

El sistema de Shaṅkara *Realidad, ilusión, perspectivismo*

FERNANDO TOLA y CARMEN DRAGONETTI
Fundación Instituto de Estudios Budistas, Buenos Aires

RESUMEN: En el sistema de Shaṅkara se enfrentan una *realidad verdadera*, *Brahman*, y una *ilusión* que se manifiesta bajo tres aspectos: el *jīva* (yo empírico, principio consciente individual), el mundo y el *Īshvara* (Señor, Dios). *Brahman* sólo puede ser descrito mediante la «*via negativa*». El artículo presenta textos que fundamentan la naturaleza ilusoria del *jīva*, del mundo, del Señor. La causa de la Ilusión es la *avidyā* o ignorancia, a la cual no hay que atribuirle ningún *status* trascendente. *Brahman* y el Señor son dos formas de una misma realidad, el primero el aspecto real, el segundo el aspecto irreal producto de la *avidyā*. El artículo termina enumerando las características del Señor.

SUMMARY: In Shaṅkara's system are found two realities, the true reality, *Brahman*, and an illusory reality manifested under three aspects: the *jīva* (the empirical ego, the individual conscious principle), the world and the *Īshvara* (the Lord or God). *Brahman* can be described only by the "via negativa". The article presents several texts that support the illusory nature of the *jīva*, the world and the Lord. The cause of the illusion is the *avidyā* or ignorance, to which no transcendent *status* must be attributed. *Brahman* and the Lord are two forms of the same reality; the first is the real form, the second the unreal form which is the product of *avidyā*. The article ends enumerating the characteristics of the Lord.

Shaṅkara (alrededor del 700 después de Cristo) es autor de un buen número de obras: comentarios de diversas *Upanishads*, tratados breves, himnos, y un comentario de los *Vedānta-sūtras* o *Brahmasūtras*, que es una sistematización de las enseñanzas de las *Upanishads* compuesta por Bādarāyaṇa en el inicio de nuestra era. Este último comentario es considerado su obra más importante. Es un tratado poderoso y brillante.

Shaṅkara es el fundador de la Escuela Vedānta No-dualista (Advaita-Vedānta), una de las escuelas más importantes dedicadas a la interpretación de las *Upanishads* y una de las que mayor presencia tienen en el pensamiento filosófico y religioso de la India.

El sistema de Shaṅkara ejerció una gran influencia en el pensamiento de la India y es el sistema filosófico que más adherentes tiene en la India. Ver V. S. Naravane, *Modern Indian Thought. A Philosophical Survey*, Bombay: Asia Publishing House, 1964, Ripusudan Prasad Srivastava, *Contemporary Indian*

Idealism, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973, Rama Shanker Srivastava, *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi: Munshi Ram Monohar Lal, 1965, y S. Radakrishnan y J. H. Muirhead (edd.), *Contemporary Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958. De los sistemas de pensamiento indio, fuera del Yoga y del Budismo, el más conocido en Occidente es el de Shaṅkara que fue difundido por discípulos de Rāmakrishna y presentado como el máximo exponente de la «espiritualidad» india.

Nombre y posición filosófica del sistema de Shaṅkara

A la doctrina de Shaṅkara se le aplica el nombre de «*Advaita*» («No-dualidad»), en cuanto sostiene, por un lado, la existencia de una sola y única entidad real: *Brahman* / *Ātman*, y, por otro lado que todo lo que no es *Brahman* / *Ātman* es sólo ilusión (*māyā*), un producto de la ignorancia (*avidyā*) que domina la mente humana. Sobre el término «advaita» ver el artículo de L. Schmithausen en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von..., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss., Vol. 1, pp. 86-87.

Por su primer aspecto el sistema de Shaṅkara puede ser calificado de «monista» en el mismo sentido en que Chr. Wolff, *Psychologia rationalis* (1734), pp. 24 y ss., atribuye a este término en el contexto de la filosofía occidental: “*Monistae dicuntur philosophi qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*” (citado en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 6, p. 132, bajo “Monismus”). Por su segundo aspecto el sistema de Shaṅkara puede ser considerado «idealista», tal como los términos «idealismo» e «idealista» eran entendidos en su contexto occidental por Chr. Wolff y sus discípulos (obra citada, Parágrafo 36) cuando ellos afirman que los idealistas niegan la existencia real del mundo y de los cuerpos y que a éstos les corresponde sólo una existencia ideal en nuestra alma; por Chr. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae* (1725), Parágrafo 115 «*Existere spiritum infinitum et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeter ea*», y por Kant, *Prolegomena*, Parágrafo 13, Nota II «*El idealismo consiste en la afirmación de que sólo existen seres pensantes, las otras cosas, que creemos captar en la percepción, serían sólo representaciones en el ser pensante, a las cuales en realidad no les corresponde ningún objeto externo a ellos*», citados en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 4, pp. 30-33, artículo “Idealismus” de H. Zeltner.

Delineamiento general del sistema de Shaṅkara

En el sistema de Shaṅkara tenemos enfrentadas de un lado una realidad verdadera, una y única, designada con el nombre de *Brahman*, y de otro lado una ilusión que se manifiesta bajo tres formas o aspectos, el *jīva* —principio espiritual individual—, el mundo y el *Ishvara* —Señor, Dios personal.

No se puede argüir que la unicidad de *Brahman* queda invalidada por cuanto a ella se opone la triple ilusión del *jīva*, del mundo, del Señor, ya que para el pensamiento indio la unicidad de una realidad verdadera postulada como única sólo puede ser derogada por otra realidad verdadera; la existencia de una realidad ilusoria que se contraponen a esa realidad verdadera postulada como única no deroga la unicidad de esa realidad verdadera. Si ante nosotros tenemos sólo una cuerda y la tomamos por una serpiente, la unicidad de la cuerda como algo real no es destruida por la ilusión de la serpiente que hemos superimpuesto sobre la cuerda.

El «ilusionismo» de Shaṅkara no ha sido del agrado de muchos intérpretes antiguos o modernos, indios u occidentales, de profunda convicción teísta. Se han esforzado por debilitar, disimular o negar la concepción de Shaṅkara de que el mundo y el Señor son meras ilusiones creadas por la ignorancia o error que domina al hombre, en su intento de acercar a Shaṅkara, a quien admiran y no pueden dejar de admirar, a sus propias caras posiciones doctrinarias o a las de los ambientes en que realizan su actividad. Un caso así es el de Kokilesuwar Sastri, autor de un libro denominado *An Introduction to Advaita Philosophy [A critical and Systematic Exposition of Sankara School of Vedanta]*, Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1979. Sastri dedica muchas páginas a refutar las ideas de que Shaṅkara sostiene la irrealidad del Señor (pp. 36-50) o la falsedad del mundo (pp. 123-176).

Este libro, a pesar de sus deficiencias, mereció cálidos elogios por muchos prestigiosos indólogos de la época, a juzgar por los extractos de las cartas agregadas por Sastri a la segunda edición de su obra. Entre estas elogiosas apreciaciones tenemos por ejemplo la de Louis de la Vallée Poussin (p.2 de los *Extracts from Opinions*), el gran budólogo belga quien está de acuerdo con Sastri porque el también considera que «no es la intención de Shaṅkara negar la existencia de un Dios personal omnisciente y todopoderoso, ni la existencia de las almas humanas o del mundo en que vivimos».

La interpretación no-ilusionista del sistema de Shaṅkara nos parece un error. Shaṅkara no niega la existencia del yo empírico y del mundo, pero considera que se trata de una existencia *ilusoria*. Shaṅkara acepta la existencia de un Dios personal (el Señor), creador y gobernante del mundo y que puede ser objeto de una profunda y verdadera piedad, pero piensa que esa existencia es una existencia ilusoria, como la del yo empírico y la del mundo. La imponente y excluyente realidad de *Brahman* impide que a su lado surja o se mantenga otra realidad. Si la ignorancia o error del hombre construye otra realidad al lado de *Brahman*, ella desaparece cuando el hombre llega al conocimiento, al conocimiento de *Brahman*. El proceso creador de otra realidad, distinta de *Brahman*, y el proceso destructor de esa otra falsa realidad tienen lugar sólo en el plano epistemológico.

