

LA DISOLUCIÓN DE LA REALIDAD EMPÍRICA

Gauḍapāda

No dualidad. Idealismo. Acosmismo *

FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI
Fundación Instituto de Estudios Budistas/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Argentina

BIBLID: [0571-3692 (2004) 217-242]

RESUMEN: Este artículo contiene una exposición del sistema filosófico no-dualista de Gauḍapāda. En él se analizan las principales tesis de este autor, que revelan su originalidad e importante posición en la historia de la Filosofía de la India. Cada tesis está fundada en citas de los textos sánscritos originales pertinentes tomados del tratado de Gauḍapāda, acompañadas de su correspondiente traducción.

PALABRAS CLAVE: Gauḍapāda. No-dualidad. Idealismo. Acosmismo.

Abstract: This article contains an exposition of Gauḍapāda's philosophical non-dualist system. It analyzes the principal theses of this author, which reveal his originality and important position in the history of Indian Philosophy. Each thesis is supported by the quotation of the relevant original Sanskrit texts taken from the authors's treatise, together with their Spanish translation.

KEY WORDS: Gaudapada. No-duality. Idealism. Acosmism.

INTRODUCCIÓN

Gauḍapāda fue maestro de Govindapāda que fue a su vez maestro de Shaṅkara (alrededor del año 700 después de Cristo). Su obra principal es la conocida bajo los nombres de *Māṇḍūkya-kārikā* (“Estrofas de la *Māṇḍūkya-Upanishad*”) o *Gauḍapāda-kārikā* (“Estrofas de Gauḍapāda”)

* Agradecemos a la *Agencia Nacional de Promoción Científica* de Argentina por su apoyo que nos ha permitido la realización de este trabajo que forma parte de un libro que estamos preparando sobre Filosofía de la India.

o *Āgamaśāstra* (“Tratado de la tradición”), dividido en cuatro partes, que probablemente fueron en su origen monografías independientes reunidas *a posteriori* para formar el actual tratado. Es el primer tratado sistemático del Vedānta, que nos ha llegado. Además del indicado tratado se le atribuye a Gauḍapāda las siguientes obras, aunque esta atribución no es unánimemente aceptada: *Gauḍapādabhāṣya*, que es un comentario muy valioso de las *Samkhyakārikās*, pero muchos autores niegan que el Gauḍapāda autor del *Āgamaśāstra* sea el mismo que el autor de este *bhāṣya* (cf. G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, p. 148); un comentario de la *Uttaragītā*; un pequeño tratado sobre Tantra denominado *Subhagodayastuti* y otro tratado igualmente sobre Tantra, *Shrīvidyāranyasūtra*.¹

VALOR Y ORIGINALIDAD DE GAUḌAPĀDA

El sistema de Gauḍapāda anticipa en varios aspectos el sistema de Shaṅkara y ejerció influencia sobre él, pero el sistema de Shaṅkara es más amplio y rico que el de Gauḍapāda en cuanto desarrolla temas no tratados por Gauḍapāda o someramente tratados por él, da una fundamentación lógica más estructurada a las tesis que sostiene, y critica en detalle las tesis contrarias.

Creemos que el valor y la originalidad de Gauḍapāda radican en que dio por primera vez una interpretación idealista de las *Upanishads* en forma sistemática, en que amalgamó los elementos idealistas upanishádicos con elementos del pensamiento budista expresado en las obras de las dos grandes escuelas del Budismo Mahāyāna, el Madhyamaka y el Yogāchāra, especialmente en las de la Escuela Madhyamaka; en que su obra constituye la primera exposición sistemática conservada del llamado *Vedānta Advaita* (Vedānta No-dualista) que habría de tener tan importante presencia en la historia del pensamiento y de la espiritualidad de la India; y, finalmente, en que preparó el camino que Shaṅkara habría de seguir y que lo llevaría a su grandiosa concepción del *Advaitavāda* (Sistema de la No-dualidad).

