

El presente trabajo es, deseamos con gusto, el primero de una serie de fructíferas colaboraciones alrededor de la doctrina Advaita Vedānta, como parte de la labor a la que nos hemos abocado en los últimos diez años con escritos y demás actividades, inscritos alrededor de las diversas vertientes de la Filosofía Perenne o Tradición Unánime. Con ello la página “Por la Tradición” se enriquece y aporta, esperamos así sea, elementos varios que merecen el estudio serio y dedicado para su profunda comprensión.

EL CONCEPTO DE “SUPER-IMPOSICIÓN” EN SHANKARACHARYA

Anselmo Hernández Quiróz*

Los Brahma-Sutras son una serie de aforismos metódicos que componen en conjunto un sólo cuerpo textual concerniente a la investigación de *Brahma*. Prefiero utilizar el término “Brahma” y no “Brahman”, porque el primero es la transcripción literal del sánscrito, en cambio “Brahman” denota ya una modificación del concepto madre,¹ en tanto que “Brahmā” (con la “a” final alargada)² refiere más bien al aspecto Omnipotente que al Principio Supremo como tal. Sólo hay que aclarar que “Brahma” es una palabra neutra y que en sánscrito no hay la noción de letras capitales. Sin embargo utilizo mayúsculas para denotar que se trata de un concepto de primera importancia. Su derivación es de la raíz *Brih*: lo que se expande o crece inmensamente. Para Shankara, se le llama *Brahma*: “...debido a (el sentido etimológico de) *brihattamattva*, ser lo más grande”. Además, aquél aspirante que: “...vetti, conoce, ese *Brahma* es *brahmavit*.”³ El pasaje completo es de la Tai. Up. II.i.1., ...*om brahmavidâpnoti param*... (om el conocedor de *Brahma* logra lo absolutamente elevado) y viene muy a cuento dado que el objetivo de los *Brahma-Sutras* no es meramente especulativo, sino más bien operativo: hacer efectivo el conocimiento de *Brahma*, es decir, realizar-Lo. El autor mítico de estos es *Badarayana* o bien *Veda Vyâsa*, y tales aforismos, otrora transmitidos iniciáticamente –es decir, sólo por medio de una vinculación tutelar y a través de una enseñanza fundamentalmente oral– pasaron en algún momento histórico a transmitirse también por medio de la escritura; en tanto que las enseñanzas de los maestros pasaron también a sentarse por escrito en la forma de comentarios. Cada comentario de un gran maestro, de cierta manera, es así la renovación de una corriente de pensamiento que le es transmitida y que él retransmite interponiéndose sólo como un eslabón más de una cadena que va de maestros a discípulos: renovación que nos presenta de esta manera a la

tradición como siempre actual, en tanto que de hecho esta es inmemorial, es decir: anclada en un pasado antiquísimo.

Uno de esos grandes maestros pasados fue sin duda *Shri Shankaracharya* quien compuso el comentario más antiguo y extenso asequible hoy en día a los *Brahma-Sutras*. Este trabajo, junto con sus comentarios a las *Upanishads* mayores y a la *Bhagavad Gita* respectivamente, es considerado por sus seguidores como el canon de la tradición *Advaita Vedânta*, tradición que comunica el fin del *Veda*.⁴ La renovación de pensamiento que se asocia a su obra, es conocida en corto como la doctrina *advaita* (no-dual) y una de las nociones clave de esta es la de *adhyâsa* (super-imposición), misma que *Shankara* retoma como piedra de toque para la construcción de su comentario a los *Brahma-Sutras*. En el presente ensayo quiero analizar en breve la médula de esta noción, la cual es: “tomar la apariencia de una cosa como si fuera otra”.⁵ Para ello, revisaré críticamente la introducción que hace *Shankara* a esta obra en particular, presentando los argumentos y las objeciones.

¿A qué se le llama super-imposición?

La doctrina no-dual de *Shankara* es, por principio de cuentas, un conjunto asistemático pero coherente de formulaciones concernientes al reconocimiento de la unidad de /Âtmâ/ y de /Brahma/.⁶ Estos dos conceptos de uso común, extensivo y polisémico dentro de la tradición hindú, pueden trasladarse al idioma español de diversas maneras en distintos momentos del discurso, además de que sus referentes –es decir, la cosa que significan en determinado nivel referencial o bien en última instancia– pueden alternarse en una misma oración o tomarse todos en conjunto. En otras palabras, los significados que les demos a estos dos conceptos depende de si queremos analizar tal o cual punto específico de la doctrina o en vez, si lo que queremos, es integrar su significación total. Por el momento nos interesa trasladar una significación doble y una integral de los conceptos /Brahma/ y /Âtmâ/.

