

Juan Arnau

La mente diáfana

Historia del pensamiento indio



Galaxia Gutenberg

JUAN ARNAU

La mente diáfana

Historia del pensamiento indio

Galaxia Gutenberg

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º I.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: noviembre de 2021
Segunda edición (primera en este formato): junio de 2026

© Juan Arnau, 2021
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2021

Preimpresión: María García
Impresión y encuadernación: Ulzama digital
Depósito legal: B 6633-2026
ISBN: 979-13-88236-05-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Índice

Nota sobre la edición	II
Preludio	13
1. El diálogo entre la India y Europa	31
2. La época védica	55
3. Las upaniṣad: correspondencias ocultas	95
4. Dioses, mitos y símbolos	125
5. El sāmkhya	175
6. Pensamiento y sociedad	215
7. La <i>Bhagavadgītā</i>	231
8. Los gramáticos	261
9. El yoga	275
10. Escépticos, materialistas y nihilistas	307
11. El jainismo	333
12. El budismo	359
13. Atomistas y lógicos	417
14. La filosofía del lenguaje	449
15. La ciencia ritual	469
16. La síntesis del vedānta	487
17. El śivaísmo	517
Epílogo. El legado del pensamiento indio	539
Agradecimientos	547
Abreviaturas	549
Notas	551
Bibliografía	575

¿Quién es el ave de oro
que mora en nuestros pechos y en el sol?
Cisne, pájaro acuático
de cegadora luz,
a él y sólo a él honra este fuego.

Así como la llama, consumida la leña,
se sosiega y se extingue,
así, cuando se agota el pensamiento,
la mente halla su fuente y queda en paz.

Cuando el alma se inmola
por saber la verdad,
halla paz al amparo
de su primer cimiento,
cesan todos los hábitos antiguos,
se quiebra la ilusión de lo sensible.

El ciclo de la vida,
que llaman el saṃsāra,
no es más que la mente.
Mantenla siempre limpia,
pues uno se convierte
en aquello que piensa.

Ése es el gran misterio:
una mente serena
trasciende el bien y el mal.
Anclada en su quietud,
la mente se unifica,
y se sume en el gozo de lo eterno.

Si la mente atendiera a lo sagrado,
así como se ocupa de este mundo,
¿quién quedaría ya por liberar?

La mente se presenta
bajo sus dos aspectos:
el puro y el impuro.
Impura si aún la atan los deseos,
y pura si ya ha roto esa atadura.

Cuando ella se concentra,
silencia su murmullo,
se trasciende a sí misma,
y alcanza el fin supremo.

Si aún no se le ha mostrado
la verdad que ella anhela,
la mente halla refugio
sólo en el corazón.

Sabiduría hay en lo segundo,
en lo primero, eterna libertad.

Lo demás son palabras.

Maitrī uṇiṣad

Nota sobre la edición

Salvo en los títulos de obras, las palabras sánscritas van en general sin cursivas para no entorpecer la lectura. Puesto que el sánscrito no tiene mayúsculas, éstas se han evitado, excepto en los nombres propios y en los títulos de obras. Asimismo, se han evitado los plurales acabados en -s, ya que el número de cada palabra queda claro por el contexto.

PRELUDIO

El presente libro recorre más de dos mil años de historia del pensamiento indio, desde los primeros himnos védicos hasta el śivaísmo de Cachemira. Vertebran este largo período dos episodios fundamentales: la experiencia filosófica de las upaniṣad y la escuela doctrinal del sāmkhya. Todo ello bajo la influencia constante del budismo, cuyos desafíos a la tradición brahmánica alimentaron un fructífero diálogo sólo interrumpido por la llegada del islam. Nos ocuparemos en primer lugar de la época védica, dominada por la idea del sacrificio, energía creativa que impulsa las transformaciones del mundo natural. Luego nos acercaremos a la primera tradición propiamente filosófica de la India, las upaniṣad, en las que se perfilan las correspondencias, no siempre evidentes, entre el orden cósmico y el humano. Nos asomaremos a los grandes mitos y símbolos de la devoción hindú, con una breve incursión en sus formas de vida e instituciones sociales. Sin olvidar el pensamiento de los gramáticos, articulado en torno a la vibración sonora y la memoria, dialogaremos con los escépticos, los materialistas y los nihilistas, que preparan el terreno para las dos grandes corrientes heterodoxas: el budismo y el jainismo. A continuación, abordaremos el sāmkhya, quizá la escuela filosófica más influyente, y sus huellas en la tradición del yoga y de la *Bhagavadgītā*. Pasaremos entonces a los atomistas y al realismo lógico del nyāya. La síntesis del vedānta y el śivaísmo de Cachemira, que refina y extiende la noción del cosmos del sāmkhya, serán las últimas etapas de nuestro recorrido.