RELACIÓN DE GAUḌAPĀDA CON EL BUDISMO Y CON LA TRADICIÓN BRAHMÁNICA

Es evidente la influencia en Gauḍapāda de la filosofía budista tanto de la Escuela Madhyamaka de Nāgārjuna como de la escuela idealista Yogāchāra. La presencia del Budismo en Gauḍapāda se manifiesta de

¹ Cf. R.D. Karmakar, pp. VII-IX y V. Bhattacharya, pp. LXXXIX-LXXXX, de sus ediciones de las *kārikās* de Gauḍapāda.

múltiples maneras: términos o expresiones técnicas incorporados en su obra, como por ejemplo en IV, 93 *dharmā*, III, 47 *nirvāṇa*, IV, 19 *buddha*, IV, 83 y 84 *koṭyaś catasra = catūṣkōti*, II, 32 *paramārtha*, IV, 57 *saṃvṛti*, IV, 1 *dvīpadām varam*, IV, 94 *vaiśāradya*, etc.; ejemplos y comparaciones utilizados por él como los del sueño (*svapna*), la ilusión mágica (*māyā*), la ciudad de los gandharvas (*gandharvanagara*) en II, 31, el espacio (*ākāśa*) y el cielo (*gagana*) en IV, 1; doctrinas, que desarrollamos en lo que sigue, como por ejemplo la irrealidad de todo, la inexistencia de surgimiento, la conciencia como creadora de la ilusión constituida por la realidad empírica; tesis como la de que todos los *dharmas* son calmos desde el inicio, no surgidos, extinguidos por naturaleza, iguales en IV, 93; ideas como la de que los Budas, como parte de su método, enseñaron el surgimiento, aunque no existe, con el fin de no atemorizar a la gente en IV, 42; argumentos como los relativos a la causa y el efecto en IV, 15 y ss.²

Ahora bien, es importante tener presente también, por un lado, que Gauḍapāda tiene como centro de su doctrina los postulados fundamentales del Brahmanismo y del Hinduismo: el *Ātman* (principio espiritual individual, realmente existente, sustancial, eterno, único y uno), *Brahman* (lo Absoluto), la identidad de ambos, postulados éstos heredados de las *Upanishads*, los cuales diferencian su sistema fundamentalmente del Budismo; y, por otro lado, que ya en las *Upanishads* se encuentran pasajes que apuntan a una visión idealista de la realidad que Gauḍapāda toma en cuenta y que utiliza como fundamento de su propia doctrina. Además el primer capítulo de su tratado es un comentario de la *Māṇḍūkya-Upanishad*.

Shaṅkara a su vez, en su comentario, cita numerosos pasajes upanishádicos que también expresan ideas similares a las de Gauḍapāda.

R.D. Karmarkar, en la introducción de su edición del tratado de Gauḍapāda da una interpretación estrictamente hinduista de su sistema, como muchos expositores indios.

Señalamos a continuación las principales tesis que Gauḍapāda desarrolla en su tratado.

IRREALIDAD (VAITATHYA) DE TODO

La tesis fundamental de Gauḍapāda es la irrealidad (*vaitathya*) de todo. Nada posee un *status* ontológico verdadero. Esta tesis está expresada en múltiples estrofas de su tratado que señalamos a continuación:

² Sobre la influencia del Budismo en Gauḍapāda ver Vidhushekhara Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Bhattacharya cita en su notas a las estrofas de Gauḍapāda textos budistas en que se expresan ideas similares a las que Gauḍapāda sostiene.

En I, 7 c-d Gauḍapāda expresa que muchos pensadores consideran que “la creación es similar a un sueño, a una ilusión”: *svapnamāyāsarūpeti sṛṣṭir*.

En I, 17 c-d afirma que “esta dualidad [es decir la realidad empírica marcada por la dualidad sujeto-objeto, uno mismo-lo otro] es sólo ilusión”: *māyāmātram idaṃ dvaitam*.

En I, 18 d declara que “cuando se llega al conocimiento [de la verdadera realidad] la dualidad no existe”: *jñāte* [sobreentendido *paramārthataṭtve* según el comentario de Shaṅkara] *dvaitam na vidyate*.