Shaṅkara partió de la idea, que él encontró en la *Upanishads*, los textos sagrados de la India, de que *Brahman* es lo único real; y, como buen pensador indio, con un razonamiento lógico implacable llevó ese principio a sus últimas consecuencias.

Brahman

Brahman es, como dijimos, lo único realmente existente. Fuera de Él no existe nada dotado de una naturaleza que no sea ilusoria. Esta característica debe ser tenida en cuenta cuando se expone la doctrina de Shaṅkara, y todo lo que se diga respecto de ella debe adecuarse estrictamente a esa característica.

El comentario de Shaṅkara del aforismo III, 2, 36, p. 727 (de la edición de la Nirṇaya Sāgar Press por la cual citamos y cuyos datos completos se encuentran en la *Bibliografía*) de Bādarāyaṇa deja bien establecido que fuera de *Brahman* no existe nada. En este comentario Shaṅkara terminantemente expresa que, de acuerdo con el aforismo que comenta, «*se sabe que fuera de Brahman no existe otra cosa*» [tathānyapraṭiṣedhād api na brahmaṇaḥ paraṃ vastvantaram astīti gamyate] (líneas 10-11); y, después de citar varios textos upanishádicos, declara que ellos «*impiden admitir otra cosa fuera de Brahman*» [brahmavyatiriktaṃ vastvantaram vārayanti] (línea 16).

La unicidad de *Brahman* elimina toda posibilidad de dualidad. Ni en *Brahman* ni en relación a Él ni junto a Él puede postularse o aceptarse la existencia de algo que en alguna medida elimine, limite, menoscabe o afecte esa unicidad.

Una consecuencia directa de la unicidad de *Brahman* es la imposibilidad de conocerlo y de definirlo. Todo conocimiento implica una dualidad, la dualidad sujeto-objeto. Toda definición está subordinada al conocimiento de lo que se pretende definir. Y, en el caso del conocimiento de *Brahman*, en el momento en que ese conocimiento surge, simultáneamente toda dualidad desaparece absorbida en la suprema unicidad de *Brahman*.

Para dar una idea acerca de lo que es *Brahman* sólo cabe la *Via Negationis*, o sea sólo cabe indicar lo que *Brahman* no es. En diversos pasajes de su comentario Shaṅkara señala atributos de carácter negativo en el sentido de que indican la carencia de determinadas características --buenas o malas no importa—. Véase III, 2, 17, pp. 709, línea 22 (no existen en Él características particulares) [*nirviśeṣa*]; III, 2, 17, p. 710, línea 1 (carece de comienzo) [*anādimat*]; III, 2, 17, línea 2 (no es ni existente ni inexistente) [*brahma na sat tan nāsad ucyate*]; IV, 3, 14, p. 998, línea 18 (carece de características particulares provenientes del espacio, del tiempo, etc.) [*na deśākālādiviśeṣayogaḥ*]; II, 1, 27, p. 476, línea 21 (carece de partes) [*niravayavatvam*]; I, 1, 20, p. 192, línea 9 (no posee forma alguna) [*na ca ... rūpavattvam*]; III, 2, 26, p. 722, línea 10 (sin límite) [*ananta*]; II, 1, 14, p. 461, líneas 6-8 (carente de todo cambio o transformación) [*°vikriyā ... pariñāma*].

En algunos pasajes de su comentario de la obra de Bādarāyaṇa (III, 2, 18, p. 710, línea 6; III, 2, 22, p. 720, línea 2, p. 718, línea 7, p. 719, línea 8), Shaṅkara expresa que *Brahman* «está allende la palabra y la mente» [*vānmanasātīta*], es decir que la palabra no puede definirlo ni la mente concebirlo, repitiendo la enseñanza conocida de la *Taittirīya-Upanishad* II, 4, 1.

En los comentarios de la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, *Chandogya-Upanishad* VII, 1, 3, *Bhagavad Gītā* XIII, 12, Shaṅkara se refiere a lo que se puede considerar como el grado máximo de la *Via Negationis*, la célebre fórmula de la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* (II, 3, 6) que afirma que para definir a *Brahman* sólo se puede recurrir a la negación expresada por el adverbio «no», que la *Upanishad* repite dos veces. Damos a continuación la traducción del pasaje correspondiente de la *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad*: «¿Cómo se quiere definir la Realidad de la Realidad [satyasya satyam] mediante estas dos palabras: "no, no" [na-iti, na-iti]? Se contesta: "Con la exclusión de toda característica particular [viśesa] que constituye una limitación [upādhi]." [Así se debe proceder] con relación a alguien en quien no existe ninguna característica particular como nombre, forma, acción, diferencia, clase, cualidad – ya que mediante éstas se da el uso de la palabra. Y ninguna de esas características particulares existe en *Brahman*, entonces no puede ser definido en términos de: "Esto es esto", en la forma como en el mundo se define una vaca diciendo: "Ella se mueve, es blanca, tiene cuernos." *Brahman* es definido mediante el nombre, la forma y la acción que le son super-impuestos [adhyāropita], como en las definiciones: "*Brahman* es conciencia y felicidad", "*Brahman-Ātman* es sólo masa compacta de conciencia". Pero cuando se quiere definir la naturaleza propia [de *Brahman*], carente de características particulares, que constituyen una limitación, entonces no se le puede definir de ninguna manera. Entonces queda sólo este medio, a saber la definición mediante la negación de las usuales definiciones: "no, no"» [nanu katham ābhyāṃ 'neti neti' iti śabdābhyāṃ satyasya satyam nirdidkṣitam ityucyate – sarvopādhiviśeṣāpohena. yasmin na kaścid viśeṣo 'sti - nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā; tadvāreṇa hi śabdapravṛttir bhavati. na caiśāṃ kaścid viśeṣo brahmaṇyasti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyate – idaṃ tad iti gaur asau spandate śuklo viśānīti yathā loke nirdiśyate, tathā; adhyāropitanāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdiśyate 'vijñānam ānandaṃ brahma' (3, 9, 27-7) 'vijñānaghana eva brahmātmā' ityevamādiśabdaiḥ. yadā punaḥ svarūpam eva nirdidkṣitam bhavati nirastasarvopādhiviśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭuṃ; tadā ayam evābhyupāyaḥ - yad uta praptanirdeśapratīṣedhadvāreṇa 'neti neti' iti nirdeśaḥ].

Si bien semánticamente las determinaciones negativas no definen o describen a Dios o a lo Absoluto, el efecto final a que llega la *Via Negationis* es muy similar a aquél al cual llega la *Via Eminentiae*: ambas dan a Dios o a lo Absoluto — una mediante afirmaciones, la otra mediante negaciones— un *status* por encima de todo haciendo de uno u otro el Principio Supremo.

El jīva

Nos ocuparemos ahora del *jīva*. Algunos textos, como la *Bhagavad Gītā* XV, 7, lo designan como «parte de *Brahman*», el alma universal, expresión ésta que debemos tomar con cierta cautela, pero que permite formarse una idea de la

situación. El término *jīva* designa al espíritu individual o alma encarnada que se concibe a sí mismo como un individuo viviente y consciente, como un yo empírico, como un ser que transmigra.

El *jīva* tiene pues una peculiar idea de sí mismo: considera que su cuerpo, su vida mental, su vida emocional son él; se imagina que está encarnado; que está sometido al dolor y a la ignorancia; que es el agente de actividades y el sujeto de experiencias; que transmigra naciendo y muriendo una vez tras otra en una larga cadena de reencarnaciones, que comporta destinos de diversa naturaleza. El *jīva* se imagina pues que es un ser como los seres que la experiencia nos presenta —sometidos al dolor y a la ignorancia etc.— con el destino que la tradición de la India había conformado para ellos —encadenados a las reencarnaciones—, se ve como tal. Imagina ser un yo, un individuo empírico.