La visión hindú, como veremos, es rica y poliédrica. La India ya lo ha pensado todo, dejó escrito Jorge Luis Borges, y en cierto sentido así es. Pero hay una idea dominante que esperamos que este

libro ponga de manifiesto: la correspondencia entre el orden del pensamiento y el orden cósmico, entre lo que pasa en la cabeza y lo que sucede ahí fuera, en el llamado mundo de los fenómenos. La mente es capaz de desdoblarse, y sus hábitos acabarán por decidir el destino del individuo:

El ciclo de la vida, que llaman el *samsāra*, no es más que la mente. Manténla siempre limpia, pues uno se convierte en aquello que piensa.¹

En Occidente, Gottfried W. Leibniz, George Berkeley y, más recientemente, Alfred N. Whitehead y Niels Bohr trataron de rescatarla, pero con poco éxito. Este fracaso por parte de lo que podríamos llamar la «ilustración periférica» (u «olvidada») ha tenido consecuencias decisivas para el destino de Europa y, en general, del mundo occidental. Desde entonces, la conciencia, fundamento de la cultura mental, se considera un fenómeno tardío y de escasa relevancia en la evolución cósmica. Para el pensamiento indio antiguo, la situación es bien diferente. La conciencia, situada en el inicio mismo del cosmos, establece una distinción original entre espíritu y naturaleza que permite que ambos mantengan una relación amorosa y cognitiva. De esa relación emerge el mundo en que vivimos. El espíritu quiere conocer y penetrar en la naturaleza. Ésta, a su vez, quiere ser atravesada y vivificada por el espíritu, en un acto erótico y sapiencial en el que encuentra su realización. El espíritu, que carece de contenido, puede así experimentar el mundo en toda su diversidad. Mientras que el espíritu está vacío, la naturaleza es la expresión de la plenitud. El mundo no puede entenderse sin esa complementariedad esencial. El yo y la mente pertenecen a la naturaleza, pero necesitan al espíritu si quieren lograr su plena realización. De dicha realización, que tiene muchos nombres (*mokṣa*, *nirvāṇa*), basta con saber que supone la liberación del espíritu, que aunque siempre ha gozado de libertad, ha sido confundido por la magia de lo creado en la que él mismo ha participado desde el principio.

Śaṅkara lo dirá de un modo elocuente: lo que llamamos universo no es sino «el conocimiento que se conoce a sí mismo». Pero para ser mundo, el conocimiento debe conocerse a través de cada

uno de los seres vivos. Se sugiere que la conciencia, tan íntima, tan nuestra, en realidad no nos pertenece. Es luz reflejada venida de fuera. Entra en nosotros y vuelve a salir; por eso su apropiación es ilícita y, sobre todo, desagradecida. Desatiende los códigos elementales de la cortesía. Somos lunas, pero el ego se cree un sol. La luz es siempre refleja y recíproca y, en la vida humana, conciencia y atención. La búsqueda de una mente diáfana, que no ponga obstáculos al tránsito de la conciencia, se convertirá en uno de los grandes ideales de la cultura india.

Esta situación, que explican las últimas upaniṣad y la filosofía del sāmkhya, tiene también su expresión en la mitología védica. Prajāpati, el Ser primordial, reconcentrado y lleno de ardor, inicia mediante la autoinmolación el despliegue de lo manifiesto. Entonces lo que era Uno se hace muchos. Lo inmanifiesto se manifiesta. Para la inteligencia védica, el origen de la multiplicidad de la vida que percibe y siente se remonta a esa entrega primordial.

Posteriormente se desarrollará la idea de una experiencia liberadora, una vivencia que trasciende las vicisitudes de la vida cotidiana, sometida a causas y circunstancias por ser ella misma el fundamento de todas las causas y circunstancias. A esta idea se añade otra que toca muy de cerca la naturaleza humana. Hay cosas en la mente que tienen vida propia, que se producen espontáneamente, de modo que es posible observarlas como espectador por no ser expresiones de la propia personalidad. Un extraño fenómeno que infunde la sensación de que compartimos nuestra mente con la de otros, de que participamos de un trasfondo imaginario común.