La significación doble de estos conceptos corre en paralelo cuando en el discurso se hace referencia alternadamente, o a un nivel ontológico de la realidad secundario o a uno primario.⁷ Con secundario me refiero a un nivel del discurso donde el Principio, es considerado de manera dual, a saber, como siendo un Universo dividido en Causa y Efecto, Causa que permanece inmanifestable y Efecto que se manifiesta, habiendo entre ambos extremos una serie indefinida y múltiple de fenómenos. Desde esta perspectiva, el Principio es considerado como si fuera de naturaleza ontológica más

bien dual que unitaria; por ello y por comodidad, llamaré a este el nivel discursivo de la “Unicidad” del Principio, ya que, pese a ser referido como dual, permanece en sí como una unidad integrada, dando a notar que el término unicidad hace llamada a esa apariencia de dualidad e integración simultánea. En este nivel /Brahma/ puede traducirse como /Principio/ /Principio Cualificado/ /Causa/ /Origen/ en tanto que Âtmâ sería también /Principio/ y además /Sí Mismo/ /Espíritu/ /Testigo/ /Conciencia/. Esto requiere una breve explicación. Por ejemplo, en el pasaje de la Br. Up. I.ii.1. donde se habla de /Brahma/ en tanto que Muerte y como “deseando” *âtmanvî syâmiti* (“Sea Yo Sí-mismado”),⁸ podemos traducir correctamente este pasaje sólo si trasladamos /Brahma/ como /Principio/ o más detalladamente /Principio Cualificado/, en tanto que es considerado como /Origen/ del Universo, luego entonces su /Causa/ principal, y el término /Âtmâ/ como la /Sí-mismidad-del-Principio/ o, en corto, el /Sí-Mismo/, que deviene así a la vez el /Espíritu/ de todas las cosas, alojado en su interiorísimo, y que por ello es su /Testigo/ o /Conciencia/.⁹

En cambio, en el nivel primario ontológico de la realidad, el Principio es considerado siempre como unitario; es decir, es un nivel del discurso donde ya no se supone más o vuelve a tomar por cierto la aparente dualidad arriba mencionada (es decir, la del Principio deviniendo Sí-Mismo, en tanto que el Universo fenoménico se origina de este modo en Él multifariamente), sino que es un nivel donde se hace referencia al Principio como sólo Uno. Aquí la traslación de /Brahma/ más precisa sería por ello /Principio sin Cualificación/, dado que no se haría ninguna especificación relativa a qué, cuál o cómo es Su unidad. En tanto /Âtmâ/ sería mejor trasladado como el /Sí-Mismo Incondicionado/, dado que aquí en el discurso no se le toma más como siendo limitado y con adjuntos condicionantes, es decir: limitado aparentemente por las envolturas o cuerpos que llena y con adjuntos tales como los órganos de conocimiento y de acción.¹⁰ Por comodidad llamaré a esta referencialidad discursiva el nivel de la “Unidad” del Principio.

Por otro lado, hay otro nivel discursivo que llamaré “No-Dual”, y el cual se presenta solamente de manera negativa en el discurso. Para ilustrar, cito otra vez la Br. Up. II.iii.6. donde se halla la famosa descripción sumaria de /Brahma/ para el vedânta advaita, a saber: “*neti, neti*” la cual podría trasladarse como “No Esto, No Eso”, lo cual es sin duda la mejor descripción de la verdadera naturaleza del Principio,¹¹ ya que, no haciendo ninguna afirmación del tipo ontológico como: su naturaleza es “Unicidad” o “Unidad”, se hace llamada a una negación discursiva, que es la negación de toda posible

especificación, luego entonces la afirmación de su ilimitación. Esta negativa nos dice en esencia que la naturaleza del Principio en sí es imposible de referir asertivamente:¹² así, el término no-dual es una suerte de descripción límite. Esto es, describe al Principio sin el rastro de dualidad (léase separación, división, rompimiento, etc.) que se acepta implícitamente al afirmar en el discurso, cuando decimos por ejemplo que en Él hay Unicidad que integra la multiplicidad fenoménica que va de la Causa al Efecto Universal, o al afirmar que en Él hay Unidad que integra su devenir Sí-Mismo. Por ello, quiero traducir expresamente aquí los conceptos /Âtmâ/ y /Brahma/ como los metasignificados /Esto/ y /Eso/ respectivamente, que refieren ambos al Principio, uno de manera inmanente y el otro de manera trascendente, para mostrar que el referente último de la doctrina no-dual va más allá del referente universalísimo /Esto/ y /Eso/ por separado y en conjunto. Por otro lado, después de haber negado que el Principio sea de cualquier modo, para indicar entonces su status, en la doctrina no-dual se utiliza el prefijo /para/ (más allá de) o bien antes del concepto /Âtmâ/ o de /Brahma/, teniendo así una sola idea: /paramâtmâ/ y /parabrahma/, donde converge la referencia última de ambas significaciones.¹³

Esta digresión nos sirve ahora para precisar el status de la noción de super-imposición. Esta es una noción que se da en el nivel ontológico secundario del discurso, de manera natural en todos los interlocutores, que identifican por error un determinado “sujeto” con un objeto y sus atributos, o inversamente, un “objeto” con un sujeto y sus atributos, por ejemplo cuando se confunde el tronco de un árbol con un hombre y viceversa. La super-imposición es un fenómeno de remembranza y ocurre de manera espontánea.¹⁴ Esto se evidencia, nos dice Shankara, porque todos los sujetos somos cognoscentes –en el sentido de que experimentamos una realidad sensorial, la cual percibimos mentalmente y sobre la que inferimos cosas– y no podría haber la cualidad de cognoscibilidad en un sujeto que no identificara la noción de “yo” con un determinado cuerpo y sus atributos, superponiéndolos ambos recíprocamente. Esta identificación es primaria, se hace patente en el individuo desde la infancia, y es la raíz de todas las demás superposiciones que conciernen a sí mismo. Para la doctrina no-dual, avocada al puro conocimiento, esta identificación del sujeto con el objeto-cuerpo y viceversa es llamada **ignorancia**, se le considera falsa y perdura en el individuo debido sólo a la falta de discernimiento. Además de que es falsable por un proceso de discriminación, como cuando reconocemos que un tronco no es un hombre, ni un hombre puede ser un tronco, retomando el ejemplo anterior mencionado. Para Shankara,