En II, 5 a-b-c sostiene que “los sabios dicen que los estados del sueño y la vigilia son una y la misma cosa, debido a la igualdad de las diversidades”: *svapnajāgaritasthāne hyekam āhur maṇiṣiṇaḥ / bhedānām hi samatvena*.

En II, 9, 10 y 11 aparece la idea de la irrealidad tanto de lo imaginado por la mente en su interior como de lo captado por la mente en el exterior y esto ocurre tanto en el sueño como en la vigilia.

En II, 31 Gauḍapāda nos dice que “los versados en el Vedānta perciben todo esto [= la realidad empírica] como perciben un sueño y una ilusión, como [perciben] la ciudad de los Gandharvas”: *svapnamāye yathā drṣṭe gandharvanagaram yathā / tathā viśvam idaṃ drṣṭam vedānteṣu vicakṣanaiḥ //*

En II, 32, en una atmósfera abiertamente nāgārjuniana, se refiere Gauḍapāda a la realidad suprema describiéndola con términos negativos: “[No existen] ni cesación ni surgimiento ni alguien encadenado [al ciclo de las reencarnaciones] ni alguien que se esfuerza [con miras a la Liberación de las reencarnaciones] ni alguien deseoso de la Liberación ni alguien liberado, ésta es la realidad [o verdad] suprema”: *na nirodho na cotpattir na baddho na ca sādhaḥ / na mumukṣur na vai mukta ityeṣā paramārthatā //*

En III, 10 a-b señala: “Todos los conglomerados [*saṃghāta*, como los cuerpos, etc.] son como un sueño, emitidos por la *māyā* [poder mágico] del *Ātman*”: *saṃghātāḥ svapnavat sarva ātmamāyāvisarjitā`*.

En IV, 36 afirma: “El cuerpo [visto] en el sueño es irreal [literalmente “no-cósico”] en razón de que se ve otro aparte [que es “cósico”]; como el cuerpo [visto en sueños] así todo lo percibido por la mente es irreal [“no-cósico”]”: *svapne cāvastukaḥ kāyaḥ pṛthag anyasya darśanāt / yathā kāyas tathā sarvaṃ cittadrśyam avastukam //*

En IV, 1 Gauḍapāda compara a todas las cosas (*dharmas*) con el espacio y al conocimiento (*jñāna*) lo considera semejante al espacio y no diferente del objeto cognoscible (*jñeya*), y finalmente rinde homenaje a aquel “hombre superior” (*dvīpadām vara*) que ha descubierto esta verdad (*saṃbuddha*): *jñānenākāśakalpena dharmān yo gaganopamān / jñeyābhinnena saṃbuddhas taṃ vande dvīpadām varam*.

En esta estrofa como en la anterior la inspiración budista es evidente. El uso de ciertos términos vinculados con el Budismo como son en esta estrofa: *dharma*, *jñāna-jneya*, *dvipadām vara*, *saṃbuddha*, y en otras, como ya lo indicamos: *buddha*, *nirvāṇa*, *sama*, *saṃvṛti*, *paramārtha*; las comparaciones de esta estrofa con el espacio (*ākāśa* y *gagana*) que apuntan a la Vaciedad de todo, a su irrealdad; y las doctrinas de que el conocimiento también es vacío y que no hay distinción entre el conocimiento y el objeto del conocimiento a que se refiere esta estrofa, son pruebas manifiestas de la influencia de la filosofía budista en Gauḍapāda. Shaṅkara en su comentario al tratado de Gauḍapāda *ad locum* identifica al “mejor de los hombres” –epíteto muy frecuente de Buda– con el Dios hinduista Nārāyaṇa, dentro de su interpretación de tendencia hinduista.