Esa idea que el *jīva* se forma de sí mismo no corresponde a la verdad de las cosas, pues el *jīva* en su verdadera, recóndita, auténtica y permanente naturaleza no es otra cosa que *Brahman*, idéntico a *Brahman* en esencia. Ver el comentario al aforismo I, 4, 1, p. 376, línea 6, que afirma que desde el punto de vista de la verdad absoluta no existe diferencia entre el *Ātman* supremo y el *jīva* [*paramārthataḥ paramātmavijñānānāmanor bhedābhāvāḥ*]. Pero esto el *jīva* lo ignora, no lo percibe. Sobreimpone la errónea imagen del individuo empírico que él cree ser sobre *Brahman* (I, 3, 19, p. 307, líneas 10-13) [*nityasuddhabuddhamuktasvabhāve kuṭasthanitye ekasminn asaṅge paramātmāni tadviparītaṃ jaivaṃ rūpaṃ vyomnīva talamālādi parikalpitaṃ*]. El *jīva* no se ve como lo que realmente es, sino como algo que él de ningún modo es. La identidad esencial de *Brahman* y el *jīva* está expresada en muchos pasajes de la obra de Shañkara como por ejemplo en I, 1, 31, p. 222, líneas 4-8, en que leemos: «...pues lo que se llama *jīva* no es en sentido absoluto diferente de *Brahman* de acuerdo con textos como [*Chāndogya-Upanishad* VI, 8, 7 que dice:] “*Tú eres Aquello*”, [*Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* I, 4, 10 que dice:] “*Yo soy Brahman*”. Pero se dice del *jīva* — que es *Brahman*— que debido a que asume una caracterización particular [*viśesa*] creada por las limitaciones [*upādhi*] que son el intelecto [*buddhi*], etc. es un “agente”, “un ser que tiene experiencias”. [*naḥi jīvo nāmātyantabhinno brahmaṇaḥ ‘tat tvam asi’ ‘ahaṃ brahmāsmi’ ityādiśrutībhyaḥ. buddhyādyupādhiḥkṛtaṃ tu viśesam āśrītya brahmaiva sañ jivaḥ kartā bhoktā cetyucyate*].»

Pero lo más grave no es que el *jīva* tenga esa idea errónea de sí mismo, sino que el *jīva* exista, viva, actúe, experimente *ilusoriamente* todo lo que él cree que es. El *jīva*, por ejemplo, en cuanto que realmente es *Brahman* está realmente al margen del dolor, pero se imagina equivocadamente que es un ser sometido al dolor y al miedo y así sufre y teme y así ese dolor y ese temor lo afectan, aunque sean un dolor y un temor de naturaleza *ilusoria*. Ver comentario de Shañkara *ad* II, 3, 46, p. 623, líneas 16 - 23: «...pues el *jīva*, por estar bajo el dominio de la ignorancia [de su verdadera naturaleza], se identifica por decir así con el cuerpo, y se imagina que la experiencia de dolor creada [ilusoriamente] por la ignorancia [tiene lugar en él, es

suya y es real, y expresa su idea con las palabras:] «*Estoy sufriendo con el dolor que ocurre en mi cuerpo*» Esa ilusión de dolor que tiene el *jīva* —la cual es sólo un producto de la confusión constituida por no poder diferenciarse a sí mismo de las limitaciones [upādhi] que son el cuerpo y los sentidos que han surgido en [el mundo de] los nombres y formas [es decir de la realidad empírica] creados por la ignorancia [avidyā] — [esa ilusión] no es real en el sentido de la verdad absoluta [pāramārthika].” [jīvo hyavidyāveśavaśād dehādyātmabhāvam iva gatvā tatkr̥tena duḥkṣhena duḥkṣhyaham ityāvidyayā kṛtaṃ duḥkhopabhogam abhimanyate ... jīvasyāpyavidyākṛtanāmarūpanirvṛttadehendriyādyupādhyavi-vekabramanimitta eva duḥkḥābhimāno na tu pāramārthiko ’sti]». Siendo *Brahman* el *jīva* es libre y no puede estar encadenado a las reencarnaciones, pero, al imaginarse que es un ser sometido a las reencarnaciones (*saṃsārin*), experimenta el proceso de las reencarnaciones a modo, podríamos decir, de una dolorosa «*alucinación*». Cf. I, 2, 20, p. 255, líneas 2-3, donde Śhaṅkara se refiere específicamente a la experiencia del *saṃsāra* cuando, aludiendo al des-conocimiento de la unidad del *jīva* con el principio supremo, dice:«... De ahí surge todo esto: los textos que se refieren a la diferencia entre sujeto y objeto del conocimiento, los medios de conocimiento como la percepción, etc., la experiencia [anubhava] del *saṃsāra* y los tratados con prescripciones y prohibiciones.» [tataś ca jñātrjñeyādibhedaśrutayah pratyakṣādini ca pramāṇāni saṃsārānubhavo vidhipratīṣedhaśāstraṃ ccti sarvam etad upapadyate]. Aunque el *jīva* no sea lo que él piensa que es, su destino es el de ese ser. Vive como el hombre que siendo sano, se imagina que adolece de una enfermedad y experimenta sus dolencias.

La situación antes descrita perdura mientras la idea equivocada acerca de su propia naturaleza, el error al respecto, la ignorancia de la misma domine al *jīva*. Esa idea errónea está establecida en el *jīva* desde una eternidad sin comienzo; se podría decir a la manera como se piensa ahora que en el ser humano desde su constitución como tal se da una determinada forma de captar la realidad en que vive debido a la existencia en él de ciertos componentes físicos. De acuerdo con el principio fundamental del pensamiento de la India, el principio del no-comienzo (*anāditva*, ver F. Tola y C. Dragonetti, “Anāditva or Beginninglessness in Indian Philosophy”, en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1980, pp. 1-20), el *jīva* y la ignorancia que lo afecta existen, congénitamente podríamos decir, desde una eternidad sin comienzo. Por tal razón es inapropiado preguntar por qué, cuándo y cómo el *jīva* cayó bajo el poder de la ignorancia. Siempre estuvo sometido a ella.

Pero, si en el pasado *jīva* estuvo dominado por la ignorancia, puede en el futuro liberarse de ella, siguiendo el método salvífico que el Vedānta preconiza y cuyo fin es hacer que surja en el *jīva* el conocimiento de su real manera de ser. Es la liberación: por un lado, la desaparición de la imagen errónea que el *jīva* tiene de sí mismo, de que es diferente de *Brahman*, de que está sometido a las reencarnaciones, de que es agente de acciones y sujeto de experiencias; y, por otro lado, la captación

por él de su verdadera esencia; el reconocerse como *Brahman*. Toda diferencia entre el *jīva* y *Brahman* desaparece, sólo queda *Brahman*, único y sin segundo. Sobre la liberación mediante el conocimiento véase el comentario de Shaṅkara *ad I, 2, 6, p. 235, líneas 6-7*: «... pero, captada la unidad del ātman [alma individual encarnada, con *Brahman*], cesa toda actividad propia del encadenamiento [a las reencarnaciones], de la liberación, etc.» [gr̥hīte tvātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt]. Cf. comentario *ad I, 2, 8, p. 237, líneas 1-5*: «Si la unidad del *jīva* con *Brahman* no es captada, entonces se produce para el *jīva* una experiencia creada por el falso conocimiento, [pero] para *Brahman*, cuya esencia es la verdad suprema, no se da contacto con ella [es decir, *Brahman* no es afectado con la experiencia del *jīva*]... Existe una diferencia entre el falso conocimiento y el correcto conocimiento: la experiencia es imaginada debido al falso conocimiento, la unidad es percibida gracias al correcto conocimiento.» [athāgr̥hītaṃ śārīrasya brahmaṇaikatvam, tadā mithyājñānamittāḥ śārīrasypabhogaḥ na tena paramārtharūpasya brahmaṇaḥ saṃsparśaḥ ... viśeṣo hi bhavati mithyājñānasamyagjñānayoḥ. mithyājñānakalpita upabhogaḥ samyagjñānadr̥ṣṭam ekatvam].