cito: “El ser humano cae en esta ignorancia, confundiendo lo real con lo irreal, como consecuencia de la super-imposición de las cosas o sus atributos entre sí.”¹⁵ Los ejemplos clásicos con los que se demuestra en la doctrina *advaita* lo que es la super-imposición y su calidad de falsabilidad, son estos tres: la identificación errónea de una cuerda con una serpiente, de la plata con el nácar y de un oasis con un espejismo. En estos casos hay un conocimiento válido previo que nos viene desde la memoria (lo que es una serpiente, la plata y un oasis) el cual imponemos erróneamente sobre un conocimiento actual (el de la cuerda, el nácar y el espejismo). En palabras de Shankara:

Algunos definen el término “super-imposición” como el añadir los atributos de una cosa sobre otra. Pero algunos aseguran que donde aparece la superposición de algo lo que se evidencia es la confusión que surge de la ausencia de discernimiento. Otros dicen además que la superposición de algo sobre algún sustrato, consiste en imaginar unos atributos opuestos, en su misma base. Desde cualquier punto de vista, se trata de tomar la apariencia de una cosa como si fuera otra.¹⁶

La completa importancia de esta noción se verá más adelante, cuando se diga que el sujeto cognoscente superpone incluso sobre sí mismo esta capacidad de conocer las cosas por experiencia, percepción e inferencia. El sustrato de esta capacidad es real pero el conocimiento producido es totalmente superpuesto. Y por ende, para el *advaita* todo el conocimiento obtenido en este nivel es falso, y la investigación de la realidad de ese sustrato o sí mismo es el verdadero conocimiento, no asequible ni a la experiencia, ni a la percepción ni a la inferencia.¹⁷

Primera objeción: la confusión de los niveles discursivos.

Es un hecho que para Shankara fue importante asentar al principio de sus comentarios, de una manera sucinta, la síntesis y la completa importancia de su labor. Esta especie de introducción maestra se haya justo antes de lo que es propiamente el comentario al primer aforismo o verso del texto en cuestión. Por ejemplo, en la introducción a la *Îshâ Upanishad*, Shankara expone en corto la médula de su labor:¹⁸ comentar los versos que revelan la naturaleza verdadera de /Âtmâ/ los cuales son parte de una doctrina que no es un apéndice del *Veda*: es decir, que no se involucra con el *Karma Khânda* o porción ritualística. Y para ello determina previamente: el estudiante competente (un aspirante

que busca la emancipación), la materia de enseñanza (la identidad entre *jîvâtmâ* y *paramâtmâ*), la relación entre el texto comentado y la materia de enseñanza (a saber, que el primero revela a la segunda) y el propósito último (la remoción de la ignorancia y el logro de la suprema dicha). La precisión de cada uno de estos puntos requeriría por sí mismo un estudio. Sin embargo, retomaré para continuar el hilo de la exposición, un solo punto: la especificación que hace Shankara acerca del concepto /Âtmâ/.

Cito: "... la naturaleza real de /Âtmâ/ consiste en Su pureza, immaculación, unidad, eternidad, incorporeidad, omnipresencia, etc., lo cual será indicado más tarde (en el ver. 8)".¹⁹ Todos estos conceptos se relacionan evidentemente con el nivel discursivo de la Unidad del Principio, tal como lo señalé anteriormente. Esto es, la metasignificación de los epítetos definitorios de /Âtmâ/ en este contexto es, aquello que es sólo Uno, aquello que es Sí-Mismo y nada más. En este nivel referencial, no se habla más de una dualidad en el Principio, así que, por un lado se deduce la afirmación de que no hay lo que "no es Sí-Mismo", y si lo hubiere, es una "apariencia de Sí-Mismo", a saber, /Âtmâ/ siendo otra cosa que /Âtmâ/, un absurdo o contradicción que sólo tiene status de realidad en el nivel discursivo de la Unicidad del Principio, pero no en el nivel donde se referencia su Unidad.

No obstante, la primer objeción del oponente, y que parte de la noción de superposición recién expuesta, denota una confusión en estos niveles discursivos acerca de la naturaleza del Principio, y por ende, refleja una incomprensión en cuanto a lo que la doctrina no-dual importa. Esta objeción está formulada así: "¿Cómo puede haber una superposición de cualquier objeto o sus atributos sobre /Âtmâ/ que es opuesto a no- /Âtmâ/ y nunca es un objeto? Todo el mundo superpone algo a lo que se percibe y tú afirmas que el /Âtmâ/ es opuesto al no- /Âtmâ/, y no puede pertenecer al concepto "tú".²⁰ La respuesta es que: (1ro.) Cuando se dice que /Âtmâ/ nunca deviene un objeto y que además es opuesto a no- /Âtmâ/, se está hablando en el nivel discursivo de la Unidad del Principio, y no se acepta la superposición en Él que va "desde Hiranyagarbha hasta la punta de una hierba" (*passim*), ni tampoco ninguna involucración o condicionamiento específico; (2do) no obstante, todo lo que se manifiesta desde "Hiranyagarbha hasta la punta de una hierba", es decir, la suma de lo no- /Âtmâ/, es tomado como real (léase existente de cierto modo) sólo desde el nivel de la Unicidad, donde en el habla se toma la dualidad universal (Causa y Efecto) como cierta, dualidad que es el principio de la multiplicidad que aceptamos sin dudar de su veracidad. Esto es, se acepta con el oponente que /Âtmâ/ es aprehendido y captado

como el concepto “yo” y que el mundo es una entidad inmediatamente percibida, pero Shankara va más allá, agregando:

La naturaleza de esta superposición es considerada por el filósofo como “**avidya**” (ignorancia) y la investigación de la naturaleza de la entidad real separándola de la cosa superpuesta, es lo que se llama “**vidya**” (conocimiento)... Todas las formas de conducta mundana y Védica, que están en relación con medios válidos y objetos de conocimiento, comienzan al dar por hecho esta mutua superposición entre el /Âtmâ/ y el no- /Âtmâ/, conocida como ignorancia. Y así nacen todas las escrituras que tratan de los preceptos, prohibiciones o liberaciones.²¹

Luego entonces, los *Brahma-Sutras* son un texto que inician una metódica y jerarquizada investigación cuyo propósito es erradicar esta fuente de error para adquirir gradualmente el conocimiento de sí mismo en cuanto tal.

Segunda objeción: conocimiento e ignorancia entretreídos.

Hasta aquí, todo parece tender hacia una contradicción en el discurso, a saber: cómo puede asentarse que en el mismo sujeto coexistan la naturaleza del conocimiento y la de la ignorancia a la vez, aceptando que entre ambas hay una diferencia antagónica como entre la luz y la oscuridad. El objetor deja entrever esto al formular la siguiente pregunta: “¿Cómo los medios de conocimiento válido tal como la percepción directa o las escrituras pueden tener lugar en un conocedor que está sujeto a ignorancia?”²² Esto requiere una breve explicación. Aquello que les otorga su cualidad propia a los sujetos cognoscentes, es precisamente su capacidad para conocer, y dentro de los medios válidos para obtener conocimiento se señalan además de la percepción directa y las escrituras, la inferencia, la analogía e incluso el testimonio. Con estos medios, el sujeto conoce la porción empírica de la realidad, la porción perceptible y aquella que es inferible. Por otro lado, más arriba se apuntó que es en los sujetos cognoscentes donde se da la super-imposición, de manera natural, y que ésta es fundamentalmente la superposición de no- /Âtmâ/ en /Âtmâ/, que se concreta en un individuo quien capta el concepto “yo”. Además se dijo, que es a esta super-imposición a lo que Shankara llama

ignorancia. Resultaría entonces, que en un mismo sujeto cognoscente se da la capacidad válida de conocer aún estando bajo el efecto de la ignorancia.

La respuesta es contundente: un ser que no se identifica con el cuerpo no puede conocer, en el sentido usual del término, sino solamente aquél que sí se identifica con el cuerpo. El primero es un ser que discrimina la verdadera realidad de /Âtmâ/ y la de no- /Âtmâ/, mientras que el segundo es uno que simplemente los superpone, y por ende su conocimiento aunque sea obtenido por medios válidos, está bajo el efecto de la ignorancia, tomando a “yo” por verdadero. En otras palabras, para Shankara un ser que discrimina es aquél que deja de lado no sólo la utilización de los medios válidos de conocimiento, sino también la realización de las acciones, sean mundanas o regidas por el Veda, con el propósito de realizar exclusivamente el conocimiento de lo que es en sí mismo, sin relación con ningún sujeto u objeto.²³ En cambio, un ser que no discrimina es un ser que identifica por ignorancia sobre sí mismo:

... varias clases de super-imposición, de casta, estados de vida, edad, condición, etc... Así cuando la esposa, los hijos y otros familiares están sanos y vigorosos, con sus miembros intactos, o si sufren por la pérdida de sus miembros, se piensa (para sí mismo) “estoy fuerte y vigoroso” o “estoy herido”. Entonces se superponen unas características extensas al /Âtmâ/, de la misma manera que se superponen las características del cuerpo cuando tiene ideas como “estoy delgado”, “estoy grueso”, “estoy guapo”, “yo estoy aquí”, “yo voy”, “yo subo”.

También se superponen los atributos de los sentidos y órganos, cuando se piensa “soy mudo”, “he perdido un ojo”... igualmente se superponen los atributos de los órganos internos, como los deseos, los anhelos, la perseverancia... E inversamente se superpone en los órganos internos /Âtmâ/, opuesto a no- /Âtmâ/ y testigo de todo.²⁴

Esta serie de superposiciones que se dan a partir de tomar al concepto “yo” por verdadero, no tiene principio ni fin: “sino que fluye eternamente, que aparece como el universo manifestado y es captada, evocando una reacción activa y alegre. Así es

percibida por todas las personas”.²⁵ Este es, a grandes rasgos, el *quid* del mundo fenoménico y relativo.

Algunas conclusiones.