AUSENCIA DE SURGIMIENTO: AJĀTIVĀDA

En las estrofas del Capítulo IV de su obra Gauḍapāda específicamente trata del *ajātivāda*, doctrina que sostiene la no existencia de surgimiento y que es considerada fundamental en su pensamiento. Esta concepción de Gauḍapāda, como dijimos, también lo acerca en forma sorprendente a la posición del budista Nāgārjuna. Esta idea aparece en los siguientes pasajes:

- III, 2 a y c: “Explicaré entonces... cómo nada nace...”: *ato vakṣyāmi... yathā na jāyate kiṃcid...*;
- III, 43 c-d: “Teniendo siempre presente que todo es no-nacido, uno ya no ve algo [que haya] nacido”: *ajam sarvam anusmrtya jātam naiva tu paśyati*;
- IV, 5 a-b: “Nosotros aprobamos [la doctrina de] el no surgimiento proclamado por ellos [= los *advaitavādins*, no-dualistas]”: *khyāpyamānām ajatim tair anumodāmahe vayam /*;
- IV, 19 c-d: “... Así pues el no surgimiento en absoluto ha sido aclarado por los sabios [literalmente: por los *buddhas*]”: *evam hi sarvathā buddhair ajātiḥparidīpitā //*;
- IV, 22: “Ninguna cosa surge de sí misma o de otra; ninguna cosa existente, no existente, existente y no existente surge”: *svato vā parato vāpi na kiṃcid vastu jāyate / sad asat sadasad vāpi na kiṃcid vastu jāyate //* (cf. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikās* I, 3);
- IV, 28: “Por esta razón la mente no surge, ni surge lo percibido por la mente; quienes ven el surgimiento de ella [= la mente], ellos están viendo una huella en el espacio”: *tasmān na jāyate cittam cittadrśyam na jāyate / tasya paśyanti ye jātim khe vai paśyanti te padam //*;

- IV, 38 a-b: “En razón del hecho de no haber sido establecido el surgimiento, se ha dicho que todo es no nacido”: *utpādasyāprasiddhatvād ajam sarvam udāhṛtam /*.

¿QUIÉN ES EL “IMAGINADOR” (VIKALPAKA)?

Pero ¿quién es el “creador” o mejor dicho el “imaginador” de esta realidad empírica irreal, el “percibidor” del surgimiento que es ilusorio?

En II, 11 c-d Gauḍapāda se pregunta: “¿Quién conoce estas diversidades [de cosas que se presentan en la realidad empírica]? ¿Quién es el imaginador (*vikalpaka*) de ellas?": *ka etān budhyate bhedān ko vai teṣāṃ vikalpakaḥ //*. En la estrofa siguiente II, 12 a, b y c el mismo Gauḍapāda se contesta: “El *Ātman*... por sí mismo a sí mismo se imagina [bajo las diversas formas que aparecen en la realidad empírica]... y sólo él [= el *Ātman*] conoce las diversidades...”: *kalpayaty ātmanātmānam ātmā... / sa eva budhyate bhedān...*

La raíz *KLP-*, que aparece en la última estrofa citada y en las siguientes, sin el prefijo *vi-*, en sus formas causativas personales y verbo-nominales, como *kalpayati* (II, 12), *kalpayate* (II, 13 y 16), *kalpita* (II, 14 y 15), tiene entre otros el sentido de “preparar”, “formar”, “fabricar”, “preparado”, “formado”, “fabricado”; y en su forma causativa nominal, con el sufijo *vi-*, como *vikalpita* (II, 17 y 19), tiene el sentido de “imaginado”. El sustantivo *vikalpa*, que también deriva de *vi-KLP-* y que es usado por Gauḍapāda en I, 18 y II, 18, significa “ilusión”, “fantasía”. Una de las características fundamentales de *vikalpa* de acuerdo con Patañjali, *Yogasūtras* I, 9, es que *vikalpa* es *vastuśūnya*, “vacío de cosa”, “carente de correlato cósmico”, es decir sin correlato real. Podemos pues considerar que todas esas formas derivadas de (*vi-*)*KLP-* expresan en el contexto del tratado de Gauḍapāda la idea de “producir imaginariamente”, “crear en el plano mental”, “imaginar”.

EL ĀTMAN

El *Ātman* es un principio consciente que conoce (*budhyate*, II, 11 c) y que imagina (*kalpayati*, II, 12 a y *kalpayate* II, 16 a). Es personalizado, ya que es designado con la palabra *deva*: “Dios” (II, 12 b, cf. I, 10 c) y con la palabra *prabhu*: “Señor” (II, 13 d), que Shāṅkara en su comentario *ad locum* glosa por *Īśvara*: “Señor”.