Se podría decir que aún antes de la liberación lo único que existía era *Brahman*, ya que el *jīva* nunca ha dejado de ser *Brahman*, aunque tuviera una idea errónea acerca de sí mismo, de la misma manera como la cuerda nunca ha dejado de ser cuerda, aunque fuera captada como serpiente, como el agua del océano contenida en una vasija nunca ha dejado de ser agua del océano (Cf. II, 1, 27, p. 476, líneas 32-33: «... Pues con una división de su forma imaginada por la ignorancia no resulta que la cosa sea con partes.» [na hyavidyākalpītena rūpabhedena sāvayavaṃ vastu sampadyate]).

Tal vez el *jīva* sea el personaje más importante del drama que describe el Vedānta de Shaṅkara. No sólo porque todo el sistema de Shaṅkara tiene como fin hacer que el *jīva* llegue a la salvación, —es decir, que él se reconozca como *Brahman*—, porque todo ese sistema es esencialmente un camino salvífico para el *jīva*, sino también porque toda la irrealidad, todo el ilusionismo, todo el «idealismo», que se manifiesta en ese sistema, tiene su origen en el *jīva* y en el error (*avidyā*) que lo domina, y es desde la perspectiva del *jīva* que debe ser enfocado.

La avidyā

¿Cuál es la causa por la que el *jīva* no se percibe como lo que es en realidad —como *Brahman*— sino como algo que no es, como los seres que por experiencia conocemos? La causa es simplemente la ignorancia (*avidyā*), por parte del *jīva*, de lo que él realmente es, el conocimiento erróneo (*mithyājñāna*) de su propia naturaleza, la falsa captación de su verdadero ser. La ignorancia o error es así la causa de la ilusión de que existe un objeto, un sujeto y un proceso de conocimiento (comentario *ad I, 1, 4, p. 124, línea 9*: *avidyākalpitaṃ vedyavceditvedanādibhedam*); de que el *jīva* transmigra (*ibidem, p. 125, línea 2*: *avidyākalpitasamsāritva*); de que el *jīva* es

diferente de *Brahman* (*ibidem*, p. 124, línea 7: *avidyākalpitabhedā*⁶); de que el *jīva* tiene un cuerpo (*ibidem*, p. 150, línea 3: *śarīrādyātmābhīmānino*); de que el *jīva* es un ser que experimenta (comentario *ad I*, 2, 8, p. 237, línea 5: *mithyājñānakalpita upabhogah*, comentario *ad I*, 1, 4, p. 150, línea 4: *duḥkhabhayādīmattvam*).

La ignorancia a que está sometido el *jīva* no es una entidad sobrenatural, un poder metafísico maléfico, un factor cósmico con existencia propia y autónoma, algo contrapuesto a *Brahman*, que ella oculta e impide conocer. Esta concepción es la de Shaṅkara; fueron sus discípulos quienes atribuyeron a la ignorancia un *status* trascendente. La ignorancia, que le impide al *jīva* llegar al conocimiento de *Brahman*, es una mera afección mental tal como constantemente se da en la vida diaria y en la experiencia común. No es raro que uno tome a una cosa por otra, que la capte mal, que se forme una idea equivocada de la misma. Es conocido el ejemplo de la cuerda tomada por una serpiente debido a la oscuridad. El comentario del aforismo I, 3, 2, p. 274, líneas 1-3, de Bādarāyaṇa es ilustrativo al respecto: «*La idea de que uno es su cuerpo, etc. [órganos, funciones etc.] es la avidyā; de ella se produce el deseo por lo que lo halaga y aversión por lo que lo perjudica, temor por lo que se ve que lo daña y confusión mental-múltiple serie, amontonamiento de desdichas, que todos nosotros conocemos*». [dehādiṣvanātmasvahaṃ asmītyātmabuddhir avidyā tatas tatpūjanādau rāgas tatparibhavadāu ca dveṣas tad ucchedadarśanād bhayaṃ mohaś cetyevam ayam anantabhedo 'narthavrātaḥ saṃtataḥ sarveṣāṃ naḥ pratyakṣaḥ]. La *avidyā* es presentada como una simple idea, errónea desde luego, que da lugar al deseo, la aversión, el temor, la confusión mental. En diversos lugares como III, 3, 32, p. 818, línea 7, IV, 2, 7, p. 973, línea 10, la *avidyā* es designada con el término *kleśa*: «impureza». Véase P. Hacker, "Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras": Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 69-109 (=ZDMG, 100 NF, 1950, pp. 246-286), trabajo fundamental por su método y conclusiones.

La ignorancia tiene dos capacidades: por un lado la *āvaraṇāśakti* o capacidad de ocultar y por otro lado la *vikṣepaśakti* o capacidad de proyectar (Sadananda, *Vedāntasāra*, 62 y 64). Con relación a la naturaleza verdadera del *jīva*, la ignorancia por un lado la oculta y por otro lado proyecta una falsa imagen de ella, como el error respecto de la cuerda en la oscuridad a la par que oculta su verdadero ser (como cuerda) proyecta una falsa idea de la misma (como serpiente). Utilizando la terminología propia del Vedānta se puede decir que el hombre *sobreimpone* sobre *Brahman* la falsa idea construida por la *avidyā*.

Lo único peculiar de la *avidyā* que le interesa a Shaṅkara es el objeto a que se aplica: el *jīva*.

Un primer producto de la ignorancia, que oculta a *Brahman*, la única realidad trascendente que existe, y lo reemplaza por la imagen irreal de un *jīva* empírico inexistente, es así un acto cognoscitivo del *jīva*, el gran protagonista como dijimos del drama vedántico. La imagen falsa de sí mismo, creada por el propio *jīva*,

debido al error en que incurre, es el primer elemento de la gran ilusión que se contrapone a *Brahman*, la única Realidad.

El mundo

La idea de Śāṅkara referente al mundo es similar a aquella referente al *jīva*. El mundo es irreal, tiene el *status* de una ilusión creada por el *jīva* debido a la ignorancia o error y superimpuesta sobre *Brahman*. El comentario del aforismo II, 1, 22, p. 472, líneas 24-26, dice: «Además, cuando mediante la enseñanza de la no-diversidad [del *jīva* y de *Brahman*] [expresada en textos con formulaciones] de esta clase: 'Tú eres eso', se toma conciencia de la no-diversidad, entonces desaparecen la condición de transmigrador del *jīva* y la condición de creador de *Brahman* por el hecho de haber hecho consciente gracias al correcto conocimiento que la actividad propia de la diversidad es por completo emanada del falso conocimiento. Entonces ¿cómo habría creación? ¿Cómo se darían las faltas consistentes en la no-realización del bien, etc.? El *samsāra*, caracterizado por la no-realización del bien, etc., es un engaño producido por la no-discriminación [de sí mismo] de las limitaciones, constituidas por el conjunto de los órganos de los sentidos y de sus efectos, producidos [a su vez] por el nombre y la forma [es decir, por la individualidad] creados por la ignorancia, pero no existe desde el punto de vista de la verdad absoluta [paramārthatas] —una y otra vez lo hemos dicho— al igual que la idea del nacimiento, la muerte, el corte, la rotura.» [api ca yadā tat tvam asītyevamjātīyakenābhedanirdeśenābhedah pratibodhito bhavati apagataṃ bhavati tadā jīvasya samsāritvaṃ brahmaṇas ca sraṣṭṛtvam; samastasya mithyājñānavijñambhītasya bhedavyavahārasya samyagjñānena bādhitatvāt. tatra kuta eva sṛṣṭiḥ. kuto vā hitākaraṇādayo doṣāḥ? avidyāpratyupasthāpitanāmarūpakṛtakāryakaraṇasamghātopādhyavivekakṛtā hi bhrāntir hitākaraṇādīlakṣaṇaḥ samsāro na tu paramārthato 'stītyasakṛd avocāma. janmamarāṇacchedanabhedanādyabhimānavat]. Cf. II, 1, 14, p. 457, línea 14; II, 2, 2, p. 494, líneas 10-11; III, 2, 4, p. 693, línea 17; III, 2, 21, pp. 712-713, líneas 20-11. El mundo imaginado por el *jīva* no es algo estático; es un mundo provisto de un funcionamiento tan ilusorio como su existencia; en él existen, ilusorios, el movimiento, los fenómenos físicos, las leyes naturales, todo lo que se da en el mundo en que vivimos. Sin embargo, el *jīva* se imagina que ese mundo existe; lo percibe ante sí; piensa que él vive en ese mundo, que él está sometido a las leyes físicas y a las normas sociales que rigen en ese mundo; toda su existencia y experiencia se desarrollan en ese mundo irreal, como si realmente existiera. Su vida transcurre así en una alucinación que posee todas las marcas de una realidad verdadera.