Para mí, la importancia de esclarecer la noción de super-imposición, como una fuente errónea de conocimiento, es darse cuenta de que esta actúa como un velo sobre el sujeto cognoscente a partir de la concepción propia que tiene de sí mismo como “yo”, es decir como un determinado individuo. Además, la noción de super-imposición podría ser empleada no sólo en la terapéutica psicológica -para develar la auténtica personalidad por ejemplo-, sino que también podría extenderse a una teoría semiótica de la metasignificación y el referente último.²⁶ Shankara pone énfasis en que la investigación del conocimiento de sí mismo va más allá de cualquier idea que tengamos respecto a qué o quién somos. Su doctrina indica que aceptarnos a nosotros mismos como “fulano” hijo de “mengano” con el abolengo “tal” y “tales” cualidades físicas y psíquicas, es imponernos sobre nosotros mismos un status condicionado en el mundo fenoménico y relativo. Ahora bien, sin importar el status que hayamos heredado o bien logrado, las acciones que realizamos, movidas por el deseo de obtener ciertas cosas y evitar otras, son las mismas que nos siguen encadenando en esta rueda sin principio ni fin.

El *advaita* de Shankara, es una doctrina impopular por su misma naturaleza. Quizás no es que a la modernidad no le interese un cuerpo doctrinal como este, sino más bien que ahora como en cualquier otro tiempo, son pocos quienes apuntan directamente a la liberación de cualquier super-imposición sobre sí mismos. Somos más los que continuamos forjando nuevos mundos, nuevas vidas, realizando ritos civiles, privados, religiosos, metafísicos y hasta mágicos, o simplemente trabajando para obtener un futuro próspero. Sin embargo, en realidad no sabemos para quién lo hacemos ni por qué.

Notas y referencias bibliográficas utilizadas

* Colaborador y traductor desde hace ya algunos años de esta página, recientemente ha ingresado al Colegio de México en el posgrado de Estudios de Asia y África con especialidad en el sur de Asia.

¹ La modificación del término *Brahma*, o concepto madre como lo he llamado, comienza con la primer declinación en el caso nominativo, a saber, precisamente *Brahman*. En un diccionario usual tenemos al menos diez significados implícitos, comenzando por aquél del Supremo Ser en tanto que se le considera El Creador (mejor dicho el Manifestador), y siguiendo con: la primera deidad, un texto o un sacerdote específico, un epíteto de Brihaspati o uno de los siete Prajâpatis, un hombre devoto del conocimiento o perteneciente al vârna (casta) específico. etc. V.S. Apte (2000) *The student`s Sanskrit-English dictionary*. Delhi, India: New Baratiya Book Corporation, (Reimp. 2003). Es por ello que opto por la transcripción */Brahma/*, para mantener la pureza del concepto. De la misma manera, prefiero utilizar la transcripción directa del sânscrito en el caso de */Âtmâ/*.

² La palabra *Brahmâ* presenta una modificación de la “a” final del concepto madre antedicho, llamada vridhhi, esto es, su plena extensión gramatical. Indica primariamente, en la terminología de la teología afirmativa, a Dios, pero en éste artículo tratamos expresamente de La Divinidad (una vez más, *Brahma*). Para estas distinciones ver la introducción de “*El vedânta y la tradición occidental*”, de A. K. Coomaraswamy.

³ ----- (2006) *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Gambhîrânanda) Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p.304.

⁴ La palabra sânscrita “Veda” significa literalmente conocimiento. El sufijo “anta” implica el fin de algo, la última parte, la culminación de una cosa, etc. Así que “Vedânta” significa por extensión la conclusión y el propósito final de todos los escritos cobijados bajo el término *Veda*, como el *Rig, Yajur, Sama* y *Atharva*.

⁵ ----- (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p.33 Ver también la introducción y el resumen sobre el término *Adhyâsa* de Swami Vireswananda que he tomado en cuenta: -----, (2005) *Brahma Sutras: according to Shri Shankara* (Trans. by Swami Vireswananda). Kolkata, India: Advaita Ashrama, pp. i-liv y 1-16.

⁶ En mi opinión, esta doctrina, avocada al puro conocimiento de la verdadera naturaleza de sí mismo, no es ni una “Religión” ni una “Filosofía” en los sentidos más o menos generales de estos términos. Cf. “Deseo mostrar en este estudio que no-dualidad es, para Shankara y para los subsiguientes no-dualistas tal como Ramana Maharsi, no “una creencia tenida por fe” ni un “sistema filosófico” a ser demostrado, comprobado, o justificado a través de la argumentación racional” Milne, Joseph. (Apr., 1997) *Advaita Vedanta and Typologies of Multiplicity and Unity: An Interpretation of Nondual Knowledge*. Revista: “International Journal of Hindu Studies”, Vol. 1, No. 1 (Apr., 1997), pp. 165-188 Springer Stable. O también: “El Vedânta no es una “filosofía” en el sentido habitual de la palabra, sino sólo en el sentido que toma en la expresión “Philosophia Perennis”, y a condición de que tengamos en mente la “filosofía” hermética o aquella “sabiduría” por la que fue consolado Boecio.” Coomaraswamy, A.K. (2001) *El Vedânta y la tradición occidental* (Trad. de Agustín López y María Tabuyo). Madrid, España: Siruela,

p.14. Ni mucho menos es una serie de “creencias aparentemente irracionales” o ilógicas, es en mi opinión un modo de pensamiento intuitivo que va más allá de la razón, mientras que: “La racionalidad, por contraste, ha sido un componente central del pensamiento analítico Occidental, lo cual significa que los escolares usualmente tienen la expectativa de proveer explicaciones vigorosas y consistentes...” López, Donald S. *et. al.* (1998) *Critical terms for religious studies* (Edited by Mark C. Taylor) Chicago, U.S.A.: Chicago University Press. Por ello, al presente la llamo solamente doctrina *advaita*, sin especificar mejor su cualidad.