El pensamiento indio reúne tres de los ingredientes fundamentales de toda gran filosofía. El primero, el asombro, es el destilado de la experiencia poética y el comienzo de toda investigación: decanta la búsqueda y desarrolla un humor inquisitivo. El segundo, la simpatía, se funda en la vieja premisa de que sólo lo semejante puede conocer lo semejante; la simpatía propicia el magnetismo erótico, esencial en la transmisión del conocimiento, y la búsqueda de correspondencias y afinidades que, una vez detectadas, establecen las leyes o hábitos del mundo natural. Y el tercero, la libertad, pone distancia respecto a las propias creencias y, en cierto sentido, cierra el círculo al regresar al punto de partida: el asombro y la inquisición.

Estos tres ingredientes forman parte de la cultura mental, es decir, de toda una serie de hábitos del pensamiento y de la percepción que constituyen el legado más valioso de la India.

Orden cósmico y orden social

El término védico *ṛta* hace referencia a la ley que gobierna el orden natural y el curso de las cosas. De este término se desprende, en la literatura posterior, un concepto decisivo en el pensamiento védico y budista: el concepto de *dharma*, que adquiere los significados adicionales de ley divina, realidad, verdad y, en el orden social, lo justo y lo correcto. Combina así las prerrogativas de una ley universal con las de una norma moral para conducirse con armonía por la existencia. El dharma incorpora tres niveles de significado: (1) la ley natural o el orden universal; (2) los principios normativos que rigen la sociedad, y (3) el conjunto de instrucciones y prohibiciones que gobiernan los procedimientos litúrgicos. La literatura exegética y filosófica se esforzará en establecer correspondencias entre estos tres niveles, siempre presentes en la mentalidad hindú.

En general, la India antigua rechazó la idea de que el tiempo fuera una realidad en sí misma, al margen de quienes lo experimentan. Tanto en los sistemas filosóficos del hinduismo como en los del budismo y el jainismo, el universo se concibe como un organismo que se desarrolla en paralelo a la actividad consciente de los seres que lo habitan. El espacio y el tiempo no se organizan mediante la gravedad de la materia, sino en función de los diferentes estados mentales. Los actos conscientes abren los caminos del espacio y dibujan el curso del tiempo, produciendo periódicas pérdidas y recuperaciones de los valores. Después de todo, el ejercicio del dharma es deber tanto cósmico como social y político. No sólo en el budismo, sino también en los primeros balbuceos del pensamiento védico, el universo se halla concienciado. El puesto de los seres en el cosmos no es resultado de la evolución ciega de la materia, sino de los actos, heroicos o miserables, de los seres. Esta relación del tiempo con la ética (dharma) dará lugar a la doctrina de las cuatro yuga, según la cual no hay un «espíritu

de los tiempos», sino que la facilidad o dificultad que presenten ciertos asuntos, ya sean cognitivos o soteriológicos, dependerá del clima espiritual de cada época. La decadencia del dharma es la decadencia del tiempo, que pierde ritmo y vitalidad porque respira en los seres y no al margen de ellos.

Eterno retorno

El cosmos indio es un proceso cíclico y recurrente en el que ni siquiera los dioses son eternos. El universo es reducido periódicamente por el fuego para renacer de nuevo con brío e inocencia. Sin esa infancia cósmica de energías renovadas, el cansancio cósmico no permitiría las hazañas de los héroes ni la liberación de los sabios. Esta idea de la disolución periódica fue compartida por los presocráticos. Heráclito consideraba que el mundo había surgido del fuego (semejante al ardor original de Prajāpati) y volvería al fuego. Parménides llegó a sugerir que el cambio era sólo un fenómeno aparente y que las transformaciones del mundo obedecían a los dictados de la repetición. También los pitagóricos, los estoicos y los gnósticos estaban familiarizados con el eterno retorno, que para los últimos convierte el cosmos en una tediosa prisión.

Cuando descubrimos y abrazamos una nueva idea, a veces tenemos la sensación de que ya la conocíamos. En esa familiaridad se funda la experiencia filosófica india. Somos más viejos de lo que pensábamos, nacimos mucho antes de lo que registran nuestros documentos identificativos. Platón llamó a este fenómeno «remiscencia» (anamnesis), y la idea pudo tener un origen oriental. Consiste en que toda la verdad se encuentra de antemano en el alma de cada individuo, pero velada por las heridas del vivir, por experiencias o emociones negativas (la miseria, la codicia, el odio) que acaban por sepultarla. Desvelarla es tarea del sabio, tanto en el Egeo como a orillas del Ganges.