Como en el caso de la falsa imagen que el *jīva* tiene de sí, el surgimiento de la imagen del mundo se debe a la *avidyā*, la ignorancia, el error en que incurre el hombre. Véase el comentario del aforismo II, 1, 33, p. 481, líneas 3-4: «La Revelación [Śruti] que hablo de la creación [sṛṣṭi] no se refiere a algo que tenga que

ver con la realidad verdadera, por ser su objeto la actividad [del mundo] de los nombres y formas [es decir, de la realidad empírica] imaginada por la ignorancia.” [na ceyam paramārthaviṣayā sṛṣṭiśrutih. avidyākalpitanāmarūpavyavahāragocaravāt]. Véase también el comentario de los aforismos IV, 3, 14, p. 1001, línea 20; II, 2, 21, p. 713, línea 7; II, 1, 33, p. 481, líneas 3-4 [avidyādhyāropitanāmarūpa^o, avidyādhyāsto ... prapañco, avidyākalpitanāmarūpavyavahāra^a]. La *avidyā* proyecta, pues, ante el hombre la imagen engañosa de ese mundo múltiple y variado; esa imagen se interpone entre el *jīva* y el *Brahman*, se sobre-impone sobre *Brahman*, impidiéndole al *jīva* percibir la única realidad, la unidad y unicidad de *Brahman*. Sólo cuando en el *jīva* surge el conocimiento de su verdadera naturaleza, o sea cuando conoce que él es *Brahman*, lo único existente, la ilusión de ese mundo falaz se esfuma, nada queda de él.

El mundo, tal como lo percibimos, es así el segundo elemento de la gran ilusión que nos oculta a *Brahman*.

El Señor (*Īshvara*)

Hemos dicho que la característica esencial de *Brahman* es el ser lo único realmente existente y que esa unicidad elimina todo atisbo de dualidad y confiere a *Brahman* las características de incognoscible e inefable. El Señor que aparece en la obra de Shaṅkara es, por consiguiente, al igual que el *jīva* y el mundo, una creación ilusoria debido a la ignorancia o error que lo domina. El Señor es el tercer elemento de la gran ilusión que se interpone entre el *jīva* y *Brahman*. Todo lo expresado por Shaṅkara respecto del Señor debe ser interpretado en función de dicho principio fundamental de su sistema.

No puede postularse un creador y gobernante *real* de un mundo que es *irreal* y cuyo funcionamiento es *asimismo irreal*. Ni tampoco es posible que un Dios personal *real* dirija el destino de devotos, los *jīvas* irreales.

En el comentario del aforismo III, 2, 21, pp. 712-713, líneas 20-9, se dice: «Al respecto [en relación a la argumentación del contrario] nosotros preguntamos: ¿De qué naturaleza es la eliminación de la diversidad del mundo? ¿La eliminación de la diversidad del mundo ha de ser hecha al igual [que se hace] la eliminación de la dureza de la manteca mediante el contacto con el calor del fuego? O ¿la diversidad de los nombres y formas [es decir: de la realidad empírica] creada por la ignorancia [y superimpuesta] sobre *Brahman* [y] similar a la diversidad [= duplicación] de la luna, debido a una enfermedad de la vista, debe ser eliminada por el conocimiento? Si se dice [adoptando la primera alternativa,] que aquella diversidad —constituida en relación con el individuo por el cuerpo, etc. y en relación con el mundo externo por la tierra, etc.— existe realmente y debe ser eliminada, entonces [hay que señalar que] esa diversidad [real] no puede ser destruida por un solo hombre y que, por consiguiente, la orden de destruirla se referiría a algo imposible. Y la eliminación de la tierra, etc. ya habría sido hecha

por el primer ser que hubiese llegado a la liberación; y así el mundo estaría ahora vacío de la tierra, etc. [es decir: habría dejado de existir]. Pero si lo que se dice es que la diversidad superimpuesta por la ignorancia sobre Brahman, que es único, es eliminada por el conocimiento, entonces Brahman debe ser dado a conocer mediante el descarte de la diversidad superimpuesta por la ignorancia [sobre Brahman]. [como lo hacen los pasajes upanishádicos:] “Brahman es único y sin segundo” [Chāndogya Upanishad VI, 2, 1] y “Aquello es lo real, es el ātman, tú eres Aquello” (Chāndogya Upanishad VI, 8, 7). Cuando Brahman es dado a conocer [en esta forma], entonces el conocimiento surge solo de por sí, la ignorancia es eliminada por él, y entonces toda esta diversidad del nombre y de la forma [es decir de la realidad empírica] desaparece como la diversidad que se da en el sueño.” [atra vyaṃ pṛechāmaḥ - ko 'yaṃ prapañcapravilayaḥ nāma? kim agnipratāpasamparkād ghṛtakāṭhinyapavilayaḥ iva prapañcapravilayaḥ kartavya āhosvid ekasmiṃś candre timirakṛtānekacandraprapañcavad avidyākṛto brahmaṇi nāmarūpaprapaṅco vidyayā pravilāpayitavya iti. tatra yadī tāvad vidyamāno 'yaṃ prapañco dehādīlakṣaṇa ādhyātmiko bāhyaś ca pṛthivyādīlakṣaṇaḥ pravilāpayitavya ityucyeta sa puruṣamātreṇāśakyaḥ pravilāpayitum iti tatpravilayopadeśo 'śakyaviśaya eva syāt. ekena cādimuktena pṛthivyādīpravilayaḥ kṛta itīdānīm pṛthivyādiśūnyaṃ jagad abhaviṣyat. athāvidyādhyasto brahmaṇyekasminn ayaṃ prapañco vidyayā pravilāpyata iti brūyāt. tato brahmaivāvidyādhyastaprapañcapratyākhyānenāvedayitavyam 'ekam evādvitīyaṃ brahma' 'tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi' (Chāndogya-Upanishad VI, 1, 4) iti, tasminn āvedite vidyā svayam evotpadyate, tayā cāvidyā bādhyate, tatas cāvidyādhyastāḥ sakalo 'yaṃ nāmarūpaprapañcaḥ svapnaprapañcavat pravilīyate]. Esta argumentación relativa al mundo puede ser aplicada al Señor: si el Señor fuera real, el mero conocimiento de *Brahman* por parte del *jīva* no lo afectaría a Él en nada, y, después de la Liberación del *jīva*, el Señor se mantendría al lado de *Brahman*, que es postulado como único y sin segundo.

Brahman además está al margen de todo cambio (*vikriyā*), no puede sufrir transformación o evolución (*pariṇāma*) de ninguna especie. Si lo único real, *Brahman*, no puede transformarse realmente en el Señor ¿de dónde podría el Señor sacar su existencia real?

Muchos textos, como I, 1, 20, p. 196, líneas 4-11, declaran que los atributos del Señor han sido superimpuestos sobre *Brahman* para poder hacer de éste un objeto de culto y veneración.

El texto que damos a continuación confirma la irrealidad del *Īshvara*: comentario del aforismo II, 1, 14, p. 462, líneas 20-30: «Así el *Īshvara* se adecuía a las limitaciones que son el nombre y la forma [es decir, la realidad empírica] producidos por la ignorancia, como el espacio se adecuía a las limitaciones impuestas por vasijas, potes, etc. Él —el *Īshvara*—, en el ámbito de la actividad empírica, gobierna a los espíritus individuales conscientes [Ātmans] llamados *jīvas* que son Él mismo, que tienen el lugar del espacio de las vasijas, que se adecuían al conjunto de órganos de los sentidos y sus efectos, creados por los nombres y formas [es decir, por la realidad empírica], que [a su vez] son producidos por la ignorancia.