Además de las mencionadas características Gauḍapāda asigna al *Ātman* diversas cualidades. Señalaremos ahora algunas estrofas de

Gauḍapāda que contienen atributos del *Ātman* que lo presentan como un Principio Supremo.

Gauḍapāda en el Primer Capítulo de su tratado, que es un comentario de la *Māṇḍūkya-Upanishad*, analiza las cuatro formas de manifestarse del *Ātman*: en el estado de vigilia (*jāgaritasthāna*) recibe el nombre de *Viśva*, en el estado del sueño con visiones oníricas (*svapnasthāna*) recibe el nombre de *Taijasa*, en el estado del sueño profundo (*suṣuptisthāna*) recibe el nombre de *Prajña*, en el cuarto estado, el estado trascendente del *Ātman*, recibe el nombre de *Turya* o *Turiya* (“el cuarto”).

- En I, 1 a Gauḍapāda designa al *Ātman* con el término *vibhu*: “que todo lo compenetra”;
- en I, 10 a-b-c al describir el estado trascendente del *Ātman* (*Turya*) lo califica de “capaz de [producir] la cesación de todos los sufrimientos”: *nivṛtteḥ sarvaduḥkhānām īśānaḥ*, de *prabhu* (glosado en II, 13 por Shaṅkara por “*Īśvara*”), de “imperecedero”: *avyaya*, de “no-dual”: *advaita*;
- en I, 11 d se afirma que el *Ātman* en su estado trascendente (*Turya*) está al margen de la causa y el efecto (*dve* [según el comentario de Shaṅkara = *kārya* y *kāraṇa*] *tu turye na siddhyataḥ*);
- en I, 12 d se aplica a *Turya* el calificativo de *sarvadṛk sadā*: “el que todo lo ve [= conoce] siempre”;
- en I, 13 a señala que en el estado *Turya*, “no hay percepción de dualidad”: *dvaitasyāgrahaṇam*;
- en I, 14 c-d del estado *Turya* se dice que “los que han llegado a la certeza no ven en el *Turya* ni sueño profundo ni sueño con visiones oníricas”: *na nidrāṃ naiva ca svapnaṃ turye paśyanti niścitāḥ*, es decir que el *Ātman* en su estado trascendente está al margen de ambas situaciones: de caer en un estado de sueño profundo en que no se da conocimiento de la realidad (*tattvāpratibodha*), o de caer en un sueño con ensueños en que se da captación de lo que no existe realmente (*anyathāgrahaṇa*);
- en I, 16 Gauḍapāda afirma que cuando el *jīva* se libera, conoce al *Ātman* (según la interpretación de Shaṅkara *ad locum*) “no nacido, al margen del sueño y de las visiones oníricas, no dual”: *ajam anidram asvapnam advaitam budhyate*.

LA MĀYĀ

El *Ātman* crea la ilusión de la realidad empírica. Como veremos más adelante en la sección *Qué es lo que imagina el imaginador*, la realidad empírica está constituida por el *jīva*, el individuo o yo empírico, y por el

mundo en que él existe. En otros términos podemos decir que la realidad empírica está compuesta por el sujeto y el objeto del conocimiento. Cf. los términos *grahaṇa* y *grāhaka* (“captación” y “captador” de IV, 47), que Shaṅkara glosa por *viṣaya* y *viṣayin* (“objeto” y “sujeto”) y *grāhya* y *grāhaka* de IV, 72, y las secciones *Identidad de Brahman* y *el Ātman* y *El vijñāna (conciencia)* más adelante.

El *Ātman* tiene, pues, un poder creador de ilusión. Gauḍapāda designa en II, 12 y II, 19 al poder poseído por el *Ātman* con el término *māyā*, que entre sus múltiples acepciones tiene las de “magia”, “poder mágico”, “ilusión mágica”, acepciones éstas que hay que tener siempre presente. En efecto el poder del *Ātman* no es un poder creador de realidades sino un poder, como el del mago, creador de ilusiones. La relación de *māyā* con la magia está bien puesta de relieve por Shaṅkara en su comentario de la estrofa I, 7. En esta estrofa Gauḍapāda menciona a algunos pensadores (entre los cuales debemos contar al mismo Gauḍapāda) que piensan que la creación, *sṛṣṭi*, tiene la naturaleza de un sueño o de una *māyā*. Shaṅkara ilustra la última comparación trayendo a colación al mago, *māyāvin*, que crea en los espectadores de su exhibición la ilusión de que están contemplando una sucesión de actos extraordinarios que el mago está llevando a cabo.