⁷ En el viejo orden filosófico establecido en occidente por Aristóteles, había una jerarquización de los referentes de la realidad muy bien marcado. “Física” correspondía al estudio completo de la Naturaleza, es decir del devenir, incluyendo el aspecto cosmológico. “Ontología” correspondía al estudio del “Ente” en cuanto tal, es decir de lo que es. Ahora bien, en adelante señalaré dos modos de ser del Ente: múltiplemente integrado y unitariamente integrado.

⁸ Estoy de acuerdo con esta traducción de Coomaraswamy por ser la más genérica, y al mismo tiempo la de un significado más elevado. Ver: Coomaraswamy, A.K. (2007) *Los Vedas: ensayos de traducción y exégesis* (Trad. Pedro Rodea) Madrid, España: Sanz y Torres, S.L, p.17. No obstante, también entiendo que debido a la polisemia del concepto /Âtmâ/ y a la aproximación minuciosamente metódica de Swâmî Mâdhavânanda, también se traduzca en primera instancia este pasaje como “Permítaseme tener una mente” -----, (2004) *The Brihadâranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Mâdhavânanda) (10ma. Reim.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, pp. 11-18.

⁹ Todos estos términos que empleamos son comunes en las Upanishads, algunos como sinónimos y otros como aspectos de una sola entidad. Inclusive, en una doctrina asistemática como el *advaita*, llega a tomarse por igual en un determinado nivel discursivo lo que refiere /Âtmâ/ y /Brahma/. Cito: “Aunque Âtman, como lo que alienta e ilumina, es básicamente “Espíritu” –por ser el Eros divino la esencia vivificante de todas las cosas y en consecuencia su ser real-, esta palabra se usa también en sentido reflexivo para significar “sí mismo”, “uno mismo”, en cualquier sentido en que esta noción pueda ser entendida... (sin embargo) debe distinguirse del “yo” contingente y pasible, que es un compuesto del cuerpo y de todo lo que entendemos por alma cuando hablamos de psicología... (debido a que) El Âtman o Brahman no puede ser considerado así...” Coomaraswamy, A.K. (2001) *El Vedânta y la tradición occidental* (Trad. de Agustín López y María Tabuyo). Madrid, España: Siruela. p.19-20.

¹⁰ En las Upanishads se describen estas envolturas o cuerpos como hechos de la naturaleza del alimento, el aliento vital, la mente, el intelecto y la dicha, en un orden jerárquico que va de los más limitado o grosero hasta lo menos limitado. Ejemplo general: la instrucción de la Tai. Up. que va de la sección II.ii al II.v insertada en la porción llamada *Brahmânda Valli* (literalmente sección que ilustra la dicha del Brahman). -----, (2006) *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Gambhîrânanda) Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, pp. 323-342. Para lo referente a los órganos de conocimiento y de acción ver el II Adhyâya iv Pâda de los *Brahma Sutras*, donde se trata lo concerniente a su origen, número, tamaño, divinidades y relación con la energía principal (prâna). -----, (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, pp.403-425 o la versión resumida de -----, (2005) *Brahma Sutras: according to Shri Shankara* (Trans. by Swami Vireswananda). Kolkata, India: Advaita Ashrama, pp.246-261.

¹¹ -----, (2004) *The Brihadâranyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Mâdhavânanda) (10ma. Reim.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p. 234. Más adelante el comentario de Shankara es: “Porque, instruido de esta manera, el estudiante se conoce a sí mismo ser Brahma, entendiendo por completo la importancia de las escrituras, y no tiene miedo de nada. Pero, si por el contrario, el sí mismo individual fuera una cosa, y lo que es descrito como “No esto, no esto” fuera otra cosa distinta, entonces el estudiante entendería justamente el anverso de la verdad, a saber, que Brahma es algo, y que él es alguna otra cosa. Y entonces él no se conocería “sólo a sí mismo” como “Yo soy Brahma” (Br.Up. Liv.10)”, pp.237-238.

¹² Al respecto cito de un artículo académico: “El propósito de la filosofía Vedânta es demostrar y entender la realidad única absoluta, la existencia de la cual es conocida primero por medio de la revelación. El Veda, sin embargo, no hace explícito precisamente aquello que se significa con absoluta realidad... Los fenómenos no son en sí mismos reales ni la apariencia de algo real. Brahman no es la primera o la más grande entre muchas realidades, sino que es “uno sin segundo”, como dicen ellos, y este es el significado del término “no-dualidad”, el cual traslado como “monismo”.” Bosworth, George. (Jan., 1962) *Principles and Problems of Monistic Vedant*. Revista: “Philosophy East and West”, Vol. 11, No. 4, pp. 231-237. Honolulu, Hawaii (U.S.A.): University of Hawaii Press Stable. Estoy de acuerdo con el autor excepto por el término “monismo” que me parece denota muy mal al término *advaita*. Desafortunadamente parece que dicho término se ha popularizado desde entonces en la literatura académica.