La soberanía, la omnisciencia y la omnipotencia del >shvara son en función de la delimitación impuesta por los límites cuya esencia es la ignorancia; la actividad empírica que es el ser Señor, el ser súbdito, y el ser omnisciente, desde el punto de vista de la verdad absoluta, no se dan en el Ātman cuya naturaleza está despojada de toda limitación gracias al conocimiento... Así todos los textos del Vedānta [como los que acaba de citar: Chāndogya-Upanishad VII, 24, 1 y Brhadāranyaka-Upanishad II, 4, 13] sostienen la inexistencia de toda actividad empírica en el nivel de la verdad absoluta. La Bhagavadgītā (V, 14, 15) también ... declara que así en el nivel de la verdad absoluta se enseña la inexistencia de la actividad empírica del ser Señor, del ser súbdito, etc., pero en el nivel de la actividad empírica, en la Revelación, se menciona la actividad empírica del Īshvara, etc....” [evam avidyākṛtanāmarūpādhyanurodhīśvaro bhavati, vyomeva ghaṭakarakādyupādhyanurodhi. sa ca svātmabhūtān eva ghaṭākāśasthānīyān avidyā pratyupasthāpitanāmarūpakṛtakāryakaraṇa-samghātānurodhino jīvākhyān vijñānātmanaḥ pratiṣṭhe vyavahāraṇīyān. tad evam avidyātmakopādhiparicchedāpekṣam eśvarasyeśvaratvaṃ sarvajñatvaṃ sarvaśaktitvaṃ ca, na paramārthato vidyayā ’pāstasarvopādhisvarūpa ātmanīśītrīśītavayasarvajñatvādīvyavahāra upapa-dyate ... evaṃ paramārthāvasthāyāṃ sarvavyavahārābhāvaṃ vadanti vedāntaḥ sarve ... tatheśvaragītāsvapi ... iti paramārthāvasthāyāṃ īśītrīśītavādivyavahārābhāvaḥ pradarsyate. vyavahārāvasthāyāṃ tūktaḥ śrūtāvapīśvarādivyavahāraḥ...].

El Señor es la imagen de un Dios personal, dotado de cualidades, de las más excelsas cualidades, libre de toda deficiencia y defecto, objeto de veneración y culto, imagen que es superimpuesta por el *jīva* sobre *Brahman*. La imagen del Señor corresponde a la concepción de un Dios personal que la India había ido desarrollando en los primeros siglos de la Era Cristiana. Véase H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn: Kurt Schroeder, 1923, y G. Bulcke, S.J., *The Theism of Nyaya-Vaisesika. Its Origin and Early Development*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1968. Más adelante indicaremos algunos de los atributos del Señor. Por ellos veremos que la caracterización de este Dios personal indio no difiere de la caracterización de Dios personal a que se llegó en Occidente. Ambas son similares o idénticas.

Además este Señor, por muy ilusorio que sea, no es una imagen estática como no lo son ni el *jīva* ni el mundo. Así como el mundo se presenta ante el *jīva* funcionando como funciona el mundo en que vivimos, así el Señor se presenta ante la imaginación del *jīva* realizando todas las acciones de un Dios personal: crea el mundo, lo supervigila, pone en movimiento lo que debe moverse, etc. La ilusión no es sólo la de un Señor, sino que es también de la actividad que ese Señor realiza.

El Īshvara posee, según la imagen de Īshvara que el *jīva* ha superimpuesto sobre *Brahman*, un poder para crear y supervigilar el mundo, pero ese poder es de carácter ilusorio al igual que el mundo que el Īshvara crea, al igual que la actividad creadora y supervigiladora del Īshvara y al igual que la misma existencia del

Īshvara. Sería difícil admitir en un creador irreal un poder real destinado a crear un mundo irreal.

La naturaleza ilusoria del Señor, de su actividad y de su poder, en el sistema de Shaṅkara, es, como hemos dicho, difícil de ser admitida por personas de profunda convicción teísta y por tal razón, entre sus intérpretes tanto antiguos como modernos, se ha tenido por lo general la tendencia a disimularla u ocultarla. Se podría incluso pensar que la conversión de la *avidyā* (ignorancia) de una mera deficiencia individual de orden psicológico y epistemológico en una potencia cósmica subordinada al Īshvara o a *Brahman* habría tenido origen en esa actitud teísta de los discípulos de Shaṅkara. Creemos también que muchas de las dificultades teóricas que suscitan el sistema de Shaṅkara se deben a haberle dado realidad al Īshvara en lugar del status ilusorio que el mismo Shaṅkara, coherente con el principio fundamental de su sistema (*sólo-Brahman*), le concedió.

*Brahman y el Señor como dos aspectos de una misma realidad.
El perspectivismo de Shaṅkara*

Se puede considerar a *Brahman* y al Señor como dos aspectos de una misma entidad: *Brahman* el aspecto real carente de características (*nirguṇa*), el Señor, el aspecto ilusorio dotado de los más excelentes atributos (*sagūṇa*), superimpuesto sobre *Brahman* por el *jīva* dominado por error. Cf. comentario de Shaṅkara al aforismo I, 1, 11, p. 176, líneas 9-10, de Bādarāyaṇa: «*Brahman es captado con doble naturaleza: una, caracterizada por las limitaciones que son la diversidad y el cambio propios de nombres y formas [es decir, de la realidad empírica], y, la otra, contraria a la primera, desprovista de toda limitación.*» [dvirūpaṃ hi brahmāvagamyaate, nāmarūpavikāra-bhedopādhiviśiṣṭaṃ, tadviparitaṃ ca sarvopādhivivarjitam]. Cf. I, 1, 11, p. 176, líneas 16-17: «*... así numerosos textos, distinguiendo (bhedena) el objeto del conocimiento y [el] de la ignorancia señalan que Brahman posee dos formas.*» [evaṃ sahasraśo vidyāvidyāviśayabhedena brahmaṇo dvirūpatāṃ darśayanti vakyāni].

Los textos que hablan de *Brahman* sin cualidades (*nirguṇa*) y *Brahman* con cualidades (*sagūṇa*) no deben inducir a pensar que existen *dos Brahman*s, lo cual destruiría el no-dualismo absoluto que domina el pensamiento de Shaṅkara. Sólo hay un *Brahman*, carente de toda determinación, al cual sólo se puede definir mediante la *Via Negationis* – *Brahman nirguṇa*. *Brahman sagūṇa* (con cualidades) no es sino la imagen ilusoria que el *jīva* se forma de *Brahman*, configurada como un Dios personal y que él sobreimpone sobre *Brahman* al que no puede llegar debido a la ignorancia. Nos encontramos aquí nuevamente con la contraposición de una única Realidad, *Brahman nirguṇa*, y una ilusión, *Brahman sagūṇa*, el Señor.

Shaṅkara tiene pues una posición abiertamente *perspectivista*. Colocándose en la «perspectiva del conocimiento» (o sea de la verdad), *Brahman* es concebido como lo único real, inalcanzable, que sólo puede ser descrito mediante la *Via*

Negationis; adoptando por el contrario la «perspectiva de la ignorancia» (o sea del error), *Brahman* es captado bajo la imagen ilusoria de un Dios personal dotado de excelsas cualidades, de la misma manera como con una percepción verdadera vemos a la cuerda como cuerda y con una percepción falsa la vemos como serpiente.

