla o el conocimiento aparecen como términos relativos a la existencia o la desaparición de avidyā. Es en este contexto que Jñānēshwar cita el famoso aforismo que aparece dos veces en los Shiva Sūtra (I, 2; III, 2): Jñānam bandhah: el conocimiento esclaviza. La referencia a este sūtra hace que Jñānēshwar ubique también como términos relativos tanto la ignorancia como el conocimiento.

En los Shiva Sūtras el mismo aforismo aparece en dos secciones distintas: al inicio de la primera y al inicio de la tercera. El primer sutra de la primera sección, que es la parte dedicada al Shāmbava Upāya, es decir, a la vía de Shiva, que es la más elevada y directa, dice Chaitanyam ātmā: "El ser es Conciencia". Y acto seguido viene Jñānam bandhah, "El conocimiento esclaviza". La palabra misma conocimiento, que es relativa, implica ya que se trata de un conocimiento limitado, que se origina en ānava mala, la impureza que hace al Ser supremo perder su identidad originaria y considerarse como un individuo limitado. Kshemarāja dice en su comentario de los sūtras que este conocimiento en realidad es ajñāna, ignorancia.

El tercer sūtra, yonivarga kalāsarīram: cuya traducción literal es casi imposible, habla de las otras dos limitaciones que asume el Ser supremo y que también son causa de esclavitud: māyīya mala y karma mala: el sentido de diferencia causado por māyā, y el sentido de agencia, que termina por hacerlo quedar preso en el karma.

El cuarto sūtra engloba lo que constituye la raíz de las tres limitaciones o malas, dando la clave de lo que origina el conocimiento limitado. Dice Jñānādhisthānam mātrkā: "La mātrikā es la base del conocimiento limitado". La mātrikā shakti es el poder del sonido inherente al alfabeto, el poder del lenguaje, del habla.

Vemos que Jñānēshwar relaciona de manera similar las formas de conocimiento limitado que implican los cuatro niveles del habla que menciona, con la ignorancia.

En la tercera sección de los Shiva Sūtras, que es la dedicada al Anava Upāya, o la vía del individuo (la segunda, Shākta Upāya es la vía de la Shakti), el primer sūtra define la condición del ser individual, el ātman: Atmā cittam. "El Ser individual es

mente." La mente está constituida por intelecto (buddhi), ego (ahankāra) y mente en cuanto manas. Si la primera sección describe al Ser absoluto como Conciencia pura, aquí se describe al ser individual -aunque idéntico a aquél- como mente, indicando justamente la contracción que en el proceso de manifestación del universo ha asumido la Conciencia pura para quedar convertida en la mente individual, tal como describe el sutra 5 del Pratyabhijñāhrdayam. 36.

El sutra que sigue en la tercera sección de los Shiva Sūtras es nuevamente Jiñānam bandhah, el conocimiento esclaviza. En este contexto significa que todo el conocimiento surgido de la condición del individuo, es decir, de las facultades de su mente, es causa de esclavitud. El comentario de Kshemarāja dice:

"Los modos de la buddhi y el ahankāra que están llenos de placer, dolor, estupefacción, y la aparición de la diferencia correspondiente a los modos antes mencionados, son lo que constituye el conocimiento (jiñāna) del ser empírico (anu). Este conocimiento (limitado) es la fuente de la esclavitud. Estando atado por tal conocimiento, este ser empírico (anu) lleva una existencia transmigratoria." 37.

El tercer sūtra de esta tercera sección dice Kalādinām tattvānām aviveko māyā: "La falta de discernimiento de los tattvas como kalā y los otros, es māyā". Vemos que aquí también, al igual que en la primera sección, aparece māyā. Hay, sin embargo, una diferencia. La primera sección está describiendo a la misma māyā y todos los demás elementos que producen las ataduras (como mañās, 38) desde un punto de vista cósmico, y aquí se enfocan (como kañchukas, 39) desde la perspectiva del individuo; es decir, ¿qué puede hacer el individuo ante los mismos principios cósmicos que causan su atadura? Por lo pronto aquí se dice: discernirlos, y el sūtra siguiente nos dirá qué hay que disolver los diversos componentes de los tattvas en el cuerpo (o cuerpos), por medio de bhāvanā, como ya se comentó al hablar de Jñānēshwari.

Sin la sofisticada elaboración conceptual de los Shiva Sūtras, Jñānēshwar nos habla también de esa disolución. Está de más decir que no está siguiendo ni comentando estos

sûtras; pero hay constantes puntos de contacto. Dice hacia el final de este capítulo:

"Así que si el Atman, que es conocimiento puro en sí mismo, pensara que El tiene verdadero conocimiento de sí y dijera "Yo soy El", eso sería esclavitud.

"Tal conocimiento, que es esclavitud, es muy indeseable porque el conocimiento original mismo está disuelto y hace surgir la llamada libertad.

"Por eso las cuatro clases de habla, que son ornamentos de los cuatro cuerpos, se desvanecen junto con Avidya cuando el ego del ser individual es destruido.

"Cuando Avidya, contrariada, entra en el fuego del conocimiento junto con sus órganos, sólo quedan las cenizas del entendimiento." (III, 23-26)

Considerando atman en su sentido amplio, como el Ser, Jñanêshwar dice que el âtman no necesita de ningún conocimiento tal como el sol no necesita de la ayuda de ninguna otra luz. El âtman es conocimiento en sí mismo; por eso, al decir "Yo soy El", estaría revelando la atadura a un concepto, incluso a ese concepto. Ese reconocimiento es necesario sólo desde el estado de ignornacia, tal como se necesita discernir las causas de las ataduras; pero no desde el estado absoluto.

Las cuatro clases de habla, dice Jñanêshwar finalmente, son incapaces de saldar la deuda ni siquiera por su autosacrificio, pues al ser destruidas "se aferran al conocimiento que es un tipo de ignorancia." (III,33).

Conocimiento e ignorancia

Después de este final impecable, el cuarto capítulo dilucida los dos conceptos, el de conocimiento y el de ignorancia. Los términos que usa Jñanêshwar son jñâna y ajñâna. Después de la destrucción de la ignorancia, reina el conocimiento, que "produce la comprensión de la identidad entre el mundo y el ser" (IV, 3).

Aquí reafirma de manera categórica su visión monista al no separar como distintos al mundo y al ser, y al no considerar al mundo ni siquiera como ilusorio. Pero ése no

es el propósito de tal afirmación en el contexto en que se da, sino mostrar cómo el conocimiento, que surge con la desaparición de la ignorancia, se extingue a sí mismo al expandirse sin límites:

"...como el fuego que en su esfuerzo por quemar el alcanfor se quema él solo, así el conocimiento alcanza la misma condición al destruir la ignorancia.

"Cuando el soporte de la ignorancia se va, el conocimiento se esparce hasta el grado de destruirse a sí mismo." (IV, 5-6)

Más adelante explica cuál es el sentido de esta destrucción:

"...el conocimiento que brilla por la ignorancia es devorado por el Conocimiento absoluto." (IV, 14)

"Es el Conocimiento puro, que no es iluminado por ningún otro conocimiento ni oscurecido por la ignorancia." (IV, 17)

Al hablar del Conocimiento absoluto Jñānēshwar abandona los términos relativos (ignorancia-conocimiento, luz-oscuridad, etc.), pero entra en otro problema: lo que pudiera extravagantemente llamarse "no relacionalidad"; es decir la carencia de relación con lo que sea, que hay en un término absoluto. Comparando con este Conocimiento absoluto, pregunta Jñānēshwar: "¿puede el globo del ojo percibirse a sí mismo?"

Aunque la palabra que utiliza Jñānēshwar para referirse al Conocimiento absoluto es jñāna, plantea el mismo problema que surge al interpretar, nuevamente en los Shiva Sūtra, la palabra chaitanya que designa a la Conciencia suprema. Dice Jaideva Singh en una de sus notas:

"Nuestra mente discursiva, inseparable de un estado condicionado y relacional, no puede concebir un mero chaitanya, un ser, sin una relación predicada entre él y su atributo o naturaleza; pero todos los sistemas más importantes de la filosofía hindú

sostienen que el ser es pura conciencia, no-relacional (es decir, sin relación sujeto-objeto) y sin relación predicada, en su forma esencial." 40

Recordando también el diálogo entre Yajñavalkya y Maitreyí en la Bṛhadāraṇyaka Upanisad, volvemos a esta misma cuestión: donde hay dualidad, uno ve al otro y conoce al otro -abreviando la larga enumeración de Yajñavalkya-. Pero donde todo se ha vuelto el propio ser, ¿por qué y por quién va a ser uno visto y conocido? 41.

¿Puede el globo del ojo percibirse a sí mismo?, pregunta Jñānēshwar, ¿puede la Conciencia pura ser consciente de sí misma?

La argumentación de Jñānēshwar ha dado un paso más. No es sólo si la Conciencia suprema puede ser 'conocida' por alguien o algo más, sino por sí misma. ¿Está la Conciencia consciente de ser conciencia? Esto nos llevaría a una circularidad. Aquí se aplica lo mismo que en el caso de la desaparición del sujeto, el objeto y el acto de percibir. Si la Conciencia es sujeto y objeto de sí misma, desaparece en cuanto una y otra cosa. No hay nadie que perciba nada.

De aquí tal vez surgen algunos argumentos nihilistas que Jñānēshwar refuta:

"Entonces, si la situación viene a ser que nada existe, ¿quién es el que sabe que no hay nada?

"¿Sobre qué base se demuestra la teoría del nihilismo? Es una imputación injusta sobre la Sustancia última.

"Si el que extingue una luz se extinguiera junto con la luz, ¿quién sabría que ya no hay luz?" (IV, 26-28)

No puede argumentarse la existencia o no existencia de esa Sustancia última partiendo de la posibilidad de que sea perceptible. El Ser "existe en sí mismo en su propia manera" (IV, 37). La existencia misma del Absoluto se da sobre un suelo puro, que se encuentra más allá de las nociones mismas de existencia o no existencia. No puede ser determinado, como señala en el capítulo siguiente, ni siquiera por sus tres

atributos de existencia (sat), conciencia (chit) y dicha (ananda), que están fundidos en él.

Estos atributos sirven sólo para diferenciar al Ser de sus términos relativos contrarios: la no existencia, la ignorancia y el dolor; pero en sí mismos no denotan la naturaleza del Absoluto. No lo pueden revelar, pues el objeto de conocimiento es lo que determina los medios de conocimiento válido, y en este caso, que se trata de una Sustancia autoevidente, el conocimiento que intente conocerla será, de hecho, la Sustancia misma. Así, nuevamente, el conocimiento y lo conocido no son aquí diferentes.

"Así, las palabras existencia, conciencia y dicha no denotan la Sustancia, sino que son residuos de nuestro pensamiento." (V, 19) 42

"...los tres términos conciencia, existencia y dicha, después de hacer que el Vidente se vea a Sí mismo, se perdieron en el silencio." (V, 25)

"¿Cómo pueden las palabras describir la Realidad donde el habla suprema desaparece y no queda rastro de ningún sonido?" (V, 63)

La palabra, incluida aquella palabra que denota al Ser, sólo tiene finalmente el mérito de ser un recordatorio, pero es por lo demás ineficaz. Tal como indica el título del sexto capítulo: "Ineficacia de la palabra", donde Jñaneshwar da un giro sorpresivo al decir al principio: "no hay nada que no pueda ser medido por la palabra." (VI, 4).

Procede a hacer un elogio de la palabra, la llama el espejo de lo invisible, el sol naciente de la Realidad no manifiesta, la flor en el cielo, la causa del universo, la antorcha que ilumina el sendero de las acciones correctas e incorrectas, el juez que decide entre la esclavitud y la liberación. Y dice también: "El Atman se encuentra a Sí mismo por la palabra." (VI, 8).