¹³ El término sánscrito /para/ es equivalente al griego /meta/. Por esta razón y teniendo en cuenta el sentido etimológico más que el contexto histórico de la filosofía antigua o moderna, René Guénon consiente en llamar metafísica a la doctrina vedânta: “Con el “Vedânta” estamos... en el dominio de la metafísica pura; es pues superfluo repetir que no se trata ni de una filosofía ni de una religión, aunque los orientalistas quieran por fuerza ver en él una u otra, o aún, como Shopenhauer, una y otra a la vez” René Guénon (1981) *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Biblioteca Filosófica.240 La diferencia para Guénon entre religión y metafísica es que esta última es puramente intelectual, en tanto que la religión solamente conserva un aspecto intelectual parcial (el dogma) que entremezcla con la afectividad y las contingencias de la vida social. Por otro lado, la diferencia entre la filosofía y la metafísica, es sobre todo a partir de que lo que entendemos por filosofía es un ejercicio racional, afectivo y hasta pragmático del pensamiento humano. Por su parte, la metafísica se ocupa exclusivamente de la Posibilidad Universal y de los Principios, dejando de lado toda contingencia o punto de vista particular. (ver capítulos IV al X de la segunda parte de la obra citada). Para Guénon hay un orden metafísico suprahumano del cual deriva la intelectualidad pura la cual es muy distinta de la razón y de la emoción. La confusión de niveles e imposición de términos a la que alude respecto de los orientalistas se continuó incluso en uno de los grandes eruditos editores, Max Müller: “Lo que distingue a la Filosofía Vedânta de todas las demás filosofías es que esta es al mismo tiempo una religión y una filosofía... ¿Y por qué? La Filosofía tanto como la religión se esfuerzan en pos de la verdad; entonces, ¿Por qué debería haber antagonismo entre ambas?” Müller, F. Max (1904) *Collected Works: XVI Three lectures on the Vedânta Philosophy*. London, England: Longmans, Green, and Co, pp. 11-12. No hace falta decir que los continuadores de su obra a menudo cometieron el mismo error, además de extenderlo por ejemplo a la búsqueda de nociones éticas en la doctrina vedânta, lo cual también está fuera de lugar.

¹⁴ La super-imposición también puede ser estudiada como un fenómeno psicodinámico, en el sentido de la teoría Freudiana de las apariciones y desapariciones repentinas y momentáneas en la conciencia de fenómenos inconscientes siempre latentes. Por ejemplo, al analizar el “olvido” de un nombre y las “sustituciones” del mismo, cito:”A la conciencia del sujeto que se esfuerza en recordar el nombre olvidado, acuden otros –nombres sustitutivos- que son rechazados en el acto como falsos, pero que, sin embargo continúa presentándose en la memoria con tenacidad... la percepción del nombre sustitutivo por la conciencia parece estar regulada por dos factores: el esfuerzo de atención y una determinante interna inherente al material psíquico” Freud, Sigmund (1979) *Psicopatología de la vida cotidiana*. (8va. Ed.) Madrid, España: Alianza Editorial, pp. 10 y 16. El análisis Freudiano abarca fenómenos de la conciencia puramente mental y afectiva. No obstante, el análisis de Shankara se extiende más allá del plano psicológico, hasta llegar al plano del ser, señalando precisamente sus límites primarios.

¹⁵ -----, (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p.33.

¹⁶ -----, (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p. 33.

¹⁷ La postura de Shankara, sostenida frente a los lógicos y los materialistas, al respecto de /Âtmâ/ es: “Por lo tanto, siendo diferente de los objetos de percepción, la existencia de /Âtmâ/ no puede ser probada por estos medios (válidos de conocimiento). Similarmente, la inferencia es también inútil.” -----, (2004) *The Brihadâraṇyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Mâdhavânanda) (10ma. Reim.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p. 2. Más adelante Shankara deja en claro que sólo las escrituras llamadas Upanishads revelan la naturaleza de /Âtmâ/.

¹⁸ -----, (2006) *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Gambhîrânanda) Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, pp. 3-4.

¹⁹ -----, (2006) *Eight Upanishads: with the Commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Gambhîrânanda) Vol 1. (8va. Reimp.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p. 3.

²⁰ -----, (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p. 33.

²¹ *Idem*, p. 34.

²² *Ibidem*.

²³ Otra de las distinciones preliminares esenciales para la doctrina *advaita* es aquella entre la porción del *Veda* dedicada al *Karma* (Acción) y la porción dedicada al *Jñana* (Conocimiento). Hay que destacar que la palabra *Karma* implica en primera instancia la Acción Ritual, llevada a cabo por quienes se han hecho conscientes de la prolongación de su existencia en otra vida, debido a que no es sino “hasta que una persona se da cuenta de la existencia de sí-mismo en una vida futura, que esta no será inducida a lograr lo que es bueno y evitar lo que es malo en esa vida”. -----, (2004) *The Brihadâraṇyaka Upanishad: with the commentary of Shankaracharya* (Trans. by Swâmî Mâdhavânanda) (10ma. Reim.) Kolkata, India: Advaita Ashrama, p.1. La totalidad de los *Vedas* implicados con la Acción Ritual se dedica a poner de manifiesto los medios para lograr este doble propósito, tanto como estos medios no son cognoscibles a través de la percepción y la inferencia. Por su parte, la porción dedicada exclusivamente a tratar con el Conocimiento, es la que se halla precisamente en las Upanishads. Esta porción enseña recurriendo a

leyendas iniciáticas, relatos míticos y exposiciones simbólicas, cómo meditar respecto a /Âtmâ/ (Sí-Mismo) de variadas formas, hasta develar su identidad con el Principio Absoluto.