¿POR QUÉ SE DA ESTE PROCESO DE CREACIÓN IMAGINARIA?

En las estrofas I, 7-9 Gauḍapāda enumera algunas razones acerca del por qué de la “creación” ideadas por los que especularon sobre el tema: unos consideran a la creación como expansión (*vibhūti*) (I, 7), otros como un sueño o una ilusión mágica (*svapnamāyā*) (I, 7), otros la atribuyen a un acto de voluntad del Señor (*icchā*) (I, 8), otros consideran que ésta tiene su origen en el tiempo (*kāla*) (I, 8), otros piensan que la creación es para el goce (*bhoga*) del Señor (I, 9), otros la conciben con un acto lúdico (*krīḍā*) (I, 9), y finalmente hay quienes piensan que la creatividad es la naturaleza (*svabhāva*) del Señor (I, 9). Gauḍapāda, aunque no expresamente, adheriría a la *svapnamāyā*, que es propia del idealismo budista y que es la explicación coherente con los principios de su sistema.

BRAHMAN

Como hemos dicho repetidas veces la noción más importante de las *Upanishads* es la de *Brahman*. Las *Upanishads* además identifican en muchos lugares al *Ātman* con *Brahman*.

Gauḍapāda en diversas estrofas se refiere a *Brahman* y señala sus atributos. Estos atributos concuerdan con los atributos upanishádicos de *Brahman*.³

Entre los atributos de *Brahman* señalados por Gauḍapāda tenemos:

- en I, 25 a-b y I, 26 a-b la sílaba sagrada *OM* es identificada con *Brahman* (en virtud del principio upanishádico de la identificación del símbolo con lo simbolizado) y en I, 28 Gauḍapāda afirma que la sílaba sagrada *OM* es *Īśvara*, luego un atributo de *Brahman* es ser *Īśvara* (Señor);
- en el mismo I, 26 c-d, siempre refiriéndose a *OM/Brahman*, dice que es “sin precedente, sin interior, sin exterior, único, imperecedero”: *apūrvo ’nantaro ’bahyo ’naparahpraṇavo ’vyayaḥ*;
- en I, 27 a-b Gauḍapāda describe a la sílaba sagrada *OM* (que es *Brahman*) como “principio, medio y fin de todo”: *sarvasya praṇavo hyādir madhyam antas tathaiva ca*;
- en I, 29 a-c como *amātra*: “ilimitada”, como *anantamātra*: “infinita”, como *dvaitasyopaśama*: “cesación de la dualidad”, como *śiva*: “auspiciosa”;
- en III, 33 c *Brahman* es calificado de “no nacido”: *aja* y “eterno”: *nitya*;
- en III, 35 c-d se dice de él que es “carente de temor”: *nirbhaya* (cf. I, 25) y algo “cuya luz es el conocimiento”: *jñānāloka*;
- en III, 36 a-c “que está al margen del sueño y de las visiones oníricas”: *anidra, asvapna*, “carente de nombre”: *anāmaka*, “carente de forma”: *arūpaka*, “conocido de golpe”: *sakṛdvibhāta*, “omnisciente”: *sarvajña*;
- en III, 46-47 Gauḍapāda afirma que cuando la conciencia (*citta*) recobra su prístina naturaleza trascendente, entonces es *Brahman*, y por eso manifiesta los siguientes atributos: “establecida en sí misma”: *svastha*, “calma”: *śānta*, “nirvāṇizada”: *sanirvāṇa*, “indescriptible”: *akathya*, “suprema felicidad”: *sukham uttamam*, “no nacida”: *aja*, “omnisciente”: *sarvajña*, atributos que por consiguiente se refieren también a *Brahman*.