Deja claro el nivel en que la palabra funciona: el nivel donde no ha tenido lugar todavía la liberación. La palabra como recordatorio -y los diversos niveles del habla- ayudan a alcanzarla, pero:

"La palabra es absolutamente inútil en lo que respecta al Atman, que es autoluminoso y no necesita la atención de nadie.

"No existe nada más que la sustancia única. Por eso no puede ser objeto de recuerdo ni de olvido." (VI, 13-14).

La palabra no tiene ningún sentido en relación con la Realidad absoluta, y no puede destruir a avidyâ, la ignorancia, puesto que ésta no existe, "tal como el hijo de una mujer estéril". La relación del âtman con avidyâ es la misma que la del sol con la noche. ¿Puede el sol conocer a la noche o luchar contra ella? La indefinibilidad de avidyâ, implica su existencia imaginaria. No es correcta la aprehensión de que el âtman se revela después de la destrucción de avidyâ. La lógica que trata de destruir a avidyâ es la misma de una persona dispuesta a beber el agua de un espejismo.

Después de éstos y otros argumentos, Jñanêshwar da una serie de imágenes surreales para tratar de mostrar lo que son los intentos por destruir a avidyâ, principio ilusorio que no tiene ninguna base ontológica:

"Es como ordeñar a un macho cabrío, o ver con las rodillas, o poner a secar la noche y hacer con ella una tableta.

O triturando un bostezo, sacarle jugo y mezclándolo con indolencia, verterlo a la garganta de un cuerpo sin cabeza." (VI, 48-49)

La imposibilidad de la existencia de avidyâ se debe a que el solo tomar conciencia de la ignorancia es ya en sí un acto de conocimiento. Si la ignorancia existiera, no habría nada que pudiera dar fe de ella, puesto que ella misma impediría el menor razonamiento.

Jñanêshwar no está hablando en términos relativos sino desde una perspectiva ontológica, pero es la única que puede adoptar para hacer la refutación que ocupa el siguiente capítulo, el más largo del libro y al cual dedica una atención tan especial que parecería que fuera el propósito principal de todo el Amrtanubhava

La refutación de Aññānavāda

En ningún punto de este capítulo menciona Jñānēshwar a Shankaracharya, y podría quedar cierto margen de duda sobre si se está refiriendo, como normalmente se dice, a su teoría de māyā.

La doctrina de Shankaracharya acepta como idénticos, al igual que las grandes proclamaciones o mahāvākyas de los Vedas, al Ser absoluto y al ser individual. Sin embargo, en vistas a salvar la unidad, y no pudiendo concederle el mismo estatuto ontológico al universo, Shankaracharya hace uso de la idea de māyā, poder creador de Brahman, que fabrica, no obstante, un universo ilusorio, por su impermanencia.

Shānkara considera que la avidyā o ignorancia del ser humano sobre su condición divina es innata, y que esta ignorancia conduce a una identificación incorrecta del individuo con su cuerpo y demás vehículos y no con su ser. Al ser destruida la ignorancia por la iluminación, la realidad ilusoria desaparece y lo único que queda, aun en el mundo, es la percepción de Brahman.

En esto no diferiría mucho de la postura del propio Jñānēshwar. El problema comienza cuando Shankaracharya lleva la idea de esta avidyā a un plano cósmico, llamándole māyā, de donde resulta que el universo entero no es una realidad en sí sino algo que se superpone a Brahman. El Ser ni ha creado el mundo ni se ha convertido en él, pero māyā depende de él -a diferencia de la prākṛiti autónoma del pūruṣha en el sistema Sāmkhya. Māyā fabrica el universo ilusorio que superpone a Brahman. De hecho, māyā es también el efecto de la superposición misma. Māyā no tiene principio ni fin, y no hay manera de entender lo que es. El mundo es apariencia, la causa de esta apariencia es la ignorancia, y es una causa que no tiene principio ni fin. Tal vez a esto se le pueda llamar aññāna-vāda, "la teoría de la ignorancia" que es el nombre con que Jñānēshwar designa los conceptos que se propone refutar.

A la idea de la proyección ilusoria, de la superposición de la apariencia sobre el Brahman absoluto, se le llama tradicionalmente vivarta-vāda, teoría de la superposición.

Implica la ignorancia, que para Shánkara consiste, de hecho, en juntar lo real con lo irreal, al identificar como real y existente, como Ser, a la única "realidad" perceptible, que es la fenoménica y al descartar como irreal, puesto que no se percibe, al Ser absoluto.

Por extensión, identificamos con nuestro ser, como ya se ha dicho, lo que nos resulta más inmediato: cuerpo, mente, intelecto, etc., y el ser verdadero, el átman, queda velado y fuera de nuestra comprensión. Es esta superposición, fruto de la ignorancia, la que desde el plano de la conciencia individual, que superpone al ego sobre el ser interior, se extiende efectuando la múltiple superposición de la entera realidad fenoménica sobre Brahman.

Aunque el Vedánta advaita no está en la posición de considerar que la existencia del universo dependa de nuestra percepción, a la manera de Berkeley, sí niega la realidad objetiva del universo. Shánkara habla de varios niveles de realidad; pero ya se trate de la realidad ilusoria individual (pratibhásiká sattá) o de la realidad cósmica fenoménica (vyavahárika sattá), que es sólo una ilusión en mayor escala, carecen del rango pleno de verdad y existencia que sólo concede a la realidad suprema (paramásthika sattá) o Brahman absoluto.

La realidad absoluta es para Shánakara incapaz de cambio y de acción. Shánkara tiene que recurrir al principio de Ishvara -ya presente, por ejemplo, en la Svetásvatara Upanishad, al igual que la idea de mâyá- para explicar la creación salvando el dualismo del Sámkhya, en que ésta ocurre sólo por la acción de la prakrti. Ishvara es un aspecto de Brahman, es Brahman unido con mâyá. Brahman es nirguna, es decir, un principio que está más allá de toda cualidad y atributo, una conciencia indeterminada. Ishvara es saguna, un principio con atributos, un Dios personal y determinado. Ishvara -puesto que Brahman es inactivo- da a mâyá la luz de la conciencia necesaria para crear. Sin ésta, mâyá no podría existir. Pero aunque la ignorancia, la avidyá individual puede cesar en el momento en que se alcanza la iluminación, y de hecho la existencia de mâyá se da para el individuo sólo en su estado de no iluminación o ignorancia, mâyá misma, como principio cósmico, es eterna, en el sentido de que no tiene origen ni fin. Es como la

sombra de Brahman y existe en tanto que Brahman mismo exista.

De todas las posibles inconsistencias teóricas de la doctrina de māyā se han encargado ampliamente generaciones y generaciones de refutadores. La necesidad teórica de postular a māyā surge de que Shānkara no acepta el principio de un Brahman activo, ante la idea de que la transformación que supondría el crear, devendría en una pérdida de su estatuto óptico.

Tal vez tenía en mente, la teoría que habla de que la causa sufre una transformación real para dar origen a sus efectos (parināma-vāda). Esta es la teoría que sostiene el Sāmkhya; sistema que para salvar al Principio absoluto, al Ser (pūruṣha), tiene que mantenerlo separado de la causa de la creación misma (prākṛiti), dando como resultado el plateamiento de los dos principios.

Shānkara propone, como hemos repetido, que sea māyā la que se encargue no de la creación, sino de la proyección ilusoria de lo transitorio y fenoménico sobre lo Absoluto (vivārta-vāda), siendo la proyección tan eterna como el propio Brahman.

La postura de Jñānēshwar, bajo este enfoque de las teorías, proviene nuevamente del Shivaísmo. La escuela Pratyabhijñā expone la noción del svatantryā-vāda, o teoría de la libertad divina, donde la causa última permanece siendo lo que es, aunque aparezcan sus efectos en todo el rango de la manifestación. Otro nombre que recibe es ābhāsa-vāda o, justamente, teoría de la manifestación.

En virtud de su soberanía (maheshvarya) y de su autonomía (svatantrya), el Señor puede manifestar externamente el mundo como una masa de objetos, sin perder nada de su condición trascendente última. Estos objetos que han existido previamente en él, se llaman ābhāsas o manifestaciones y son, en su naturaleza esencial, uno con el aspecto prakasha, luminoso, del Ser. Son de la esencia misma de la Conciencia, chit, y siempre existen internamente en ella, en un estado seminal. Pero cuando se manifiestan externamente por el poder de māyā (o Shakti) del Señor, también existen externamente como objetos materiales. Esto es lo que plantea un maestro del Shivaísmo de Cachemira, Utpaladeva, en el Isvara Pratyabhijñā Vimarsinī (I, 331-332). Utpaladeva habla de māyā como del poder de Dios que manifiesta externamente los objetos o ābhāsas. La diferencia

fundamental en relación con Shánkara es que esos objetos o abhasas no son ninguna superposición ilusoria sobre la Realidad última, sino que son de la misma naturaleza esencial que la Realidad o Conciencia absoluta.

Lo que interesa aquí es el planteamiento de que los ábhasas, ya sean internos, es decir, que posean una existencia subjetiva dentro del seno del Absoluto, o externos, manifestados como objetos físicos u objetos de pensamiento, tienen la misma esencia autoluminosa, prakashá, del propio Ser absoluto, del Sujeto. Utpaladeva utiliza aquí el término de mâyá para referirse al poder de Dios que manifiesta externamente los objetos o ábhasas. Y aunque en su existencia subjetiva son, en efecto, uno con el Sujeto, no pierden su esencia fundamental al manifestarse en la multiplicidad de objetos del universo. De hecho, el mundo es Conciencia, aunque el Ser no lo pueda percibir así en su fase de limitación y contracción, es decir, en su condición humana.

Para Jñanéshtar, la avidyá, que puede representar la condición esclavizada del átman, sujeta a un karma individual, nada tiene que ver con el origen del universo. Este no surge de la ignorancia, de avidyá o de mâyá, como afirma Shánkara, sino de la libertad del poder divino, del juego desbordante de la Shakti, que es conciencia y existencia pura, tal como afirman los maestros del Shivaismo, y no ignorancia ni ilusión.

Después de declarar como falsa la "llamada ignorancia sin principio", y de plantear la inoperancia de pramanas como la percepción y la inferencia en relación con ella, Jñanéshtar establece la relatividad y dependencia mutua de ignorancia y conocimiento, contrastándolos con la Conciencia pura, que sería como el sol, en relación con la luz y la oscuridad. Dice Jñanéshtar: "Así la Inteligencia pura, donde el conocimiento y la ignorancia se abrazan uno a otra (es decir, desaparecen), abre su visión para encontrarse a sí misma en la forma de los objetos visibles." (VII. 131)

Aquí se hace presente justamente la teoría de los abhasas, los objetos en los que la Conciencia o Inteligencia pura se encuentra o se manifiesta a sí misma sin que se perturbe su condición de unidad. Más adelante, vuelve a hacer énfasis en la unidad del

Ser:

"Así que el Atman no se vuelve objeto de diferencia, aunque él perciba la apariencia o se manifieste a sí mismo en la forma de los múltiples objetos.

"La unidad del Atman no se pierde ni siquiera cuando llena todo el universo." (VII, 145-146)

Jñanëshwar dice que la unidad del Ser persiste, ya sea que se manifieste como los objetos, o que "perciba la apariencia", y aunque con esto podría parecer que da un margen de apertura hacia la teoría de Shánkara, más adelante declara abiertamente como innecesaria la teoría de la superposición:

"Por tanto, si la única Inteligencia pura está siempre viéndose a sí misma, ¿de qué sirve suponer ninguna superposición?" (VII, 165)

Jñanëshwar explica esa unidad del Ser, intocada, aun cuando da origen a la multiplicidad del universo, comparándola con un árbol de baniano que hubiera alcanzado su pleno florecimiento sin romper la semilla.

Luego penetra en la condición misma del Ser en cuanto sujeto eterno y trascendente: "El Atman -dice- es el vidente absoluto en sí mismo." (VII, 161)

"El Atman es el eterno perceptor y lo eternamente percibido. ¿Qué puede crearse que sea nuevo?" (VII, 157)

"El Atman, resplandeciendo como el universo, ve al universo. Cuando no hay universo ve su no existencia.