Las upaniṣad tardías insisten en que el universo está hecho de conciencia y naturaleza. El magnetismo entre ambas crea el receptáculo que habitan los seres. Una idea que probablemente tenga su origen en el sāmkhya y el budismo. De hecho, en algunas de las

narraciones fundacionales del pensamiento hindú, el intervalo entre la disolución del cosmos y su posterior recreación se describe mediante la metáfora del ensueño. La energía creativa, de la que surgirán tanto el tiempo como el espacio, duerme en estado de semiconciencia y, al despertar, despliega de nuevo lo manifiesto. Otra idea recurrente, que veremos en detalle, es que la singular belleza de las transformaciones de la materia tiene una razón de ser: el deleite y la recreación de la conciencia (puruṣa). Sin ese testigo, que contempla la plasticidad creativa de la naturaleza (prakṛti), el despliegue cósmico carecería de sentido. Esa tensión erótica es la que mantiene la marcha del mundo.

La unidad de todas las cosas

El Uno sin segundo celebrado por el poeta védico, el Uno que respira en las tinieblas del origen y se abre camino desde los abismos del no ser, recorre toda la historia del pensamiento indio. Una realidad única en la que toda diferencia es ilusoria; una sustancia que señala la unidad de todas las cosas, su fraternidad original. Ese Uno es la vibración sonora que escucharon los antiguos poetas védicos. Ese Uno adquirirá numerosos nombres a lo largo de diferentes épocas y lugares, pero esa pluralidad no quebrantará su unidad. Es respiración y sostén de la vida, es alimento, fuego y viento. Es amor y deseo ardiente. Es, en definitiva, pregunta y enigma. ¿Quién tendrá la dignidad de conocerlo? ¿Será el poeta con su exaltación, el filósofo con su curiosidad o el brahmán con su plegaria? ¿Será el sacerdote con su sacrificio o el asceta con su silencio?

Uno de los significados más antiguos del término *bráhmaṇ* fue el de 'fórmula sagrada'. La plegaria fue una de las primeras formas de la seducción. Como el verso de alabanza, pretende despertar la simpatía de los innumerables dioses, con la esperanza de que nos conduzcan al Uno sin segundo. La palabra sagrada viaja entre la tierra y el cielo y en sí misma es, además de mensajera, enigma (bráhmaṇ). Su voz no sólo está en los labios del sacerdote; está en el agua y en el viento, en el crepitar del fuego y en el mugido del animal atado a la estaca del sacrificio.

La palabra sagrada sostiene a los dioses y a los hombres. Bṛhaspati, el Señor de la plegaria, garantiza su mutuo entendimiento. Infunde fuerza al enfermo, vigor a las plantas, claridad a la mirada. La plegaria es una sustancia embriagadora, espirituosa, un fluido invisible que fecunda y esclarece las cosas. Fuerza seductora, bráhma es la invocación y lo invocado. Es la palabra antes de su escisión en sonido y significado, es el dardo y la diana, el cuerpo y el espíritu. Ésa es la magia de la oralidad védica: una revelación sonora, una voz original que ciertos oídos fueron capaces de oír. Luego, con el tiempo, será la sílaba y el mantra, la vibración y el reconocimiento. Pero por ahora sólo es magia y poder de seducción. De ahí que el término *bráhma* signifique tanto ‘fórmula sagrada’ como ‘aquel que conoce el secreto que asegura la comunicación con los dioses’.

Lo importante está oculto, sólo lo superficial está a la vista. El universo externo se halla supeditado a la transformación interna. Descubrir y desvelar el ātman (un principio esencial del pensamiento indio del que hablaremos a lo largo de estas páginas), apartar los velos que lo cubren, las sutiles o densas capas que lo ahogan, se convertirá en el objetivo fundamental de la vida. Hay otros objetivos (el placer, la riqueza y el deber –kāma, artha, dharma–, los tres fines de la vida), pero la liberación (mokṣa) se considera superior a los demás. Para ello se investigará el funcionamiento y la estructura de la mente, las facultades y operaciones de la psique, eje en torno al cual se articula la disciplina del yoga. También las diversas teorías del entendimiento, lo que en Occidente se llama epistemología y en sánscrito pramāṇavāda: cómo conocemos las cosas y cuáles son los medios fiables de conocimiento.