El *jīva* se encuentra siempre en la «perspectiva de la ignorancia», pues él está encadenado a la ignorancia mientras no se libere de ella gracias a la disciplina que el Vedānta proporciona. Cuando el *jīva* llega al conocimiento, sólo entonces se coloca en la «perspectiva del conocimiento», pero al llegar al conocimiento, se reconoce a sí mismo como *Brahman*, toda ilusión creada por la ignorancia desaparece, y sólo queda el *jīva* en su condición de *Brahman*, *Brahman* en su absoluta unidad, unicidad y aislamiento. La «perspectiva del conocimiento», que podemos individualizar y estudiar teóricamente es en realidad una experiencia instantánea que no bien se produce deja de existir.

Como consecuencia de lo anterior se debe decir que en Shaṅkara coexisten siempre una «teología» negativa, cuyo objeto es *Brahman* «puro» (*śuddha*) según lo califica el comentario del aforismo I, 2, 2, p. 234, línea I, y una «teología» positiva cuyo objeto es *Brahman* con cualidades (*saguna*) o sea el Señor. No puede darse nunca una sola de esas dos teologías, pues entonces el sistema de Shaṅkara quedaría destruido. Desde luego es posible que una u otra de esas teologías tenga más presencia en determinados pasajes de su obra de acuerdo con los temas analizados por Shaṅkara.

Atributos de Brahman y del Señor

Ahora bien, Shaṅkara utiliza indistintamente los términos *Brahman* e *Īśvara* (Señor), a pesar de que se refieren a dos conceptos totalmente diversos: unas veces emplea uno, otras veces el otro; además confiere a *Brahman* y al *Īśvara*, en numerosos pasajes de su obra, los mismos atributos. Ver por ejemplo el comentario del corto aforismo I, 1, 11, líneas 1 y 3, donde se refiere al *Īśvara* con las palabras *sarvajña īśvaro jagataḥ kāraṇam* y a *Brahman* con *sarvajñaṁ brahma jagataḥ kāraṇam*: el Señor / *Brahman* omnisciente causa del universo.

Esta forma de proceder podría sorprender. Hacker, en su citado artículo, pp. 285-286, llega incluso a criticar la imprecisión (*Ungenauigkeit*) de Shaṅkara en relación a los términos *Ishvara* y *brahman*, lo cual no sería, según él, sino una manifestación de su absoluto descuido (*souveräne Sorglosigkeit*) frente a la sistemática conceptual. Creemos —contrariamente a lo que opina Hacker— que en relación al uso de los términos *Ishvara* y *brahman* Shaṅkara no incurre en ninguna incoherencia o confusión. Se hace difícil *a priori* pensar que un pensador de la calidad intelectual de Shaṅkara, que manifiesta en toda su obra agudeza, sutileza y rigor, pueda incurrir en una incoherencia, o confusión, respecto de dos nociones básicas de su sistema, a las cuales hace en su voluminosa obra reiteradas referencias. Consideramos que Shaṅkara podía indistintamente utilizar los términos *Ishvara* y

Brahman sin que eso constituyera una incoherencia o diera lugar a una confusión, pues basta, para que tal cosa no ocurra, tener presente que cuando Shaṅkara menciona a *Brahman* acompañado de algún atributo, cualidad, característica, actividad, comportamiento o cualquier otra determinación, se está refiriendo al Señor.

Debemos pues «distribuir» los atributos que Shaṅkara confiere indistintamente a *Brahman* y al Señor: los atributos «negativos» deben ser reservados para *Brahman*, el Principio Supremo, lo único real, que está más allá de la palabra y de la mente; los «positivos», para el Señor, Dios personal rico en determinaciones, pero de naturaleza ilusoria.

Señalamos a continuación algunos atributos del Señor.

El Señor es la arjé

Comentando el aforismo 1, 1, 2, pp. 85-86, líneas 5-2, de Bādarāyaṇa, Shaṅkara afirma que el Señor es la *arjé* de todo: «*Aquella causa omnisciente, omnipotente, a partir de la cual se dan el surgimiento, la conservación y la destrucción de este mundo, diferenciado por el nombre y la forma [factores de la individualidad], asociado a múltiples agentes y sujetos de experiencias, que es la sede de los frutos de las acciones, (frutos) con lugares, momentos, causas bien determinados y cuyo ordenamiento no puede ser concebido incluso por la mente — esa causa es Brahman [entiéndase: el Señor].*» [asya jagato nāmarūpābhyāṃ vyākṛtasya, anekakartṛbhokṛtsamyuktasya, pratiniyatadeśakā-lanimittakriyāphalāśrayasya, manasāpyacintyaranārūpa-sya janmasthitibhaṅgaṃ yataḥ sarvajñāt sarvaśakteḥ kāraṇād bhavati, tad brahma...].

En ese mismo pasaje Shaṅkara rechaza otras teorías cosmogónicas: «*Prescindiendo del Señor dotado de los mencionados atributos, no es posible pensar que el surgimiento, etc. del mundo dotado de los mencionados atributos se dé a partir de algo diferente de Él: de una materia primordial no-inteligente, de átomos, de la Nada, de un ser sometido a la transmigración [ser mítico llamado Hiraṇyagarbha] ni tampoco a partir de sí mismo [es decir: espontáneamente, sin causa], pues [de acuerdo con los hechos observados] en este mundo [para la producción de un efecto] se requiere lugar, momento, causa bien determinados*» (p.88, líneas 2-4 de la citada edición). [na yathoktaviśeṣaṇasya jagato yathoktaviśeṣaṇam īśvaraṃ muktvā `nyataḥ pradhānād acetanāt, aṇubhyo `bhāvāt, saṃsāriṇo vā utpattyādi sambhāvayituṃ śakyam. naca svabhāvataḥ viśiṣṭadeśakālanimitānām ihopādānāt]. Ver también los comentarios a los aforismos 1, 1, 11, p. 176, líneas 1-8, 1, 4, 14, p. 400, líneas 1-3, referidos expresamente al īshvara.

El Señor es un ser espiritual

Otra característica sumamente importante del Señor es su «espiritualidad», entendiendo por este término el ser consciente, inteligente, sujeto del conocimiento. En numerosos lugares *Brahman* (= el Señor) es referido con la palabra *buddha* (inteligente) y *sarvajña* (omnisciente) como en I, 1, 1, p. 79, línea 2: «Brahman — Īshvara— es por naturaleza eterno, puro, inteligente, libre, omnisciente, omnipotente.» [asti tāvad brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ, sarvajñaṃ, sarvaśaktisamanvitam]. En I, 1, 2, p. 86, línea 2, se dice de Él [*Brahman* = Īshvara] que es la causa omnisciente y omnipotente del surgimiento, conservación y destrucción del mundo; la misma idea es expresada en I, 1, 5, p. 161, líneas 2-3. Shaṅkara, comentando el aforismo III, 2, 16, p. 709, dice: «*La Revelación* [Shruti] declara [en el pasaje de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV, 5, 13, que el comentario cita a continuación] que Brahman es sólo espiritualidad, carece de cualquier otra característica, y no existen en Él diferencias: “Como una masa compacta de sal carece de interior, carece de exterior y toda ella es una masa de un [solo] sabor, así también ese Ātman [entiéndase Brahman] carece de interior, carece de exterior, y todo Él es una masa compacta de conocimiento. Esto significa: este Ātman no tiene ni interiormente ni exteriormente ninguna característica diferente de la espiritualidad. La espiritualidad es su excluyente característica, de la misma manera como la masa compacta de sal tiene interiormente y exteriormente sólo un excluyente sabor a sal y ningún otro sabor”.» [āha ca śrutiś caityamātraṃ vilakṣaṇarūpāntararahitaṃ nirviśeṣaṃ brahma – ‘sa yathā saindhavaghano ‘nantaro ‘bāhyaḥ kṛtsno rasaghana evaivaṃ vā are ‘yam ātmā ‘nantaro ‘bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva’ (*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* IV, 5, 13) iti. etad uktaṃ bhavati - nāsyātmano ‘ntar bahir vā caityanyād anyad rūpam asti, caityanyam eva tu niranantaram asya svarūpam. yathā saindhavaghanasya antar bahiś ca lavaṅgarasa eva niranantaro bhavati na rasāntaram tathaiyeti]. En otros pasajes referidos directamente al Señor (por ejemplo: II, 3, 30, p. 611, líneas 8-9) el tratado afirma: «*Pues cuando se determina el sentido del Vedānta*, [nos encontramos con que,] *fuera del Señor, que es por naturaleza eterno, libre, omnisciente, no se percibe ninguna otra sustancia* [o elemento] *espiritual*.» [na hi nityamuktasvarūpāt sarvajñād īśvarād anyas cetano dhātur dvitīyo vedāntārthanirūpaṇāyām upalabhyate]. En su comentario del aforismo I, 3, 19, p. 307, líneas 7-8, de Bādarāyaṇa, Shaṅkara se refiere al «*único Señor supremo, inalterable y eterno, sustancia* [o elemento] *espiritual*.» [eka eva parameśvaraḥ kūṭasthanityo vijñānadhātur].