"Si por azar tanto la existencia o no existencia del mundo se fundieran, él sería el vidente aun de este estado." (VII, 159-160)

Y si el Sujeto, el Vidente, sólo se ve a sí mismo, desde luego que sale sobrando

recurrir a la idea de la superposición. No obstante, el Atman aparece como su propio objeto de percepción brevemente, puesto que al verse, sujeto y objeto se desvanecen (VII, 174) y sólo queda su verdadera esencia.

Luego precisa:

"Si dos particulares (como el que ve y lo visto) se devoran y emiten sus opuestos, es como el abrir y cerrar del ojo de la Realidad." (VII, 183)

Aquí parece referirse a las nociones de unmesha y nimesha del Shivaísmo de Cachemira. Unmesha es la manifestación del universo (udâya) que, según la imagen que se emplea, ocurre cuando el Señor Shiva abre los párpados, y está en relación con nimesha, la reabsorción o desaparición del universo (pralaya) que se da cuando los cierra.

La primera de las Spanda Kârikâ, texto atribuido a Vasugupta por Kallata, y escrito para clarificar algunos aspectos de los Shiva Sûtras, dice:

"Alabamos a ese Shânkara (Shiva) que tan sólo al abrir y cerrar los párpados trae la aparición y disolución del universo..." (I, 1, P. 5)

Jñânêshar, por su parte, añade

"Es maravilloso que en cuanto se cierran los párpados, el Atman asume la forma de un vidente que se desvanece en cuanto los párpados se abren." (VII, 183)

Es decir, la condición del Ser en cuanto vidente puro, o sea, vidente o testigo de su propia unidad, cesa, en cuanto tal, cuando se manifiesta como la diversidad el universo; pues aunque se siga percibiendo a sí mismo en la forma de los objetos que son su misma esencia, su plenitud reside en el estado de unión total consigo mismo. En la siguiente estrofa, Jñânêshwar dice algo de gran profundidad

"La condición natural del Atman reside entre la destrucción del que ve y lo visto y su resurgimiento." (VII, 185)

La pausa, el intervalo, el espacio intermedio o vacío entre la destrucción del universo y la nueva creación, es cuando el Ser ha reabsorbido en sí mismo la manifestación entera. Pero en el plano del ser humano, esa misma pausa o vacío, entre dos actos de percepción o cualesquiera otras instancias, son comparados por Jñānēshwar a la condición natural del Atman:

"...(es) como nuestra condición cuando termina el sueño y no estamos plenamente despiertos." (VII, 187)

"...o como el estado del aliento vital, cuando una respiración termina y la otra todavía no se ha tomado." (VII, 190)

El Vijñāna Bhairava, es un Agama o texto revelado del Shivaísmo, que también habla repetidamente de la pausa, el intervalo o el vacío como de vías de acceso hacia el estado de Bháirava o el Ser. En el texto, que toma la forma tradicional de un diálogo entre Shiva y Shakti -o Bháirava y Bháiravi, en este texto-, respondiendo a la pregunta de su amada sobre cómo alcanzar su estado perfecto, Bháirava imparte una serie de 112 técnicas de concentración o dhāranās. La primera dhāranā, en el verso 24, se considera que es la clave del libro. Allí se especifica cómo el aliento que entra, va a una distancia de doce dedos (dvādashānta) y se detiene en el "corazón interior" antes de empezar a salir; y el aliento que sale va también a una distancia de doce dedos y se detiene en el "corazón exterior", antes de volver a entrar. Y al final de la estrofa dice:

"Si uno fija su mente con firmeza en estos dos puntos de pausa, uno encontrará que Bháiravi (la energía divina), la forma esencial de Bháirava (el Absoluto), se manifiesta en esos dos puntos." (VB 24, Singh, p. 22)

En su libro, I am That. The Science of Hamsa from the Vijñāna Bhairava, Swami Muktananda comenta esta dhāranā y dice:

"En realidad estos dos lugares son uno. La dualidad de espacio interior y exterior existe sólo porque tenemos el sentido de las limitaciones de este cuerpo. en el momento en que trascendemos nuestra conciencia del cuerpo, los espacios interior y exterior se funden." (p. 27)

Ese es el propósito de todas las dhāranās. Dando diferentes puntos de apoyo, nos llevan a trascenderlos. Entre las dhāranās que da el Vijñāna Bhairava, y la serie de ejemplos con que Jñānēshwar trata de ilustrar "la condición natural del Atman", hay semejanzas. Dice Jñānēshwar:

"O puede imaginarse si pensamos en la vista que ha cesado de ver un objeto y todavía no ha empezado a ver otros.

"Es como el estado del cielo cuando el día termina y la noche todavía no llega."
(VII, 188-189)

El Vijñāna Bhairava dice:

"El yogui debería contemplar la condición previa de cualquier letra antes de su enunciación y su condición final después de su enunciación como mero vacío. Entonces, con la ayuda del poder del vacío él se convertirá en la naturaleza y la forma del vacío." (Dhāranā 17, verso 40, p. 38)

"Cuando la mente del aspirante que acaba de dejar un objeto es firmemente restringida y no se mueve hacia ningún otro objeto, llega a reposar en la posición media entre los dos, y por medio de ésta (la posición intermedia) se despliega

intensamente la realización de la conciencia pura en toda su intensidad." (Dhāranā 39, verso 62, p. 59)

Nuevamente nos metería en un problema insoluble tratar de saber si Jñānēshwar conocía también este otro texto del Shivaísmo, o más probablemente, si los mismos conocimientos los recibió de su propia tradición nātha. Es asombrosa la precisión con que las mismas técnicas de concentración aparecen en Gorakhnāth como Tri-lakshya o Lakshya-traya.

En su libro ya citado, Philosophy of Gorakhnāth, Akshaya Kumar Banerjea dice que lakshya significa literalmente "aquello que merece una atención especial". Los tres lakshyas o procesos de contemplación de que habla Gorakhnāth son internos (antar-lakshya), externos (bahir-lakshya) e intermedios (madhyama-lakshya). Los objetos internos son diversos centros interiores de energía, así como la kundalini; los externos son justamente objetos externos al cuerpo, sean reales o imaginarios, y los últimos pueden indistintamente ser de una o la otra categoría, lo que es determinante, dice Banerjea, es que: "La idea de un objeto particular tiene que formarse en la mente y la atención entera ha de concentrarse en ella". 43)

El Vijñāna Bhairava, tiene también los mismos tipos diversos de objetos en sus dhāranās. Lo mismo habla de concentrarse en el ascenso de la kundalini por la sushumna, pasando de un chakra al otro (dhāranā 6), que de observar la vastedad del cielo como el propio ser y fundirse en su inmensidad. (Dhāranās 61, 62, 69)

La forma concisa en que Banerjea describe los objetos externos de concentración que Gorakhnāth propone, da la sensación de estar leyendo las mismas dhāranās del Vijñāna Bhairava. Dice Gorakhnāth:

"O puede, con la vista fija, mirar cualquier parte del cielo azul y tranquilo, y absorberse en el pensamiento único de este cielo puro. O mirando hacia arriba puede fijar su atención en alguna posición intermedia entre él mismo y el cielo y ver allí una masa constante de rayos brillantes. O adondequiera que caigan sus ojos y cualesquiera

objetos que haya allí, grandes o pequeños, animados o inanimados, con movimiento o sin él, el yogui puede volver su atención de todos esos objetos y no ver allí más que el ākāsha o espacio vacío o shunya." 44.

La dhāraṇā 97 del Vijñāna Bhairava, dice:

"Cuando uno percibe un objeto particular, la vacuidad se establece en relación con todos los demás objetos. Si uno contempla esta vacuidad con la mente libre de todo pensamiento, aunque el objeto particular siga siendo conocido o percibido, el aspirante alcanza plena tranquilidad." 45

Jñānēshwar se dedica después, en el espacio de muchas estrofas, a recalcar de nuevo la identidad entre sujeto y objeto, jugando dialécticamente con la interrelación de los dos elementos. Habla nuevamente desde la perspectiva del Absoluto.

"Siendo la visión misma, no conoce ver ni no ver. Es la causa de ambos.

"Siendo El mismo la percepción, no podía verse a Sí mismo. Y así es naturalmente la no-percepción.

"¿Y cómo puede la no percepción percibirse a sí misma? entonces, El es la percepción otra vez." (VII 197-199)

Poco más adelante, hace una precisión que lleva a redondear su concepto acerca del Ser:

"Así que ya sea el que ve o lo visto, los dos estados son fútiles, porque en realidad es un solo estado del Atman que pulsa en todas partes.

"No hay nada más que la pulsación, si miramos desde el punto de vista de la pulsación. Así que, ¿el Atman ve aunque vea?"

Estas breves referencias a la "pulsación" como todo lo que queda, el estado único del Atman en cualquier condición, habrían admitido un desarrollo mayor. No son una mera imagen. El Shivaísmo de Cachemira habla también de la pulsación, vibración o el spanda, como de la realidad subyacente a todo, al sujeto último y a la realidad fenoménica.

El término de spanda designa el dinamismo intrínseco del Ser. Es Parashakti, la Shakti suprema, la pulsación creadora. En su Introducción a las Spanda Kārikā, dice Jaideva Singh: "Es la pulsación del éxtasis de la conciencia divina del 'Yo' (vimarsa)."
46.

La conclusión de la línea argumental de este capítulo, es en resumen, ésta:

"Por eso, sería irrelevante hablar de la doctrina de la ignorancia, cuando todo el universo es la vibración del conocimiento." (VII, 277)

Hablar acerca de la ignorancia es en sí una demostración de que se posee conocimiento. La ignorancia no puede autodescribirse; ni siquiera captarse. Es tan inútil buscarla, dice Jñanēshwar, como si el sol quisiera hallar la oscuridad "visitando la residencia de la noche". Sin embargo -y aunque lo vuelve a usar-, antes ha puesto ya un límite al símil que ha establecido entre el concepto de la Conciencia pura y el sol: "La riqueza del Atman, que es pura iluminación, no puede compararse con el sol, porque los rayos de éste salen de sí mismo." (VII, 262) Y los rayos del Atman ¿a dónde pueden ir sin encontrar al Atman?

El siguiente capítulo es una especie de coda del anterior, y su división parece muy artificial, aunque empieza reubicando el nivel de la exposición: si a lo largo de toda la refutación de la teoría de la ignorancia o ajñāna-vāda, Jñanēshwar ha hablado en un tono impersonal acerca del Atman, aquí empieza diciendo:

"En lo que respecta a nosotros, no tenemos ignorancia ni conocimiento. Nuestro maestro espiritual nos ha hecho realizar lo que realmente somos." (VIII, 1)

En contraste con la "refutación de la ignorancia", que tiene 295 estrofas, la "Refutación del conocimiento" tiene solamente 18, y en ellas lo que hace Jñanēshwar es dar una muestra de lo que es el néctar de su experiencia interior. Habla en primera persona del plural:

"Felizmente nuestro maestro espiritual nos ha hecho tan grandes que no podemos contenernos dentro de nosotros mismos.

"No estamos limitados por el estado de ser Atman. No nos perturba la autocognición. No hay cambio en nosotros ni siquiera por el contacto con la emancipación final." (VIII, 3-4)

Jñanēshwar vuelve sobre los argumentos de la interdependencia entre ignorancia y conocimiento y la futilidad de los dos. En la penúltima estrofa, hace eco de la Kena Upanishad y la Bhagavad Gītā, cuando dice:

"Ahora el que sabe no sabe, y el que no sabe, sabe. Así que, ¿Dónde van a vivir el conocimiento y la ignorancia?