En la enumeración de los atributos de *Brahman* se hacen presentes las dos tendencias de la concepción del Principio Supremo en las *Upanishads*: la concreto-personal (*Īśvara*, el Señor, Dios) y la abstracto-impersonal (lo Absoluto, heterogéneo, trascendente, indescriptible).

³ Cf. F. Tola y C. Dragonetti, “Sobre el mito de la oposición entre *filosofía* de Occidente y *pensamiento* de la India. El Brahmanismo. Las *Upanishads*”, en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, 2003, No. 8, pp. 225-264.

IDENTIDAD DE BRAHMAN Y EL ĀTMAN

Gauḍapāda no equipara explícitamente al *Ātman* con *Brahman*, identidad que constituye una tesis importante de las *Upanishads*, pero en el párrafo 2 de la *Māṇḍūkya-Upanishad*, que es comentada por Gauḍapāda en el Capítulo Primero de su tratado y que es el fundamento del que parte Gauḍapāda para exponer su propia teoría según R.D. Karmarkar (Introducción, p. XXXI de su edición del tratado), el *Ātman* es identificado con *Brahman* (*ayam ātmā brahma*), por lo cual en principio debemos suponer que para él ambos términos designan a una misma entidad, el Principio Supremo, *Ātman / Brahman*, en su doble aspecto de individual y cósmico.

Además llevan a la misma conclusión el hecho de que del mismo texto de Gauḍapāda surge que muchos atributos son comunes al *Ātman* y a *Brahman*:

- *prabhu / Īśvara*: “Señor” (I, 10 b y II, 13 d para el *Ātman*; I, 28 a para *Brahman*);
- *vibhu*: “que todo lo compenetra” (I, 1 a para el *Ātman*) y *am2tra*: “carente de medida”, y *anantam2tra*: “ilimitado” (I, 29 a para *Brahman*);
- *sarvaduḥkḥānām īśānaḥ*: “capaz de producir la cesación de todos los sufrimientos” (I, 10 a-b para el *Ātman*) y *śivam*: “auspicioso” (I, 29 b para *Brahman*) y *sukham uttamam*: “suprema felicidad” (III, 47 b para *Brahman*);
- *avyaya*: “imperecedero” (I, 10 b para el *Ātman*; I, 26 d para *Brahman*);
- *advaita*: “no-dual” (I, 10 c para el *Ātman*; cf. I, 13 a que señala que en el estado *Turya*, trascendente, del *Ātman* “no hay percepción de dualidad”: *dvaitasyāgrahaṇa*) y *dvaitasyopaśama*: “cesación de la dualidad” (I, 29 b para *Brahman*);
- *anidra, asvapna*: “al margen del sueño profundo”, “al margen de las visiones oníricas” respectivamente (I, 16 c para el *Ātman*; cf. I, 14 c; y III, 36 a para *Brahman*);
- *sarvadṛk*: “que todo lo ve” (I, 12 d para el *Ātman*) y *sarvajña*: “que todo lo conoce”, “omnisciente” (III, 36 c para *Brahman*);
- *aja*: “no-nacido” (I, 16 c para el *Ātman*; y III, 33 c para *Brahman*).

EL VIJÑĀNA (CONCIENCIA)

Señalemos ante todo que en Gauḍapāda, así como en el budista Vasubandhu, los términos *vijñāna*, *citta*, *manas* y *cetas* son sinónimos e indi-

can la conciencia, la mente, el conocimiento, opuestos a la materia inerte, no-consciente, incapaz de conocimiento.

En IV, 28 a Gauḍapāda expresa que la conciencia (*citta*) no nace (*na jayate cittaṃ*);

en IV, 45 establece la distinción entre dos estados de la conciencia, uno real y el otro imaginario: la conciencia (*viñāna*) es calma, no-dual, está caracterizada por el hecho de ser por naturaleza sin surgimiento, sin movimiento, no cósmica, pero asume la falsa apariencia de surgimiento, de movimiento, de cosa: *jātyābhāsaṃ calābhāsaṃ vastvābhāsaṃ tathaiva ca / ajācalam avastutvaṃ viñānaṃ śāntam advayam*;

por eso en IV, 46 a-b concluye que la conciencia (*citta*) “no surge”: *na jāyate*.