La magia del olvido

La personalidad o ego, con su mundo de nombres y formas, con sus inclinaciones constitutivas, con sus fascinaciones y miedos, hace olvidar la luz interior (ātman), que carece de todo ello y no se ata a nada. Esa magia del olvido es el fundamento de la evolución natural. Sin ella, el mundo se detendría. Las upaniṣad conciben el ātman

como el sustrato de todo lo creado. Una viveza que «ni el fuego quema, ni el agua moja, ni el viento seca». No se ve afectado por el curso y las transformaciones de la energía cósmica, pero ignorar su presencia es causa de desdicha e infortunio. Resulta fundamental la necesidad de ese «reconocimiento», palabra con la que el ātman será definido por el śivaísmo de Cachemira. Conocer es reconocer la presencia del ātman bajo todas las máscaras de la persona: social, afectiva o psíquica. Y para que ese reconocimiento sea posible hace falta calmar la mente, desacelerarla y, en último término, desactivarla, algo que veremos cuando nos ocupemos del yoga. Una tarea que asume los presupuestos del humanismo. No hay ángeles, dioses, demonios o técnicas que la faciliten. En todo caso, el que se inicia en esa búsqueda (llamado adhikārin) tiene la posibilidad de aprovechar algunos de los afluentes de gracia proporcionados por la devoción o por la condensación de energía mediante el ayuno, la castidad o el recogimiento. Esa labor de reconocimiento no precisa de la recopilación y ordenación de datos. Nada tiene que ver con la información ni con el empleo de sistemas teóricos o especulativos. Se trata más bien de un esfuerzo de la atención y de la suspensión de los procesos mentales, con el objeto de volver la mente diáfana para que la luz de la conciencia la atraviese sin encontrar obstáculos. Algo así como una ventilación mental en la que la conciencia hace las veces de agente purificador.

Las cualidades fundamentales del adhikārin son la memoria y la devoción al maestro. No hay lugar para el pensamiento crítico en este estadio cognitivo, caracterizado por la disposición a la entrega, la obediencia y el ferviente deseo de escuchar. A ello se añade el firme propósito de custodiar fielmente el tesoro de conocimientos que se va a recibir. El maestro que recita los textos sagrados es una encarnación de lo divino. Hay aquí dos premisas básicas. Por un lado, la fuerza que constituye el ego o la personalidad es la ignorancia. Por el otro, el conocimiento que va a impartirse no es ningún tipo de información, sino que está más allá del nombre y la forma, más allá de todo lo decible. Se trata de una experiencia translógica que resultaría contradictoria o incoherente si se expresara en un lenguaje más o menos depurado. Sin embargo, lo narrativo y la lógica de ciertos relatos no están de más.

Pueden sernos de ayuda como propedéutica. La mitología, que en nuestro mundo moderno se transformó en la novela, en el antiguo mundo indio sigue asistiendo al pensamiento. Hay cosas que se cuentan mejor a través del mito. Y la tarea irrenunciable del discípulo es comprender y hacer suyo el secreto que transmite el maestro. El enfoque puramente teórico o intelectual es sólo la superficie del asunto. La discriminación entre lo eterno y lo pasajero, entre lo esencial y lo superfluo, es importante, pero si ese conocimiento no arraiga en la experiencia, ya sea en la meditación, la plegaria o el yoga, si no se interioriza, resulta ineficaz. La verdad no es algo que se sepa, sino que se realiza. Una experiencia vital interna en la que participan la memoria, el entendimiento y el sentido del yo, aunque en última instancia todos ellos sean trascendidos.

La experiencia del ātman

La sabiduría no es una ciencia más, sino un conocimiento que tiene por objeto alcanzar una forma más elevada de ser. En algunos casos se renuncia al deseo elemental que impulsa el vivir para transformar la naturaleza humana. En otros se utiliza el propio deseo como agente de transformación (como veremos en el caso del tantrismo). El discípulo debe ser «adecuado» (*adhikāra*). Mientras que el sacerdote domina los demonios, el médico las enfermedades y el herrero el metal, el sabio ha de dominar su mente. Las pasiones, las reacciones y las meditaciones son su material de trabajo, aunque también necesita la memoria. Los libros sagrados son numerosos y conviene tenerlos siempre en mente. De hecho, así es como se conservó la literatura védica: a través de la memoria de familias de rapsodas, poetas y sacerdotes. Los antepasados la transmitieron en estrofas, sujetas a métrica y acentos, para que fuera fácilmente recordada. La sabiduría y sus poderes son guardados celosamente por generaciones de estudiosos y recitadores. Un himno, un conjuro o un mantra pueden llegar a tener el poder de un arma o un elixir: son capaces de herir o curar, de hundir o elevar. La *Bṛhadāraṇyaka*, o *Gran upaniṣad del bosque*, advierte que el conocimiento secreto no debe

transmitirse a quien no sea hijo o discípulo,² algo que confirma la *Chāndogya upaniṣad*:

Cuando alguien conoce esta enseñanza oculta, que es la verdad de bráhma, para él el sol no se eleva ni se pone, sino que siempre es de día. Brahmā aleccionó sobre todo esto a Prajāpati, Prajāpati a Manu y Manu a sus vástagos. Y su padre impartió estas mismas verdades a su hijo mayor, Uddālaka Āruṇi. Del mismo modo, cualquier padre debería transmitir estas mismas enseñanzas sólo a su primogénito o a un alumno digno de ellas, y nunca a nadie más, ni siquiera aunque le ofrezcan tierras abundantes en aguas y riquezas, pues tales enseñanzas son mucho más grandes.³

Ese celo, tan brahmánico y poco democrático, será rechazado por el budismo, el jainismo, el sāmkhya y el yoga, tradiciones todas ellas que nacieron en los márgenes del mundo védico (en el área de Kuru-Pañcāla) y se desarrollaron en el curso central del Ganges, algunas antes de la llegada de los arios. Sin embargo, se extenderá hasta la época medieval con el auge del tantrismo. En la literatura tántrica se registran los diálogos entre Śiva, el Dios supremo, y su esposa Śakti, la Diosa suprema. Primero, uno de ellos atiende como discípulo (sintiendo la fuerza anímica y milagrosa que irradia el maestro); luego, el otro asume ese papel. Cada uno escucha con atención, y en esa devoción se aquilata la enseñanza. Los textos deben conservar su carácter secreto y no revelarse ni a descreídos ni a quienes, siendo creyentes, no han sido iniciados. Nosotros, los occidentales, nos preciamos de tener una tradición filosófica pública. Cualquiera puede acceder a ella y someterla a crítica. Pero es una visión engañosa. Sin la debida instrucción es imposible alcanzar esos conocimientos. No basta con tener el libro y consultarlo; hace falta «iniciarse», aprender a leerlo. El autodidacta simplemente suple al maestro con la ayuda de otros libros. Cualquier tipo de conocimiento no es más que una transmisión cuyo componente erótico resulta fundamental.

Más adelante lo veremos con detalle. En el centro de la entrega del adhikārin se encuentra la experiencia del ātman. Quien la ha vivido goza del bien más preciado y participa de la esencia vital de

todas las cosas. Ese poder reside en el interior de la persona, en el santuario más íntimo de la vida, desde donde la sensibilidad y el pensamiento se derraman sobre el cuerpo. Esa fuerza vital se encuentra asociada a la palabra. En la literatura más antigua, *bráhma*n significa tanto ‘enigma’ como ‘estrofa’, ‘línea’, ‘encantamiento’ o ‘fórmula mágica’. Esa energía divina, según la upaniṣad de la amistad (*Maitrī*), «mora en nuestros pechos y en el sol». Es el impulso inconsciente que palpita perennemente en nuestro interior, que hace latir el corazón y derrama la fuerza de las emociones, las visiones y el deseo, el pensamiento y la ignorancia, la esperanza y la desesperación. Trasciende el cuerpo sensible y el cuerpo sutil, se encuentra más allá de la experiencia que proporcionan los sentidos, más allá de los procesos mentales, y, sin embargo, los hace posibles. Aunque no ocupa espacio, se desplaza con nosotros, por eso parece encontrarse en nuestro interior, aunque no está ni dentro ni fuera. Ése es el gran enigma que la civilización india lleva intentando resolver desde hace tres mil años: la vivencia del ātman.