"De esta manera, devorando tanto la noche de la ignorancia como el día del conocimiento, el Sol de la Inteligencia pura ha surgido en el cielo de la conciencia pura." (VIII, 17-18)

El secreto de la devoción natural

Esta es la parte más poética del Amritānubhava. Empezando con una serie de imágenes destinadas a señalar la fusión entre sujeto y objeto ("las flores tomaron la forma de la abeja"), y señalando "sólo el Atman vibra en la forma de la multiplicidad sensible" (IX, 15), Jñanēshwar habla aquí de la prakti o devoción no como una vía para alcanzar el Ser, sino como una descripción de la vida después de que se ha alcanzado, como un estado de

iluminación natural.

Esta bhakti dejó ya atrás incluso la dualidad de Dios y devoto, y se la ha designado como advaita bhakti. Aun entre los místicos es poco frecuente esta visión. Casi siempre prevalece la búsqueda o el impulso de la unión, o el dolor por la separación. Y aunque hay quien ha dicho que con la unión se acabaría el juego, Jñānēshwar muestra como la devoción, el amor, están siempre allí porque constituyen la condición misma del Ser. La devoción es solamente una automanifestación del Ser en su estado natural. Es por eso una "devoción natural", según la llama el propio Jñānēshwar. Dice:

"El yoga que alcanzan los yoguis por medios como la restricción de los sentidos, frente a este sendero es tan deslustrado como la luna en el día.

"No hay acción ni inacción, y todo prosigue como la experiencia del Atman." (IX, 27-28)

Aquí hay referencias al yoga de Patāñjali y al Karma Yoga o sendero de la acción, que pierden sentido desde la perspectiva del Absoluto; es de notarse, sin embargo, que, aunque puede mostrar la insuficiencia de estos senderos del yoga y del karma, como implícitamente descalifica los vehículos mismos del sendero del conocimiento o Jñāna Yoga, en los dos capítulos anteriores, Jñānēshwar no señala en ningún momento del libro alguna técnica a seguir, algún yoga o práctica. Ni siquiera la bhakti se toma aquí como un medio sino como la consecuencia de ese estado de iluminación. Y lo único que aparece repetidas veces a lo largo del libro es la afirmación de que es de su Guru de quien lo ha recibido:

"En resumen, ¿cómo podemos describir con palabras la condición en que somos colocado por Shri Nivritti?" (VIII, 8)

"Oh, Shri Nivritti, tú me has bendecido con esta dicha suprema. ¿La he disfrutado dentro de mí mismo? (X, 1)

El único vehículo que reconoce es la gracia del Guru. El acceso a los estados de la conciencia y la devoción suprema se deben a él, y fundamentalmente, el entendimiento y la experiencia del universo, desde la perspectiva misma de la Conciencia última.

"El No-dual entra por su propia cuenta en el patio de la dualidad. Y la unidad se profundiza a medida que crece la diferencia.

"El disfrute de los objetos de los sentidos se vuelve más dulce que la dicha de la liberación final, y en el hogar de la devoción amorosa, el devoto y su Dios experimentan su dulce unión." (IX, 29-30)

Jñanēshwar habla de la condición del ser liberado en términos similares a los de las escrituras o Shānkara, según he citado al final del capítulo "La visión de unidad":

"Aunque camine por la calle o se siente quieto, siempre está en su propia casa.

"No tiene meta que alcanzar, aunque realice cualquier acción. Y no por dejar de hacer algo no va a alcanzar su objetivo.

"No deja espacio para la memoria ni para el olvido. En esta condición, su conducta es inusitada."

"Su propia dulce voluntad se convierte en disciplina moral, y cualquier tipo de conducta es su meditación. La gloria de la liberación final le sirve como un asiento para esta condición.

"El Dios mismo se convierte en el devoto, la destinación misma se convierte en el sendero, y todo el universo se vuelve una soledad." (IX, 31-35)

Jñanēshwar no habla de abolir ninguna práctica, ningún acto de adoración; sólo señala que desde esta perspectiva es igual que se lleven a cabo o no, puesto que en nada alteran la condición del Ser:

"El sabio es naturalmente el Dios Shiva mismo. Así que no sólo adora al adorar, sino que hace lo mismo al no adorar." (IX, 49)

No es la práctica prescrita, el ascenso penoso a través de disciplinas y actos de voluntad de lo que habla, sino de la expresión pura de la dicha, el estado de realización no tiene programas ni prioridades, ni metas.

"Una pelota se cae por sí misma, golpea y rebota, y está arrobada en su propio gozo.

"Si en cualquier momento fuera posible ver ese juego de una pelota, podríamos hablar de la conducta natural del sabio.

"Ni la mano de la acción puede tocarlo ni el conocimiento puede entrar en él. La devoción espontánea es así." (IX, 57-59).

El estado de la espontaneidad, de la naturalidad del juego mismo, es la descripción en que hace concluir su visión del "sabio", del ser realizado, que es uno con Shiva. Y esta condición lúdica no es diferente del juego espontáneo de Shiva y Shakti que al comienzo del libro ha dado origen al universo. El sabio fundido en la condición de Shiva adquiere las características de Shiva. El resultado de ese estado es la devoción natural o espontánea, que no tiene fin -dice después- y no se puede comparar con ninguna dicha.

Aquí Jñanēshwar hace converger los planteamiento de los diversos capítulos, es donde -dice- la meditación y el conocimiento se funden, donde Hari (Vishnu) y Hara (Shiva) son idénticos, donde Shiva y Shakti, que se devoran entre sí, son devorados simultáneamente; donde el supremo nivel del habla, Pará, se come todos los objetos y bebe todas las otras clases de habla y reposa en el sueño. (IX, 61-64)

El capítulo termina con una albanza al Guru, que prosigue en la parte final titulada "Bendiciones para el mundo". Allí dice sobre la misma obra, después de comparar con el sol que no tiene luz sólo para sí mismo sino para iluminarlo todo, y con

el agua de las nubes que no es para su propio uso:

"Así que es un secreto a voces que todo esto es el don de tu bendita divinidad. No hay nada que sea mío." (X, 6)

La percepción, el juego de sujeto y objeto, es algo evidente, y aunque pudiera parecer vano el empeño por describirlo, se ha hecho sólo por el amor hacia ello, por la frescura de volver a probar lo que nos gusta. Y no ha revelado finalmente ningún secreto, puesto que el ser es en sí autoluminoso.

La obra, dice Jñanēshwar, es "el platillo de mi experiencia espiritual". Y todos pueden participar de ese néctar, aun los que se encuentran ya liberados.

"La diferencia entre las almas liberadas, las que están ansiosas por la liberación o en esclavitud, permanece mientras todos éstos no hayan probado la dulzura de este néctar de la experiencia." (X, 24)

En las repetidas menciones al "néctar de la experiencia", Jñanēshwar se refiere igualmente a la experiencia interior y a la obra. La obra está dotada de un poder especial, que proviene de la bendición de Nivrīti

"Aquellos que penetran en el santuario interior de estas palabras -dice- son como ríos mezclándose con el océano." (X, 28)

El néctar de la experiencia interior es la disolución de la dualidad sujeto-objeto; es el juego libre de Dios que se convierte en Shiva y Shakti, Guru y discípulo, Dios y devoto, para después volver a fundirse en su propia unidad. Al desaparecer la dualidad, queda sólo la pulsación, la vibración de la conciencia absoluta, el sustrato primordial.

¿Cuál es la declaración final del texto? La misma declaración final del Vedānta y el Shivaísmo. Los Vedas dicen: Sarvam khalvidam Brahma, y el Shivaísmo: Na Siva vidyate

kvacit. "Todo eso es Brahman"; "No hay nada que no sea Shiva". Dice Jñaneshwar en sus últimas dos estrofas:

"No hay ninguna otra cosa que pueda señalarse más que a Dios. De hecho, todo está penetrado por Shiva.

"Por eso -dice Jñanadeva- que el universo entero disfrute la fiesta de este néctar de la experiencia espiritual'." (X, 39-40)

NOTAS

JÑANESHWAR

I. Historia y Hagiografía

1. Las partículas y palabras que se agregan al final de un nombre como Ishwar (para Jñaneshwar), Deva (para Jñanadeva), significan "señor", y "divino". Se usan en diversos nombres de manera indistinta, al igual que otros sufijos reverenciales como pant (Vitthalpant), oba (Viuhoba), bâi (Muktâbâi). La palabra Mahârâja significa literalmente "gran rey" y se utiliza como título o signo de respeto junto al nombre de un santo o un Guru. Nâth o Nâtha quiere decir señor, pero designa en especial a los maestros del linaje Nâth.
2. Abhanga 7 de Muktâbâi. Apud. RANADE, Mysticism in Maharashtra, p. 176.
3. Apud. Op. cit. p. 46.

II. LA OBRA

4. TULPULE, S. G., Classical Marathi Literature, p. 330

Los Abhangas

5. Ibid. p. 331
6. JÑANESHWAR MAHARAJ, The Nectar of Self-Awareness, (Abhayananda Swami, Tr.), Haripatha, I, p. 80
7. Loc. cit. II
8. Ibid., III, p. 81
9. Loc. cit. IV

10. Op. cit. V, p. 82
11. Loc cit. VI.
12. Op cit. XXVII, p. 92 13. TULPULÉ, Op. cit. p. 332
14. Apud. RANADE, Op. cit., p. 176
15. P. V. BOBDE (Transl.), The Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñānesvara, abhanga 27 (392), p.12.
 El primer número se refiere a la numeración de los abhāngas seleccionados por Bobde. El número entre paréntesis corresponde a la clasificación de los abhāngas completos.
16. Ibid. 41 (425), p. 20
17. Ibid. 11 (125), p. 5
18. Ibid. 19 (276), p. 10
19. Ibid. 52 (585), p. 25
20. BHAGWAT, Ramchandra Keshav, Sri Jñānadeva's Amritanubhava with Chāngadeva Pāsashī, p. 137. Las referencias que siguen serán a esta edición e indicarán únicamente el número del parágrafo del Chāngadeva Pāsashī.
21. Ibid. p. 138.
22. Loc cit.

Jñānēshwari

23. En el verso anterior: referencia a la serpiente Shesha, que flota sobre las aguas primordiales, y sobre la cual Vishnu, en la forma de Naráyana, sueña la creación del universo antes de que ocurra. Esta estrofa habla de Lakshmi, la consorte de Vishnu, y Gáruda, el águila divina que es su vehículo. Brahmá, el dios creador, surge del ombligo de Vishnu para crear el universo.
24. SINGH, Jaideva (Tr.) Shiva Sutras. p. 135.

25. RANADE, Mysticism in Maharashtra, p. 128, Dice textualmente:
"...similarly, to that extent only is the difference between God
and the God-realizer. He attains to God, falling only short of
His entire Being."

El Amritanubhava.