Otros atributos del Señor

Los textos que anteriormente hemos citado señalan algunos otros atributos del Señor: omnipotente [*sarvaśakti*] (I, 1, 2, p. 86, línea 2), eterno, puro, inteligente, libre [*nitya-śuddha-buddha-mukta*] (I, 1, 1, p. 79, línea 2). A esos atributos se puede agregar otros: Señor de todo, *Ātman* de todo, único, sin segundo [*sarveśvara*,

sarvātman, cka, advitīya] (I, 4, 14, p. 400, líneas 2-3); omnipresente [*sarvadeśeṣu vidyamānatvāt*] (I, 2, 7, p. 235, línea 13); siempre perfecto [*nityasiddha*] (I, 1, 5, p. 171, línea 7); inalterable [*kūṭastha*] (I, 3, 19, p. 307, línea 10); carente de todo defecto, cosa mala o impureza [*sarvadoṣair alipta*] (I, 2, 13, p. 247, línea 4); no requiere de algo en que estar apoyado, está establecido en su propia grandeza, lo compenetra todo [*anādhāra, svamaḥimapratiṣṭhita, sarvavyāpin*] (I, 1, 20, p. 194, línea 1); nadie es igual a Él, nadie superior [*na tatsamaś cābhyadikaś ca*] (cita) I, 1, 5, p. 171, línea 11); es el principio motor de todo [*sarvaṃ pravartayef*] (II, 2, 2, p. 494, líneas 9-10); matriz (origen) de todos los seres [*bhūtayonī*] (I, 2, 21, p. 258, líneas 1 y 13); su esencia es la felicidad [*ānanda*] (I, 1, 13-14, p. 181 *passim*; I, 3, 9, p. 282, línea 9).

Reflexión final

A manera de conclusión y como resultado de las observaciones que anteceden, podemos agregar a los calificativos de «monismo» e «idealismo», que hemos aplicado al sistema de Shaṅkara en el inicio de este artículo, los de «ilusionismo», «ilusionismo dinámico» y «perspectivismo», los cuales dan una idea de la originalidad y novedad de uno de los mayores pensadores de la India.

BIBLIOGRAFÍA

a. Ediciones

The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the commentaries Bhāmāṭī, Kalpataru and Parimala, edited by Maha-M. Anantkr̥ṣṇa Śāstrī, Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1938.

The Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya of Śāṅkarācārya, by Swami Hanumanadas Śāstrī, Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 1964.

Brahmasūtra with Sākarabhāṣya, Delhi: Motilal Banarsidass, s.f.

Ten Principal Upanishads with Śāṅkarabhāṣya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Bṛhadāraṇyakopaniṣad (sāṅkara bhāṣyasahita), Gorakhpur: Gītāpres, saṃ. 2012.

Comentarios de Shaṅkara de las Upanishads: en la Gītāpres de Gorakhpur.

b. Traducciones

Comentario de los Vedānta-sūtras de Bādarāyaṇa

Deussen, P., *Die Sūtra's des Vedānta*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, 1982. (Reimpresión de la edición de 1887). Traducción al alemán de los sūtras de Bādarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Thibaut, G., *The Vedānta-Sūtras, with the commentary by Śāṅkarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1968 (Reimpresión de la edición de 1904). (Volúmenes 34 y 38 de la serie Sacred Books of the East). Traducción al inglés de los sūtras de Bālarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Apte, V.M., *Brahma-Sūtra Shāṅkara-Bhāṣya*, Bombay: Popular Book Depot, 1960. Traducción al inglés de los sūtras de Bālarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Swami Gambhirananda, *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śrī Śāṅkarācārya*, Calcutta: Advaita Ashrama, 1965. Traducción al inglés de los sūtras de Bālarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Otras obras

Hacker, P., *Upadeshasāhasrī von Meister Shankara aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert*, Bonn: L. Röhrscheid Verlag, 1949.

Mahadevan, T.M.P., *The Hymns of Śaṅkara*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Mahādeva Śāstri, A., *The Bhagavad-Gītā with the commentary of Śrī Śankarachārya*, Madras: V. Ramaswamy Sastrulu and Sons, 1961.

Mayeda, Sengaku, *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī, Critically edited with Introduction and Indices*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1973.

Mayeda, Sengaku, *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara, Translated with Introduction and Notes*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1979.

Sankaranarayanan, P., *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Swami Madhavananda, *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*, Mayavati: Advaita Ashrama, 1952. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Swami Nikhilānanda, *Ātmabodhaḥ. Self-Knowledge*, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947. Contiene el texto sánscrito.

Tola, F., *Las mil enseñanzas del Maestro Śaṅkara*, México: Premiá, 1988. Traducción del primer capítulo de la obra.

c. Estudios

Alston, A.J., *A Śaṅkara Source Book*, London: Shanti Sadan, 1980-1989. Se trata de una colección de seis volúmenes que presentan en traducción inglesa textos de Śaṅkara sobre los siguientes temas: I. "The Absolute"; II. "Saṅkara on the Creation"; III. "Saṅkara on the Soul"; IV. "Saṅkara on Rival Views"; V. "Saṅkara on Discipleship" y VI. "Saṅkara on Enlightenment".

Biardeau, M., "Quelques réflexions sur l' apophatisme de Śaṅkara", en *Indo-Iranian Journal*, 1959, pp. 81-101.

Dandoy, G., *L'Ontologie du Vedānta*, Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

Deussen, P., *The System of the Vedānta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972. Traducción del alemán de la segunda edición de 1905; la primera edición fue de 1887.

Ghate, V.S., " _aṅkarāchārya", en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 11, pp. 185 - 189.

Ghate, V.S. *The Vedānta*, Poona: The Bhandarkar Oriental Institute, 1960.

Hacker, P., "Śaṅkārācārya and Śaṅkarabhagavatpāda. Preliminary remarks concerning the authorship problem", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 41 - 58.

Hacker, P., "Vedānta-Studien: I. Bemerkungen zum Idealismus Śaṅkaras", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 59 - 68.

Hacker, P., "Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 69 - 109.

Hacker, P., "Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedānta", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 120 - 136.

Hacker, P., "Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 205 - 212.

Hacker, P., "Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 213 - 242.

Hacker, P., "Śaṅkara's Conception of Man", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 243 - 251.

Hacker, P., "Notes on the Māṇḍūkyaopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa", en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 252 - 269.

Hulin, M. *Śaṅkara et la non-dualité*, Paris : Bayard Éditions, 2001

Jayakar, M.R., *Studies in Vedānta*, Bombay: D.B. Taraporevala Sons and Co, 1924.

Lacombe, O., *L'Absolu selon le Védānta*, Paris: P. Geuthner, 1966.

Pande, G.Ch., *Life and Thought of Śaṅkārācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. (Reimpresión de la edición de 1994).

Potter, K.H. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. Contiene un resumen detallado de las principales obras de Śaṅkara y de sus discípulos.

Sastri, Kokilesuwar, *An Introduction to Advaita Philosophy*, Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1979.

Tola, Fernando, "On the Date of Maṇḍana Miśra and Śaṅkara and their Doctrinal Relation", en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LXX (1989) Poona, 1989, pp. 37-46.

Vetter, T., *Studien zur Lehre und Entwicklung Śāṅkaras*, Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1979.