El tiempo como acto y percepción

El universo se concibe como un organismo que se desarrolla en paralelo a la evolución espiritual de los seres que lo habitan. La esencia del tiempo, su fuente de alimentación, reside en la actividad mental y física de todo lo que está vivo. Un buen ejemplo de esta concepción lo hallamos en Vātsyāyana, un filósofo de la escuela nyāya del siglo iv. Vale la pena detenerse en su forma de justificarla. Al explicar el tiempo recurriendo al espacio, se corre el riesgo de quedarse sin presente. En general, esto se hace mediante la idea del movimiento. El ejemplo clásico de la tradición lógica es el fruto que cae del árbol. Mientras viaja hacia el suelo, el espacio que queda por encima del fruto es espacio *recorrido* (pasado), y el que resta por debajo es espacio *por recorrer* (futuro). No hay lugar para un tercer espacio que sirva de referencia al propio *recorrer*, que contemple el presente. Frente a esta opinión, la postura de Vātsyāyana es clara: el tiempo no se manifiesta con relación al espacio, sino con relación al acto. El tiempo está en el hacer. La idea de un tiempo

pasado (el tiempo que *ha estado cayendo* el fruto) la proporciona la propia acción de *caer* (presente), que a su vez garantiza su continuación (futuro). De hecho, el significado de *haber estado cayendo* se produce gracias al propio *caer*, y lo mismo podría decirse del *seguir cayendo*. Tanto en el pasado como en el futuro, el objeto se mantiene inactivo, mientras que en el presente está implicado en la acción. Yendo un poco más lejos, se puede considerar, como hizo Nāgārjuna, que no existe un móvil al margen del movimiento, que la mera idea de un objeto estático es una ilusión (como la quietud de la tierra) y que todo se encuentra inmerso en el movimiento, el crecimiento y la transformación.

Estos planteamientos propiciaron una actitud reacia a admitir la existencia de un espacio y un tiempo «ahí fuera», al margen de la mente o de algún tipo de percepción activa (humana o divina). Lo que el presente ofrece es, precisamente, esa unidad consciente de tiempo y acción. La sensación del pasado y la expectación ante el futuro sólo son posibles gracias a dicho vínculo. Uḍḍyoṭakara, un comentarista medieval del nyāya, añade que esa unidad es lo que permite que un concepto tan escurridizo como el tiempo cobre sentido. De este modo, pasado y futuro no guardan una relación meramente relativa, como la de lo grande con lo pequeño. No se trata de la «extensión», como creía Descartes. Las relaciones entre pasado y futuro se parecen más bien a las relaciones entre el color y la textura, o entre el aroma y el sabor. Pasado y futuro no son un par de opuestos. Si lo fueran, uno dependería completamente del otro, y no habiendo uno, no existiría el otro (no habiendo lo grande, no existiría lo pequeño). Vātsyāyana concluye que el futuro no puede explicarse exclusivamente mediante el pasado, ni a la inversa. Hace falta un presente activo y consciente para que dichas concepciones tengan sentido. El instante presente puede ser reconocido mediante la presencia de las cosas o mediante una serie de actos coherentes. En el primer caso, vemos que hay un árbol (sustancia) que tiene las hojas verdes y lanceoladas (cualidad), las cuales se agitan por el viento (movimiento). Sin ese presente consciente no sería posible concebir nada, ni siquiera el contacto entre los órganos de los sentidos, la mente y el objeto. La ausencia de alguno de ellos impediría la percepción, y sin ésta serían vanos

otros medios válidos de conocimiento como la inferencia o el testimonio verbal. En el segundo caso, el presente se manifiesta al realizar una actividad no meramente perceptiva: se recoge agua y se pone a hervir, se lava arroz y se echa en la olla, etcétera. O se repite una acción: se levanta el hacha y se la deja caer repetidamente sobre el tronco. Lo cocinado o lo cortado es aquello sobre lo que se actúa, y dicha acción justifica la existencia del presente. De este modo se prueba la existencia y continuidad de la sustancia del tiempo, como fundamento de la percepción o como expresión de una unidad de acciones en la que están implícitos tanto el pasado como el futuro (sin reducir el tiempo al espacio).

La naturaleza del espacio

Con relación al espacio, el pensamiento indio insistió en una idea complementaria a su concepción del tiempo como acto. Se tiende a considerar la conciencia como el factor que crea el receptáculo donde habitan los seres, y no a la inversa, como entienden las concepciones modernas del espacio. Esta idea será desarrollada fundamentalmente por los defensores del *sāṃkhya* y por los budistas. Según los primeros, hay un principio intelectual que es el fundamento del espacio y el tiempo, mientras que los segundos asocian los diferentes ámbitos del espacio a los diferentes estados mentales.