26. BAHIRAT, B. P., The Philosophy of Jñānadeva, p. 31.
27. Ibid. p. 38.
28. SINGH, Jaideva (Trans.), Shiva Sūtra I, 2; III, 2. Ver páginas
16 y 128
29. BAHIRAT, B. P., The Amritanubhava of Jñānadeva. Todas las citas
y referencias siguientes a este obra, son de esta edición. Indico entre paréntesis
el capítulo y parágrafo citados.
30. BAHIRAT, B. P., The Philosophy of Jñānadeva, p. 105
31. Apud. BANERJEA, Akshaya Kumar, Philosophy of Gorakhnāth,
Ch. VII, p. 63.
Sivasya abhyantare Saktih Sakter abhyantare Sivah/
Antaram naiva jāntyat candra candrikavoriva//
32. Siddha Siddhānta Paddhati IV, 13, Apud. Banerjea, Op. cit.,
p. 64
33. Ibid., p. 73
34. SHANKARACHARYA, Vivekacūdamāni 518, p. 193
35. Tres etapas de conocimiento: primario (mūla), secundario
(mādhya) y originario (adi): el cuarto es el conocimiento
supremo (paramajñāni) y sólo puede recibirse del Guru. BHAGAWAT,
Op. cit. , p. XI s.
36. El sūtra 5 del Pratyabhijñāhrdayam dice: Citireva cetana
padadavarudha cetyasankocini cittam, que significa que Chiti, la
Conciencia universal, desciende desde el estado de Cetana, la

conciencia plenamente **expandida**, y se va contrayendo de acuerdo con los objetos de percepción. Ver SINGH, Jaideva,

Pratyabhijñāhrdayam, p. 39

37. SINGH, Jaideva. Siva Sūtra, III, 2, comentario. p. 129
38. Malas. Lit. escorias o impurezas. Las tres limitaciones básicas que asume la Conciencia suprema: anava, que le da un sentido de individualidad e imperfección, māyīya, que crea el sentido de diferencias y kārma, que produce el sentido de hacedor o agente. No constituyen tattvas, es decir, principios o categorías cósmicas de la creación.
39. Los cinco kañchukas o envolturas son contracciones de los poderes o Shaktis primordiales de Shiva, y ocurren por efecto de Māyā: La omnipotencia se convierte en capacidad limitada de acción; la omnisciencia en conocimiento parcial; la plenitud, en deseos específicos; la eternidad, en tiempo; la omnipresencia, en espacio y sucesión causal.
40. SINGH, Jaideva, Siva Sūtra, Nota 2 al sūtra I, 1, p. 8
41. Bṛhadaranyaka Upanisad, IV, 5, 15. Edición citada, p. 286
42. BAHIRAT, Amritānubhava. Bahirat traduce Cit como conocimiento, pero la traducción usual es conciencia. A veces Jñānēshwar emplea la palabra prakāsha en vez de chit, y sukham en vez de ānanda
43. BANERJEA, Akshaya Kumar, The Philosophy of Gorakhnāth, p. 192
44. uIbid. p. 191.
45. SINGH, Jaideva, (tr.), Vijñāna Bhairava, p. 109.
46. SINGH, Jaideva (tr.), Spanda Kārikā, p. XVII.

CONCLUSIONES

- Después de este largo trabajo, con antecedentes tan prolijos, restan para la conclusión unas cuantas ideas. Prácticamente, todo se ha dicho ya; de ahí la extensión de cada capítulo. Atar unos cuantos lazos es lo que queda ahora por hacer.

Quizá el rasgo más notable de Jñanéshwar sea la forma en que conjunta dos tradiciones fundamentalmente diversas, la del yoga y la de la bhakti. Al ver los respectivos antecedentes, vimos cómo tienen distintos puntos de partida y diversos métodos. A los orígenes del yoga se asocia la figura de Shiva, así como Vishnu preside, con las figuras de sus avataaras los primeros surgimientos de la bhakti.

Podría compararse, con todas las salvedades necesarias, la oposición entre las figuras de Vishnu y Shiva a aquella que hay entre Apolo y Dionisos en la Hélade antigua. Más que a partir de rasgos comunes en las mitografías e iconografías correspondientes -y se han hallado muchos entre Shiva y Dionisos-, puede encontrarse una similitud en la dinámica de su interrelación de opuestos. Vishnu y Shiva -tal como Apolo y Dionisos, sobre todo bajo la perspectiva de Plutarco (1)- representan fuerzas cósmicas. El modo de relacionarse del devoto con estos dioses determina su modo de estar en el mundo y el lugar que ocupa.

Vishnu es una divinidad protectora. Su figura y la de su consorte -Lakshmi- presiden la conservación, de lo creado, el mantenimiento del orden; incluso la prosperidad material y espiritual. Lakshmi protege la casa. Divinidades llenas de esplendor, rigen fundamentalmente el estar en el mundo. La forma que tomó la bhakti a través de ellos fue la de permitir un acercamiento a Dios justamente desde ese estar en el mundo. El amor como vía conduce hacia su meta en medio de cualquier forma de vida, de cualquier actividad.

Shiva, por otra parte, representa la disolución. Es la fuerza destructora que reabsorbe en sí ese mundo creado por Brahmá y sostenido por Vishnu. Los rasgos iconográficos que lo presentan en sus aspectos más terribles, -al igual que a su consorte bajo la forma de Kali-, con collares de cráneos y en los campos crematorios,

aluden a esta fuerza de disolución. Aunado a su figura de yogui, esto pasa a simbolizar, en términos de evolución individual, la muerte del ego, su fusión en el Ser trascendente y la liberación definitiva. Esta búsqueda lleva al yogui a renunciar al mundo y convertirse en asceta.

Como casi todos los esquemas, éste es un esquema simplista. Lo uso únicamente para trazar las líneas divergentes de las respectivas sādhanas, y su apoyo simbólico en las figuras de sus dioses tutelares. Una y otra son ramificaciones del tronco mismo de la tradición, el brahmanismo védico.

Las dos ramas, tanto el yoga como la bhakti, vinieron a cuestionar el modo de acercamiento a Dios y las formas de vida dictadas por la rigidez de la cultura védica con su separación de castas y su prescripción interminable de rituales, que dejaban, además, a buena parte de la población sin acceso a una vida sagrada. Pero a pesar de lo impracticable del Hinduismo brahmánico, tanto el yoga como la bhakti recogieron, sin embargo, la altura de su concepción metafísica y todo el caudal de su sabiduría.

De distintas maneras y no siempre con los mismos fines, puesto que no se trata de movimientos homogéneos sino de una multitud de sectas independientes, puede decirse que ni los practicantes de yoga ni los bhaktas admitieron la separación de castas, y aunque no en todos los casos hubo un desafío abierto hacia la autoridad brahmánica, encontraron la manera de afirmar sus propios senderos espirituales.

El yoga puede ser el camino de unos cuantos, si vemos las exigencias de Patāñjali o de los tratados yóguicos para poder llevar a efecto su práctica; así que la vía más viable parece finalmente ser la de la bhakti. Su importancia reside en que vuelve accesible para todos seguir una vía de realización.

Es inevitable la referencia al pasaje del Bhagavata Purana (3) donde son las gopis, pastoras ignorantes, quienes tienen la experiencia de la omnipresencia divina antes que Uddhava, discípulo de Briháspati y muy instruido en las escrituras. Las gopis no saben nada, pero poseen un amor desbordante por Krishna.

Esto es desde el punto de vista de un texto bhakti; pero aun desde la perspectiva del Jñāna Yoga más puro, como puede ser el de Shankarācharya, encontramos lo siguiente

en su Vivekachūdāmani:

"Entre las cosas que conducen a la liberación, sólo la devoción (bhakti) tiene el lugar supremo. La búsqueda de la propia naturaleza verdadera se designa como devoción."

4

Aunque desde una visión dualista esta búsqueda de la propia naturaleza, del propio Ser, se proyecta en el Señor o en cualquier imagen divina, al final constituye la misma búsqueda y el mismo encuentro. Lo que me interesa destacar es que Shánkara utilice el concepto de la bhakti como lo conducente en sumo grado a la liberación, puesto que su labor fundamental fue la de cimentar la vía del conocimiento.

El proceso de aparición de la bhakti parece coincidir con el de una popularización progresiva, a través de las epopeyas y los Puranas, de los principios sostenidos en las escrituras. Las figuras personificadas de Dios son más asequibles y es más fácil relacionarse con ellas, por la vía del sentimiento que por la de la abstracción filosófica.

Y una vez establecida esa relación con la divinidad, sigue su curso propio y evoluciona. Las prácticas o sādhana llevan un dinamismo interno que impide la inmovilización del sentimiento religioso en el dogma o en el rito -o en la sola efusión sentimental. Siendo una cosa viva, se desplaza internamente a profundidades cada vez mayores. La devoción por la forma de Dios conduce a la no forma. Y viceversa. No se trata de actitudes o aproximaciones inconciliables sino de dos momentos diferentes de un mismo proceso, como se dijo.

Aunque los distintos grupos populares de bhakti hacen un énfasis marcado en el aspecto de Dios con forma y la propia Bhagavad Gītā no parece hablar claramente de la fusión en un solo principio entre Dios y el devoto, Jñanēshwar da una respuesta advaita, es decir no dualista, a la devoción. De la visión cercana, immanente, personificada de Dios (saguna), pasa a un plano trascendente donde Dios no tiene forma ni atributos (nirguna) y donde no queda rastro de separación ni diferencia entre Dios y el devoto.

La saguna bhakti, ver a Dios con una forma, impide la desaparición de la dualidad: en su momento, esa devoción debe volverse nirguna para que la fusión en la esencia divina sea completa, sin olvidar que esta esencia está por naturaleza más allá de toda forma.

Diversos santos propusieron una y otra de estas dos maneras de acercamiento a Dios. Los pandits y los scholars han querido separar como inconciliables las dos vías. Jñanëshwar muestra que no son más que una sola.

Históricamente, ha sido en algunas vertientes de las Upanishads, Shankaracharya y la mayoría de las filosofías shivaítas, principalmente la de los nâthas y la de Cachemira, donde se ha hablado de la realización como de una fusión total con el Ser. Se ha tratado de un acercamiento más cercano a la filosofía y al yoga, que puede incluso partir de planteamientos muy abstractos, como son las mahâ-vâkya mismas.

Las tradiciones vishuítas, por su parte, con un mayor énfasis en la forma, tienden a sostener una perspectiva donde se habla de la unión o reunión del alma con Dios, pero no de una disolución última absoluta. La diferencia de términos, que se emplea naturalmente al hablar de estos enfoques: el Ser absoluto y el ser individual, en el primer caso, y Dios y el alma, o Dios y el devoto, en éste, es ya bastante elocuente.

Una razón abstracta para esta diferencia entre las tendencias shivaítas y vishnuitas -que tiene muchas excepciones y anomalías- es acaso que Vishnu, como ya se dijo, es una fuerza que protege y sostiene, en tanto que la energía de Shiva, lo hace retornar todo a la unidad, disolverlo en su propio seno.

Resulta muy difícil, sin embargo, acceder de entrada a una bhakti nirguna. Es más lógico verla como la última etapa de un proceso que da comienzo desde lo más cercano e inmediato. Esto es lo que proporcionó la bhakti del Dios personal. Bahirat dice, comentando a Jñanëshwar que: "Dios conociéndose a sí mismo es Nirguna, en tanto que Dios amándose a sí mismo es Saguna." 5

El paso de la devoción a un Dios personificado hacia la experiencia de lo impersonal y Absoluto, no es fácil, y acaso la mayoría de los místicos no lo dan. Que existen dos o más niveles de realización puede entenderse a través de la distinción que hace el Shivaísmo de Cachemira entre âtma-vyâpti y Shiva-vyâpti: la realización del

propio ser como âtman, la expansión de la conciencia en el propio ser, y la realización del propio ser como Shiva, en cuanto Shiva y con la obliteración total de límites y diferencias.

La visión de Jñanêshwar es puramente advaita, aun desde la más radical perspectiva shivaíta. Hemos dicho que esto es una herencia de la tradición nâtha y de mismo Shivaísmo de Cachemira, quizá directamente, quizá a través de los escritos de Gorakhnâth; es tema de otro trabajo una investigación a fondo que pudiera esclarecer los nexos de los nâthas con los maestros de las escuelas de Cachemira. Hay, sin embargo, una línea muy clara de diferencia de Jñanêshwar en relación con el Shivaísmo, y esto se percibe en los aspectos de sâdhanâ. Su sâdhanâ es la del yogui asceta; muy distante de las vías de las escuelas shivaïtas y sobre todo shâktas.

Pero tanto los maestros de Cachemira, como los nâthas y Jñanêshwar se preguntan: si todo es uno, ¿por qué y para qué la separación primaria entre sujeto y objeto, Dios y devoto, Guru y discípulo? Y la respuesta que dan es la misma: por juego.