²⁴ ----- (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p.35 Nótese que la mayor parte de estas super-imposiciones son de carácter social. Cf.: “En adición a estas fuerzas que se mueven libremente (los símbolos religiosos) las cuales están constantemente ayudándonos a renovarnos a nosotros mismos, hay otras las cuales están fijadas en los métodos y tradiciones que empleamos. Hablamos una lengua que no hicimos; usamos instrumentos que no inventamos; invocamos derechos que no fundamos; un fondo de conocimiento (con sus respectivas prácticas) es traspasado (léase super-impuesto) en cada generación...” (1972) *Emile Durkheim: selected writings* (Edited & Trans. by Anthony Giddens), Cambridge, U.S.A.: Cambridge University Press, p.232. Cabe destacar que la crítica y propuesta de Shankara va más allá del plano social.

²⁵ ----- (2000) *Brahma Sutras: con los comentarios advaita de Shankara* (Edición de Consuelo Martín) Madrid, España: Trotta, p.35.

²⁶ He aquí que quiero esbozar una teoría semiótica basada en la noción de super-imposición, y anclada en las siguientes tres proposiciones acerca del lenguaje:

- El lenguaje es significación integral.
- La metasignificación es la auto-referencia del lenguaje.
- El lenguaje posee un referente último.

Esto es, el lenguaje es *significación integral* porque cada uno de sus elementos –verbos, nombres, preposiciones y partículas- está contenido en sus raíces. Estas raíces son no solamente el origen de los significantes sino que además son su significado primitivo, el cual permanece además implícito en los subsiguientes significantes. Para la *prima facie* de la presente teoría basta con aceptar que para ser coherente ésta exige un punto origen en el cual estén integrados todos sus elementos, antes y después de su desarrollo, debido a que este desarrollo o evolución lo concibo como el de los puntos analíticos de una línea cualquiera a lo largo de un segmento y representados por una fórmula diferencial, mientras que la integración de dicho segmento, sin importar que sea infinitesimalmente creciente o decreciente, se da por una misma constante. Lo cual nos regresa a la petición de principio, o punto origen del lenguaje. En una segunda perspectiva -ahora dinámica-, tendría que explicarse cómo se relacionan entre sí los significantes. La primer proposición que hago es que todos los elementos son significantes, y que además sus significados no son fijos en el nivel del discurso. La fluctuación de estos significados se da en la medida en que el nivel del discurso asciende por decirlo así en y por los referentes a los que hace llamada. Otro aspecto importante de esta dinámica del lenguaje integralmente significativo es que mientras más se ascienda en estos niveles de referencia lingüísticos los significantes se tornan cada vez más sintéticos y sus referentes cada vez menos cercanos, entendiéndolo por cercanía la experiencia que viene a la conciencia junto con tales significantes. En este sentido, digo que es más fácil experimentar el referente una /manzana/ en el nivel físico que este mismo referente en el nivel intelectual con el que reza la historia Newton intuyó el *quid* de la teoría gravitacional. Sin embargo, todos los referentes y sus significantes son experimentados precisamente porque son traídos a la conciencia.

El otro punto que se propone, es que el lenguaje posee una *meta-significación* y que esta es su *auto-referencia*. Esto es, cada significativa parte de un referente que es otra cosa y a la vez sí-mismo. En tanto

que el sí-mismo de todos los significados es el auto-referente implícito en el lenguaje integral. Sin embargo, este auto-referente no se relaciona más con un solo significado ni con una serie de significados exclusivamente. Tampoco implica un significado particular o general. Lo que implica es el significado más universal de todos, el meta-significado de los significantes. Este meta-significado es el que transmite el lenguaje integral por encima de sus elementos-significantes.

Sin embargo, y suponiendo por el momento que el término /eso/ sea la metasignificación del lenguaje, no quiere decir que también sea el referente último. El elemento-metasignificante básico /eso/ sería el nivel último del discurso, pero no el nivel último de referencia. A este, siendo el referente último ajeno al discurso, sólo se le indica o con un recurso del lenguaje cuya apariencia toma o la negación de toda significación comprensible humanamente o la de una afirmación trascendental.

Para finalizar, la noción de super-imposición en esta teoría, sería como sigue: todos los significantes se asocian y superponen sus significados a los referentes actuales en cada nivel del discurso, trayendo a la conciencia por remembranza la apariencia pasada que se experimentó de tales referentes. Este círculo de remembranza y nuevas experiencias es como el del árbol y la semilla, es decir como una cadena que se reproduce recíprocamente. Así que no hay interés en buscar su comienzo o su fin. El interés es más bien trascender la cadena de remembranzas y nuevas experiencias. Para ello, es útil conocer el meta-significado del lenguaje que nos ayuda a comprender y realizar su referente-último.