La visión india del espacio y el tiempo hace hincapié en la continuidad frente al principio y el fin. La idea de un principio y un fin de los tiempos le es extraña. El mundo pudo haber sido creado, pero esa creación, como el nacimiento del hombre, no fue la primera. Algunos textos describen el intervalo entre la disolución del cosmos y su posterior recreación mediante la metáfora del sueño. La energía creativa duerme en un estado de semiconciencia y, al despertar, hace que el universo se despliegue de nuevo. El *sāṃkhya* y el budismo establecerán las concepciones del espacio y el tiempo que predominan en la época clásica, ofreciendo una visión de la vida consciente y del cosmos como un proceso de continuo crecimiento y disminución, muerte y regeneración. Mientras que el tiempo cósmico es simétrico (los astros y los seres vuelven cíclicamente), el de

la experiencia consciente puede ser asimétrico. Ésa fue la gran contribución del budismo a la cosmología: trazar un mapa del tiempo con base en los estados mentales asociados a la meditación. Cartografiar el espacio es, para el budista, cartografiar la mente.

El *sāṃkhya* postulará un espíritu o conciencia acostumbrado a estar por encima de las cosas, pero que no quiere perderse la singular belleza de las transformaciones de la naturaleza. Su virtud es su prudencia. Asiste y se recrea en una representación cuyo único propósito (según las metáforas habituales) es complacerlo. La soteriología mantendrá una contraposición entre la creación del mundo y la liberación del individuo (que, como veremos, recorren una misma dirección en sentidos opuestos), incorporando la idea, quizá de origen budista, de que la rueda de la vida mantiene su giro gracias al impulso de la ignorancia, la sed y la actividad mental. En las escuelas hindúes predomina la idea de la liberación como reintegración a la unidad original. Una nostalgia del origen, representativa de la mitología brahmánica, que no comparte el budismo.

Orientaciones

La sensibilidad admite dos direcciones: respecto al objeto percibido o respecto al hecho mismo de percibir. En el primer caso, somos atraídos por lo que nos rodea y, si queremos profundizar en esa dirección, debemos olvidarnos de nosotros mismos hasta cierto punto. En el segundo, el mundo exterior sólo colorea y da forma al reconocimiento mismo de la percepción, adquiriendo un papel secundario, auxiliar, en relación con una actividad sensible reflexiva. Puede decirse que toda forma de pensamiento se recrea en una de estas dos opciones, y aunque la filosofía europea no carece de buenos ejemplos de ensimismamiento en la percepción (Leibniz, Berkeley, William James), ésta es una actitud característica del pensamiento indio. Aun así, la India también ofrecerá ejemplos de sensibilidad respecto al objeto percibido, como los materialistas (*cārvāka*), los lógicos (*nyāya*) y los atomistas (*vaiśeṣika*).

Las sociedades tecnológicas modernas se caracterizan por el desarrollo de mecanismos de percepción externa. Vemos el rastro que

las partículas elementales dejan en las cámaras de burbujas, observamos como el fotón atraviesa dos rendijas al mismo tiempo, escuchamos la radiación cósmica de fondo gracias a los radiotelescopios. Fabricamos instrumentos de gran sensibilidad óptica o acústica, si bien éstos no amplían la nuestra. Ni el microscopio ni el telescopio nos permiten ver más que mirando a simple vista. En realidad, hacen que veamos menos, pues nos llevan a perder profundidad de campo. Y, como civilización, podemos decir que estos avances no son independientes de un descuido de los mecanismos de percepción interna.

Un buen contraejemplo lo encontramos en la escuela sāmkhya y en la metafísica que hay detrás de sus técnicas de autorrealización: el origen está siempre presente, en cada reflexión, en cada acto cognitivo, en cada pensamiento. Plotino decía que el alma abandona el tiempo cuando se recoge en lo inteligible. Para el sāmkhya, el espíritu, conciencia pura y sin contenido, se encuentra fuera del tiempo, pero es testigo y fin de cada uno de los esfuerzos del devenir consciente. Y el sujeto, cuando reflexiona, lo hace *en* y *desde* el origen. El sāmkhya llena el universo de testigos ocultos a los que la materia, en su infinita capacidad de creación y diversificación, trata de complacer. La conciencia se recrea con las escenificaciones de la materia y se deja seducir por ella. Esta conciencia original no es parte del tiempo, pero lo acompaña continuamente. De hecho, los propios objetivos de esta metafísica en cuanto filosofía de la vida consisten en llevar a efecto y hacer realidad el origen y el presente como integridad, superando así las servidumbres de lo temporal.