Un concepto capital de Jñanêshwar, que subyace a toda su visión, es el de Chidvilasa: el del juego de la Conciencia suprema. Es el concepto más iluminador de su obra y del shivaísmo de Cachemira, la idea de que la creación, la existencia, y la destrucción de todo, son la acción gozosa del Ser que por su energía desbordante juega consigo mismo a duplicarse, a manifestarse como el universo y a volver a retraerse en sí. La dualidad es sólo un aspecto de su juego. como dice Jñanêshwar en su capítulo sobre "La unión de Shiva y Shakti" en el Amritânubhava:

"Por el amor mutuo que se tienen, se funden.
Y otra vez se separan por el placer de ser dos." (II, 3)

"Es Shiva solo quien vive en todas las formas,
es tanto masculino como femenino.
Por la unión de estas dos mitades
existe todo el universo." (II, 17)

"En la unidad hay poco que contemplar.
Pero ella, la Afortunada,
produjo el mundo como juego." (II, 31).

Cuando dice Jñanēshwar que "En la unidad hay poco que contemplar", da por contraste la infinita variedad y diversión que hay en todas las formas del universo: en ser todas las formas del universo. Esta clase de autoconocimiento de Shiva, es el propósito de la creación, es su juego divino.

Cuando Jñanēshwar habla del néctar de la experiencia interior, sólo en un primer sentido se refiere a su experiencia personal, al éxtasis de su vida espiritual. La experiencia interior no es sólo el pramana o medio de conocimiento que Jñanēshwar acepta como válido y utiliza en sus exposiciones, sino que se vuelve el sentido mismo de la manifestación cósmica: el ser infinito que asume todas las condiciones de la existencia y de la no existencia para experimentarse a sí mismo a través de ellas.

La diversidad de la manifestación, dice Jñanēshwar, no rompe la unidad de la experiencia misma. Esta experiencia sólo puede percibirse desde el punto de vista del sujeto mismo; es decir, el Sujeto absoluto: Shiva, que es consciente dentro de todas sus manifestaciones. Así, el sentido verdadero de la realización es entender cómo es Dios mismo quien se realiza a través de nuestras formas. Es este entendimiento y esta experiencia lo que hace surgir la devoción natural (akritima bhakti), ante la cual "el yoga es tan deslustrado como la luna a pleno día." .

Y prosigue Jñanēshwar, en el Anritānubhava con otros conceptos claves:

"Ni la mano de la acción puede tocarla ni el conocimiento puede entrar en ella. La devoción espontánea prosigue de esta manera.

No tiene fin. Resuena en sí misma. ¿Qué gozo se le puede comparar

Este es el secreto maravilloso de la devoción natural. Este es el lugar donde la

meditación y el conocimiento se funden.

Hari y Hara (el Dios Vishnu y Shiva) son en realidad idénticos. Pero la diferencia en sus nombres y formas también se ha fundido

¡Oh! Shiva y Shakti que se devoraban mutuamente, son los dos simultáneamente devorados." (IX, 59-63)

La descripción que hace Jñanēshwar de la "devoción natural" como el lugar donde se funden la meditación y el conocimiento, y como algo que es infinito, ayuda a precisar que para él la devoción es un estado trascendente, no un sentimiento piadoso, como él mismo lo dice. La devoción así entendida en la esencia del Ser. Y no está muy lejos de Shankaracharya que plantea la devoción en los términos de la búsqueda de esta esencia.

La labor específica de Jñanēshwar fue acaso el haber puesto abiertamente a la disposición de todos esta sabiduría, en los términos más sencillos. Jñanēshwar rescató toda la tradición del Vedānta al comentar la Gītā, añadiendo además lo que había recibido de su tradición iniciática, la de los nāthas, linaje de yoguis, por excelencia; pero lo hizo dentro del contexto de la bhakti, y teniendo como eje y sostén la figura del Guru o maestro espiritual.

Tal vez como en ningún otro sendero, en el de la bhakti es importante la gracia divina. Al no depender del propio esfuerzo en términos de adquisición de conocimientos, de prácticas ascéticas o rituales, etc., la gracia del Guru suple la propia deficiencia, por virtud del amor, y atrae incluso el conocimiento con mucha más fuerza y prontitud que el estudio mismo.

Jñanēshwar dice al final de su Jñanēshwari:

"En esta forma mi Guru, Shri Nivrattināth, me ha transmitido en la forma de este libro esa riqueza de la contemplación que él recibió del linaje de Gurus.

¿Cómo podría yo ser digno de escribir este comentario? No tengo instrucción y ni siquiera sé cómo servir a mi Maestro.

Sin embargo, Nivrritináth ha traído la liberación al mundo a través de mí por medio de esta composición..." (XVIII, 1742-1744)

"No estoy familiarizado con el uso de las palabras, no sé siquiera cómo presentar un tema, ni entiendo cómo usar las figuras del lenguaje.

"Mi Guru ha hablado a través de mí del mismo modo en que un titiritero hace bailar a una marioneta jalando los hilos.

Por eso, no pido que perdonen mis deficiencias, puesto que simplemente he escrito el libro que mi Guru ya había compuesto." (XVIII, 1746-1748).

La imagen de la marioneta me recordó la respuesta que dio la Madre Teresa de Calcuta en una entrevista reciente. Cuando le preguntaron si no sentía tener cualidades especiales, dijo:

"No lo creo. No reclamo nada del trabajo. Es su trabajo. Yo soy un lapicito en su mano. Eso es todo. El piensa. El escribe. El lápiz no tiene nada que ver con eso. El lápiz sólo tiene que permitir ser usado." 2

En los dos casos tenemos un ejemplo perfecto de Karma Yoga. Y no deja de ser asombroso como Jñanéshwar transmite conocimientos de Jñana Yoga, habla de todas las prácticas de la meditación y la devoción misma, vista aún como una vía, pero el vehículo a través del cual lo da, viene siendo el Karma Yoga, el yoga de la acción desinteresada. Quien lo practica o, más bien, lo vuelve parte de su vida, no se siente el hacedor o el autor de la acción ni espera sus frutos.

En Jñanéshwar están todas las vías espirituales, los yogas, entrelazados en un tejido muy estrecho. Es imposible separarlos, o saber dónde empieza uno y acaba el otro. Se rompen y se trascienden miles de veces los límites de uno y otro; uno se transforma en el otro, depende del otro o le da origen. La razón es que el yoga de Jñanéshwar es el yoga de la gracia del Guru, que respresenta el principio, el medio y el fin de todos los caminos del yoga.

Si en cualquier sendero espiritual es necesario un Guru, en el de la devoción su necesidad parecería acentuarse. Jñānēshwar hace depender íntegramente su logro espiritual e incluso la ejecución de sus obras, de la gracia de su Guru.

Esta será una tónica que seguirá presente en el Vārkarī Panth de Maharashtra. En principio, Jñānēshwar proporcionó todo el andamiaje filosófico del movimiento a través del Amritānubhava y de Jñānēshwari. Lo que hizo no fue sólo poner al alcance del corazón sino del intelecto mismo de su público y de sus seguidores los principios filosóficos más abstractos. El torrente incesante de sus imágenes revistió con una forma más clara aquello que era inasible e innombrable. Aquellos principios filosóficos, por otra parte, no eran conceptos tomados de los libros sino el resultado de la propia experiencia interior de Jñānēshwar. Lo que hizo él fue darle una expresión filosófica y también poética a su propia experiencia, en total acuerdo, por otra parte, con la experiencia inmemorial de generaciones de yoguis y de rihis.

Sin embargo, muy posiblemente la mayor influencia de Jñānēshwar no haya consistido tanto en sus escritos como en su presencia y en su función como Guru, que fue el soporte de todo el movimiento espiritual de Maharashtra y sus muchas ramificaciones posteriores.

NOTAS

Conclusión

1. Ver De E Delphic a.
2. DESMOND, Edward W., "A pencil in the hand of god.", TIME, December 4, 1989.
3. Srimad Bhagavatm, Cap. XI, 46-47, p. 325 ss.
4. SHANKARACHARYA, Vivekachudamani, 31.

BIBLIOGRAFIA

- ABBOT, Justin E. The Life of Eknath, Delhi, Motilal Banarsidass
1983
- The Life of Tukaram, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980
- and GODDOLIE, H. R., Stories of Indian Saints, Delhi,
Motilal Banarsidass, 1982
- ALHINAVAGUPA, Essenze del Tantra (Tantrasāra), Torino,
Editore Boringhieri, 1968.
- Luce delle sacre scritture (Tantraloka) (Intr. e Tr.)
CNOLI, Raniero, Torino, Classici Utet, 1980
- La frontiera dell'imperma (Parātransikālaghuvriti)
Torino, Boringhieri, 1965.
- A Tride: Wisdom. (Paratrisika Vivarana)
Jideva S., Albany, N. Y., State University of New York
Press, 1977.
- AIYER, P. Narayanaswami, (Tr.), Lacīyoga-Vāsistha, Madras,
The Adyar Library and Research Centre, 1980.
- ALSTON, A. J. The Devotional Poetry of Mirābāī, Delhi, Motilal
Banarsidass, 1980.
- Anónimo, The Cloud of Unknowing, Middlesex, Penguin Books, 1961.
- ARBERRY, A. J., Sufism: Account of the Mystics of Islam,
New York, Harper Torchbooks, 1970.
- (Tr), Muslim Sainthood: Mystics, London, Routledge and
Kegan Paul, 1979.
- ARRIANUS, Anábasis, Oxford, The Loeb Classical Library,
- ASHOKANANDA, Swami, (Tr), Avadhūta Gīṇā of Dattatreya, Madras,
Sri Ramakrishna Math, 1977

- AUROBINDO, Sri, Isha Upanishad, Buenos Aires, Editorial Perseus, 1971.
- AVALON, Arthur, (Sir John Woodroffe), The Serpent Power, New York, Dover, 1974.
- Shakti and Shākta, New York, Dover, 1975.
- Tantra of the Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra), New York, Dover, 1972.
- BACOVICIN, Helen, (Tr.) The Way of a Pilgrim and The Pilgrim Continues His Way, New York, Image Books, 1971.
- BAHIRAT, B. P., The Anuritanubhava of Īānādeva, Bombay, Popular Prakashan, 1977.
- The Philosophy of Īānādeva, Bombay, Popular Book Depot, 1961.
- BALSEKAR, Ramesh, S. Experience of Immortality (English rendering of Īānāśhvar's "Anuritanubhava"), Bombay, Chetana 1984.
- BANERJEA, Akshaya Kumar, Philosophy of Gorakhnath with Goraksha Vacana-Sangraha, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- BANKEY, Behari, Bhakta Mirā, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1971.
- Minstrels of God, (2 Volumes), Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1970.
- Sufis, Mystics and Yogis of India, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1971.
- BATTACHARYA, Haridass, The Cultural Heritage of India, (4 Vol.), Calcutta, The Ramakrishna-Mission Institute, 1969.
- BAUMGARTEN, Ch. S. J., La Grâce du Christ, Tournai, Belgium, Desclé & Co. 1963.
- BEHARI, Bankey, Bhakta Mira, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1971.
- BELVALKAR, S. K. & RANADE, R. D., History of Indian Philosophy. The Creative Period, New Delhi, Oriental Reprint, 1974.

- BERNARD, Theos, Hindu Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.
- BHAGWAT, Ramchandra Keshav (Tr.), Sri Inanadeva's Amritánubhava with Chángadeva Pásashti, Madras, Samata Books, 1985
- BHARTRIHARI, Vairágya-Satakam or The Hundred Verses on Renunciation (Tr. Madhavananda, Swami), Calcutta, Advaita Ashrama, 1976.
- BHATTACHARYA, N. N. History of the Tantric Religion, New Delhi, Manohar Publications, 1982.
- BIJELWAN, C. D., The Analysis of Jñana and Ajñana in the Light of Nyáya and Advaita Vedánta, Madras, Bharatiya Vidya Bahavan, 1982.
- BOBDE, P. V., Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics of Saint Jñanesvara, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- BOEHME, Jacob, Diálogos místicos, Barcelona, Visión Libros, 1982.
- Six Theosophic Points, Ann Arbor, The University of Michigan, 1958
- BOHM, David Quantum Theory, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1951
- BUBER, Martin, Tales of the Hassidim. Early Masters, New York, Schocken Books, 1985.
- Ten Rungs; Hasidic Sayings, New York, Schocken Books, 1967.
- CAMPBELL, Joseph, (Ed), Man and Transformation, Papers From the Eranos Yearbooks, Princeton, Princeton University Press, 1972.
- The Mysteries Papers from the Eranos Yearbooks, Princeton, Princeton University Press, 1978.
- The Mystic Vision, Papers From the Eranos Yearbooks, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- Spiritual Disciplines Papers From the Eranos Yearbooks London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

- COOMARASWAMI, Ananda K., The Dance of Shiva, New Delhi, Sagar Publications, 1976. COPLESTON, Frederick C., Filosofías y culturas, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- COWARD, Harold G., Sphota Theory of Language, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980
- CHANDRA VASU, Rai Bahadur Srisa, Gheranda Samhita, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1980.
- Siva Samhita, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- CHATTERJI, Jagdish Chandra, Kashmir Shaivism, Srinagar, Research & Publication Department, 1962.
- DANIELOU, Alain, The Gods of India. Hindu Polytheism, New York Inner Traditions International, 1985.
- Shiva and Dionysus. The Omnipresent Gods of Transcendence and Ecstasy, New York, Inner Traditions International, 1984.
- DAS GUPTA, Shashibhushan, Obscure Religious Cults, Calcutta, Firma KLM Private Limited, 1976.
- DASGUPTA. S. N., A History of Indian Philosophy, (5 Vol.) Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.
- Indian Idealism, Cambridge, Cambridge University, 1962.
- Hindu Mysticism Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- DATE, Vinayak Hari, Jñanadeva. The Light Beyond, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- DE LEON, Fray Luis, De los nombres de Cristo, Buenos Aires, Editorial Poblet, 1946.
- DE REINA, Casiodoro y DE VALERA, Cirpiano, La Santa Biblia, London, Sociedad Bíblica Trinitaria (Sin fecha de publicación).
- DELEURY, G. A., The Cult of Vithoba, Poona, Deccan College, 1960.
- DENECK, Margaret-Marie, Indian Art, Italy, Hamlyn, 1984.

- DEUSSEN, Paul, The Philosophy of the Upanishads. New York, Dover 1966.
- DONIGER O'FLAHERTY, Wendy, Dreams, Illusion and Other Realities, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Wendy, Hindu Myths, Middlesex, Penguin Books, 1975.
- Siva, The Erotic Ascetic, New York, Oxford University Press, 1981.
- DNYANESHWAR, Sri, The Nectar of Divine Experience, Translated by Madhava, Pune, Ajay Prakashan, 1981.
- DURING, Jean, Islam, le combat mystique, Paris, Edition Robert Laffont, 1975.
- DYCZKOWSKI, Mark, S. G., The Doctrine of Vibration, Albany, New York, State University of New York Press, 1987.
- ECKEHART, El libro del consuelo divino, Buenos Aires, Aguilar, 1963.
- ECKHART, Meister, Cuestiones Parisienses. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967.
- Maestro, Tratados y sermones, Barcelona, Edhasa, 1983.
- ELIADE, Mircea, Iniciaciones místicas. Madrid, Taurus, 1986.
- Yoga: Immortality and Freedom. Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series, 1970.
- La Filocalia. De la oración de Jesús, Buenos Aires, Editorial Lumen, 1979.
- FRASER, J. Nelson and MARATHE, K.B., The Poems of Tukârâma, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983
- FREMANTLE, Anne (Ed.), The Protestant Mystics, New York, Mentor Books, 1965.
- GAMBHIRANANDA, Swami, (Tr.), Brahma-Sûtra Bhâsya of Sankaracarya

Calcutta, Advaita Ashrama, 1977.

----- (Tr). Māndūkya Upanisad. With the Kārikā of Gaudarāda and the Commentary of Sankarācārya, Calcutta, Advaita Ashrama, 1979.

GHANANDA, Swami and STEWART-WALLACE, Sir John, Women Saints. East and West, Hollywood, Vedanta Press, 1955

GHOSH, Oron, The Dance of Shiva and Other Tales From India, New York, A Signet Classic, 1965.

GONDA, Jan, Change and Continuity in Indian Religion, London, Mouton, 1965.

-----The Vision of the Vedic Poets. The Hague, Mouton, 1963.

----- Visnuism and Sivaism: a comparison. London, Univeristy of London, Athlone Press, 1970

GRIFFITH, R. T. H., Hymns of the Rig Veda, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.

HARIHARANANDA ARANYA, Swami, Yoga Philosophy of Patañjali, Calcutta, University of Calcutta, 1981.

HELMINSKI, Edmund, (Tr), The Ruins of the Heart. Selected Lyric Poetry of Jelaludin Rumi, Putney, Threshold Books, 1981.

HESS, Linda and SINGH, Shukdev, The Bījak of Kabir, San Francisco, North Point Press, 1983.

HIRIYANNA, M. The Essentials of Indian Philosophy, London, Allen & Unwin, 1960.

----- Outlines of Indian Philosophy, London, Allen & Unwin, 1967

HOYLAND, John S. Village Poems of Western India, (Translations of Tukaram), Indiana, Print Press (sin fecha de publicación)

----- An Indian Peasant Mystic (Translations of Tukaram) Indiana, Print Press (sin fecha de publicación).

IBN 'ARABI, Journey to the Lord of Power, Rochester, Inner Traditions International, 1939.

----- El tratado de la unidad, Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime, 1987.

IYENGAR, B. K. S., Light on Yoga, London, Unwin Paperbacks, 1976.

IYER, K. A. S., and PANDEY, K. C. Isvara-Pratyabhijñā-Vimarsinī of Abhinavagupta, (3 Volumes), Delhi, Motilal Banarsidass, 1986

JABRA JURJI, Edward, Illumination in Islamic Mysticism (Traducción de un tratado de al-Shādīlī), Princeton, Princeton University Press, 1938.

JACQUES DE VORAGINE, La Légende dorée, (2 Vol.), Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

JAMES, William, The Varieties of Religious Experience, New York, The Modern Library, 1929.

JÑANADEVĀ, Sri, Amṛitanubhava. Amborsial Experience. With Chāngadeva Pāsastī. tr. by BHAGWAT, Ramchandra Keshav, Madras, Samata Books, 1985.

----- Bhāvārtha Dipikā, otherwise known as Jñāneshwarī, tr. by BHAGWAT, Ramchandra Keshav, Madras, Samata Books, 1989.

KATSBERGER, Francisco, Léxico de la filosofía hindú, Buenos Aires, Editorial Kier, 1978.

KAW, R. K., The doctrine of Recognition (Pratyabhijñā Philosophy), Hoshiarpur, Vishvesvaranands Institut, 1967.

KHANNA, Madhu, Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity, London Thames & Hudson, 1979.

KOTRU. N. K. Sivastotrāvalī of Utpaladeva, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.

KRAMRISCH, Stella. The Presence of Siva Princeton, Princeton

- University Press, 1981
- KRIPANANDA, Swami, Jñāneshwar's Gītā. A Rendering of the Jñāneshwari, New York, State University of New York Press, 1989.
- KUMAR RAI, Ram Kulārṇava Tantra, Varanasi, Prachya Prakashan, 1933.
- LACARRIERE, J., Los hombres ebrios de Dios, Barcelona, Ayma, S.A. Editora, 1964.
- LORENZEN, David N., The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Saivite Sects, Berkeley, University of California, Press.
- LUIBHEID, Colm (Tr.), Pseudo-Dionysius. The Complete Works, New Jersey, Paulist Press, 1987
- MACDONELL, Arthur Anthony, A History of Sanskrit Literature, Delhi, Motilal Banarsidass, 1962.
- Vedic Mythology, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.
- MADHAVANANDA, Swami, Minor Upanisads, Calcutta, Advaita Ashrama, 1980.
- MADHUSUDAN KAUL, Shastri, The Spandakarikas of Vasugupta with the Nirṇaya by Ksemaraja, Srinagar, Kashmir Series of Texts and Studies, 1925.
- MAHADEVAN, T. M. P. The Hymns of Sankara, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.
- Ten Saints of India, Bombay, Bharatiya Vidya Bahvan, 1976
- MAHADEVANANDA, Swami, Devotional Songs of Narsī M'zhiā, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.,
- MAINKAR, T. G., Mysticism in the Rgveda, Bombay, Popular Book Depot, 1982
- Manushi No. 50, 51, 52, January-June 1989, "Women Bhakta Poets", New Delhi, Manushi Trust.
- MASCARO, Juan, El Bhagavad Gita. México, Ediciones Sol. 1979

- MOLINOS, Miguel de, Defensa de la contemplación, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Guía espiritual seguida de la Defensa de la Contemplación, en VALENTE, José Angel, Ensayo sobre Miguel de Molinos, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- MOOKERJEE, Ajit, and KHANNA, Madhu, The Tantric Way. Art Science. Ritual, Boston, New York Graphic Society, 1977.
- MORA, Juan Miguel de, El Rig Veda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- MUKTANANDA, Swami, Kundalini Stavah, New York, SYDA Foundation 1980.
- Kundalini. The Secret of Life, Ganeshpuri, Gurudev siddha Peeth, 1980.
- (Tr), Lalleshwari, New York, SYDA Foundation, 1981. ----- Siddha Meditation. Commentaries on the Shiva Sutras and other Sacred Texts, New York, SYDA Foundation, 1975.
- Secret of the Sighas, New York, SYDA Foundation, 1980.
- MULLER-ORTEGA, Paul Eduardo, The Triadic Heart of Siva, Albany, New York, State University of New York Press, 1989.
- MUSURILLO, Herbert, The Fathers of the Primitive Church, New York, A Mentor-Omega Book, 1966.
- NARAYANSWAMI AIYAR, K., Laghu-Yoga Vāsistha, Madras, The Adyar Library and Research Center. 1971.
- Thirty Minor Upanishads, Madras, Santarasa Publications, 1980.
- NICOL, Eduardo, La idea del hombre, México, Editorial Stylo, 1946.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne, Poetas y místicos del Islam, México. Ediciones Orión, 1945.
- NIETZSCHE, Federico, bras completas, Vol. V, Buenos Aires, Aguilar, 1962.

- NIKHILANANDA, Swami, Drg-Drśya-Viveka. An Inquiry into the Nature of the 'Seer' and the 'Seen', Mysore, Sri Ramakrishna Ashrama 1976.
- The Gospel of Sri Ramakrishna, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1981. ----- Vedāntasāra of Śaḍānanda, Calcutta, Advaita Ashrama, 1974.
- NITYASWARUPANANDA, Swami, Aṣṭavakra Saṁhitā, Calcutta, Advaita Ashrama, 1975.
- NORTHROP, F. S. C. The Meeting of East and West, New York, Collier Books, 1968.
- NORWICH, Julian of, Revelations of Divine Love. Middlesex, Penguin Books, 1966.
- O'BRIEN, Elmer, The Essential Plotinus. New, York, A Mentor Book, 1964.
- Varieties of Mystic Experience. New York, A Mentor-Omega Book, 1965.
- OLDENBERG, Hermann. La literatura de la antigüedad. Buenos Aires, Editorial Losada, 1956.
- OTTO, Rudolph, Lo Santo, Madrid. Revista de Occidente, 1965.
- PADOUX, André, La Parātrīśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta, Paris, Institut de Civilization Indienne, 1975.
- PANDEY, K. C.. Abhinavagupta A Historical and Philosophical Study Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series, 1963,
- PANDIT, B. N.. Aspects of Kashmir Saivism, Srinagar, Utpal Publications, 1977.
- PANDIT, M. P. Kulārṇava Tantra, Madras, Ganesh & Co, 1973.
- Gems From the Tantras (First Series), Madras, Ganesh & Co., 1975.
- Gems From the Tantras (Second Series), Madras, Ganesh & Co., 1970.

- PARIMOO, B. N. The Ascent of Self. The Mystical Poetry of Lala Dcd.
Delhi, Motilal Banarsidass, 1078.
- PRABHAVANANDA, Swami, The spiritual Heritage of India, Hollywood,
Vedanta Press, 1979.
- PRADHAN, V. G. & LAMBERT, H. M. Jñāneshvari, Bombay, Allen &
Unwin, reprinted in India by Blackie & Son Publishers, 1979.
- PUROHIT SWAMI, Śhree, and YEATS, W. B., The Ten Principal
Upanishads, London, Faber and Faber, 1970.
- RADHAKRISHNAN, S. Bádārayana. The Brahma Sūtra. The Philosophy of
Spiritual Life, London, Allen & Unwin, 1960.
- The Bhagavadgītā, London, Harper & Row, 1973.
- Eastern Religions and Western Thought, Delhi, Oxford
University Press, 1982.
- Indian Philosophy, (2 Vol.), Delhi, Motilal Banarsidass,
1975.
- The Principal Upanishads, New York, Allen & Unwin, 1974.
- La religión y el futuro del hombre, Madrid, Ediciones
Guadarrama, 1969.
- & MOORE, Charles A., A Sourcebook in Indian Philosophy,
Princeton, Princeton University Press, 1973.
- RAGHUNATHAN, N. (Tr.) Srimad Bhagavatam, (2 Vol.) Madras,
Vighneswara Publishing House, 1976.
- RAI, Ram Kumar. Nulārnava Tantra, Varanasi, Prachya Prakashan,
1983
- RAMACHANDRA AIYAR, C. V. (Tr.), Sri Sankara's Gita Bhashya. Bombay
Bharatiya Vidya Bhavan, 1988
- RAMAKRISHNA. Sri, Tales and Parables, Madras, Sri Ramakrishna
Math, 1983
- RAMANUJAN, A. K., Speaking of Shiva, G. B., Penguin Books, 1973.

- RAMPRASAD SEN, Grace and Mercy in Her Wild Hair. Selected Poems to the Mother Goddess (Tr. L. Nathan and C. Seely), Boulder, Great Eastern, 1982
- RANADE, R. D., The Bhagavadgītā as a Philosophy of God Realization Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1982.
- Mysticism in Maharashtra, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982
- Pathway to God in Kannada Literature, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1970
- RANGANATHANANDA, Swami, Divine Grace, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1980.
- RENOU, Louis, El Hinduismo, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- REPS, Paul, Square Sun Square Moon, Japan, Charles E. Tuttle Co. Publishers, 1971.
- Zen Flesh, Zen Bones, New York, Anchor Books, (sin fecha de publicación.)
- REYNA, RUTH, Introducción a la filosofía de la India, Buenos Aires, El Ateneo, 1977.
- RIVIERE, Jean M., El yoga tántrico hindú y tibetano, Buenos Aires Editorial Kier, 1962.
- RIVIERE, Jean Roger, El pensamiento filosófico de Asia, Madrid, Gredos, 1960.
- RHODES BAILLY, Constantina, Shaiva Devotional songs of Kashmir, (Sivastotravali of Utapaladeva), Albany, New York, State University of New York Press, 1987.
- ROBINSON, James M. The Nag Hammadi Library, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1981
- ROLLE, Richard, The Fire of Love, Middlesex, Penguin Books, 1972.
- RUDRAPA, J. Kashmir Shaivism, Mysore, Prasanga, University of Mysore, 1969.

- RUMI, Jalal al-din, Mystical Poems of Rumi, (Tr. A. J. Arberry), Chicago, the University of Chicago Press, 1968.
- We Are Three, (Tr. Coleman Barks), Maypop Books, 1987 (sin lugar de publicación).
- SARDAR, G. B., The Saint-Poets of Maharashtra. (Their Impact on Society), Bombay, Orient Longmans, 1969.
- SAROV, Serafín de, Conversaciones con Motovilov e Instrucciones Espirituales, Buenos Aires, Editorial Lumen, 1981.
- SANKARACARYA, Sri, Aparoksanubhuti or Self Realization (Tr. Vimuktananda, Swami), Calcutta, Advaita Ashrama, 1977.
- Brahma-Sûtra Bhasya (Tr. Gambhiránanda, Swami), Calcutta, Advaita Ashrama, 1977.
- Prabhodasudhákara or The Nectar-Ocean of Enlightenment (Tr. Samvid), Madras, Samata Books, 1984.
- Vivekacudamani or The Crest Jewel of Discrimination, (Tr. Madhavananda, Swami), Calcutta, Advaita Ashrama, 1982.
- SCHOLEM, Gershom G., Zohar. The Book of Splendor, New York, Schocken Books, 1977.
- SCHWEITZER, A., El pensamiento de la India, México, Fondo de Cultura Económica, 1971
- SEN, K. M., Hinduismo, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1976.
- SEN, Makhan Lal, The Ramayana of Valmiki. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1978.
- SEROUYA, Henri, Le Mysticism. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- SHANKARANARAYANAN, S. Sri Chakra, Madras, Dipti Publications, 1979.
- SHARMA, Debabrata Sen, The Philosophy of Sádhaná, Delhi, Natraj

Publishing House, 1983.

- (Intr. and Tr), Sattrimsattatva-Sandeha, with the
Commentary of Rājānaka Ananda Kavi, Kuruksheṭra, Chakravarty
University, 1977.
- SHARMA, L. N. Kashmir Saivism, Varanasi, Bharatiya Vidhyā
Prakashan, 1972.
- SHARMA, S. R., Teachings of Jñānadeva, Bombay, Bharatiya Vidya
Bhavan, 1965.
- SHASTRI, Hari Prasad, Indian Mystic Verse, London, Shanti Sadan,
1963.
- SHIVOM TIRTH, Swami, A Guide to Shaktipūr. Paige, Texas,
Devātma Shakti Society, 1985.
- SILBURN, Lilian, La Bhakti. Le Stavacintāmani de Batanārāyana,
Paris, Institut de Civilization Indienne, 1979.
- Hymnes aux Kali. La Roue des Énergies divines, Paris
Institut de Civilization Indienne, 1975.
- Hymnes de Abhinavagupta, Paris, Institut de Civilization
Indienne, 1970.
- Le Mahārthamañjarī de Mahesvarānanda, Paris, Editions de
Boccard, 1968
- Le Paramārthasāra de Abhinavagupta, Paris, Institut de
Civilization Indienne, 1979.
- Spandakārikā. Stances sur la Vibration de Vasugupta
Paris, De Boccard, Editions-Diffusion, 1990.
- Le Vijnāna Bhairava, Paris, Institut de Civilization
Indienne, 1983.
- SINGH, Jaideva Pratyabhijñāhrdayam. The Doctrine of Recognition, Delhi, Motilal
Banarsidass, 1977.
- Siva-Sūtras. The Yoga of Supreme Identity, Delhi,

- Motilal Banarsidass, 1979.
- Spanda Kārikās. The Divine Creative Pulsation, Delhi,
Motilal Banarsidass, 1980.
- Vijñānabhairava or Divine Consciousness, Delhi, Motilal
Banarsidass, 1979.
- SINGH, Lalan Prasad, Tantra, its Mystic and Scientific Basis,
Delhi, Concept Publishing Company, 1976.
- SINH, Pancham, The Hatha Yoga Pradipika, New Delhi, Oriental
Books Reprint Corporation, 1980.
- SINHA, Jadunath, The Cult of Shakti. Rama Prasada's Devotional
Songs, Calcutta, Jadunath Sinha Foundation, 1981
- Schools of Saivism, Calcutta, Sinha Publishing
House, 1975.
- SIVANANDA, Sri Swami, Guru Tattwa, Shivanandanagar, The Divine
Life Society, 1981.
- Lord Shiva and His Worship, Shivanandanagar, The Divine
Life Society, 1980.
- SMITH, Margaret, Rabi'a. The Mystic A.D. 717-801, San Francisco
The Rainbow Bridge, 1977.
- STANIFORTH, Early Christian Writings, Middlesex, Penguin Books,
1968.
- STYRK, Lucien and IKEMOTO, Takashi, Zen, New York, Anchor Books,
1965.
- SUBRAMANIAM, Kamala, Mahabharata, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan,
1977.
- SUNDARAM, P. K. Advaita and Other Systems, Madras, University of
Madras, 1981.
- SUZUKI. D. T. Mysticism: Christian and Buddhist, New York, The
Macmillan Company. 1957.

- SVATMARAMA, The Hathayogapradīpikā, Adyar, Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1975.
- TAGORE, Rabindranath, Song; of Kabir, Maine, Samuel Weiser Inc., 1988.
- TAIMNI, I. K., The Science of Yoga. (Yoga Sūtras), Wheaton, Illinois, The Theosophical Publishing House, 1975.
- The Ultimate Reality and Realization (Siva Sūtra), Adyar, Madras, The Theosophical Publishing House, 1976
- THAPAR, Romila, Historia de la India, México, Fondo de Cultura Económica, 1969
- THOMAS A KEMPIS, The Imitation of Christ, Middlesex, Penguin Books, 1968.
- TIRTH, Swami Shivom, A Guide to Shaktipat, Paige, Texas, Devatma Shakti Society, 1985.
- TOLA, Fernando, Doctrinas secretas de la India. Upanishads, Barcelona, Seix Barral, 1973.
- Himnos del Atharva Veda, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
- Himnos del Rig Veda, Editorial Sudamericana, 1968.
- TUCCI, Giuseppe, La filosofía hindú, Barcelona, Editorial Luis Miracle, 1974.
- TULPULE, Shankar Gopal, Classical Marāthi Literature, Wiesbaden, Otto Hassassowitz, 1979.
- Mysticism in Medieval India, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1984.
- TYAGISANANDA, Swami, Narada Bhakti Sutras, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1978.
- UNDERHILL, Evelyn, Mysticism, New York, New American Library, 1974.

Varios autores, Le Maître Spirituel, Paris, Hermès, Editions des Deux Océans, 1983.

• VECCHIOTTI, Icilio, La filosofía india, Madrid, doncel, 1971.

VEKATESANANDA, Swami, The Supreme Yoga. A New Translation of the Yoga Vasishtha (2 volumes), Cape Province, South Africa, The Chiltern Yoga Trust, 1976.

VESCI, Uma Marina, Heat and Sacrifice in the Vedas, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1985

VIDYARANYA, Swami, Pañcadāsī, Madras, Sri Ramakrishna Math, 1975.

VIJOYANANDA, Swami, Sri Krishna y Uddhava, Buenos Aires, Editorial Kier, 1955.

VISHNU TIRTHA, Swami, Devātma Shakti. Divine Power, Delhi, Murari Fine Art Works, 1962.

VIVEKANANDA, Swami, Filosofía Vedanta, México, roca, 1977

----- What Religion is, Calcutta, Advaita Ashrama, 1978,

----- The Yogas and Other Works, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 1953.

WALIMBE, Y.S., Abhinavagupta on Indian Aesthetics, London, Ajanta Publications, 1980

WARDROPPER, Bruce W. Historia de la poesía lírica a lo divino en la Cristiandad occidental, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

WATTS, Alan W. The Way of Zen, New York, Vintage Books, 1957,

WESTON BRIGGS, George, Gorakhnāth and the Kānpata Yogis. Delhi

Motilal Banarsidass, 1982 WOODROFFE, Sir John (Arthur Avalon), The Garland of Letters.

Pondicherry, Ganesh & Co, 1979.

----- Introduction to Tantra Sāstra, Madras, Ganesh & Co., 1980

----- The World as Power, Madras, Ganesh & Co. 1981.

ZAEHNER, R. C., Mysticism Sacred and Profane, New York, Oxford University Press, 1967.

ZVELEBIL, K. V., The Lord of the Meeting Rivers, Devotion oems
of Basavanna, Delhi, Motilal Banarsid: 1981