En las estrofas IV, 47-52 Gauḍapada desarrolla una comparación entre la conciencia (*viñāna*) y la antorcha giratoria (*alāta*) que ilustra los dos estados de la conciencia: así como una antorcha encendida, en movimiento (*spandita*), puede aparecer bajo la forma (*ābhāsa*) de diversas figuras luminosas, de la misma manera la conciencia, en movimiento (*spandita*), es decir cuando abandona su estado de calma originaria y esencial, se manifiesta bajo la falsa apariencia (*ābhāsa*) de acto de conocimiento y de sujeto de conocimiento (*grahaṇagrāhaka*) (IV, 47); así como cuando la antorcha encendida no está en movimiento (*aspandamāna*) no da lugar a la aparición (*anābhāsa*) de diversas figuras luminosas, no surge (*aja*) bajo la forma de esas figuras, de la misma manera la conciencia cuando no está en movimiento (*aspandamāna*), es decir cuando no abandona su estado de calma originaria y esencial, no se manifiesta bajo ninguna apariencia (*anābhāsa*), no hay para ella surgimiento (*aja*) bajo la forma de nada (IV, 48).

En IV, 49 la comparación se refiere a las figuras a que da lugar la antorcha encendida cuando está en movimiento y cuando entra en reposo: esas apariciones o manifestaciones (*ābhāsa*) de diversas figuras luminosas sólo son producidas por la antorcha encendida cuando está en movimiento, y no por otra cosa; cuando la antorcha encendida está en reposo esas apariciones o manifestaciones no existen en otro lugar que no sea ella, y no es que penetran en ella viniendo de otro lugar (IV, 49), además esas apariciones o manifestaciones “no salen” (*na nirgata*) de la antorcha encendida, en razón de que “no son cosas” (*dravyatva-abhāva*, glosado por Śaṅkara por *vastutva-abhāva*) realmente existentes (IV, 50 a-b). De las apariciones o manifestaciones (*ābhāsa*) de la conciencia (*viñāna*) (apariciencia de surgimiento, apariencia de movimiento, apariencia de “cosidad” (IV, 45), apariencia de acto de conocimiento y de sujeto de conocimiento (*grahaṇagrāhaka*) (IV, 47), apariencia de dualidad (*dvayābhāsa*) (IV, 61 – 62), y apariencia de objeto y de sujeto del conocimiento (*grāhyagrāhaka*) (IV, 72)) se puede afirmar lo mismo que de las figuras luminosas producidas por la antorcha

giratoria, en razón de que no existe diferencia entre unas y otras manifestaciones (IV, 50): las formas bajo las cuales se manifiesta (*2bh2sa*) la conciencia (*viñāna*) no son producidas por otra cosa que la conciencia, no existen fuera de ella, no penetran en ella viniendo del exterior, de otro lugar (IV, 51), ni salen de ella, en razón de que no son cosas realmente existentes (IV, 52 a-b).

Gauḍapāda afirma en IV, 61-62 que la conciencia (*citta*) siendo no-dual (*advaya*) asume la apariencia de dual (*dvayābhāsa*) tanto en el sueño con ensueños como en el estado de vigilia;

- en IV, 65-66 que las creaturas (*jīva*) que la conciencia (*citta*) tiene como objeto o percibe no existen fuera de, al margen de ella (*na vidyante tataḥpṛthak*);
- en IV, 72 que la realidad empírica dual escindida en sujeto y objeto (*grāhyagrāhaka*) es sólo un simple producto de la conciencia y que la conciencia es siempre carente de objeto (*nirviśaya*) –por eso se dice de ella que es sin relación con nada (*asaṅga*);
- IV, 77 y 78 se refieren a la inexistencia de causa (*animitta*) de la conciencia (*citta*), es decir que la conciencia está al margen de la causalidad.

IDENTIDAD DEL ĀTMAN / BRAHMAN Y EL VIÑĀNA (CONCIENCIA)

Gauḍapāda tampoco equipara explícitamente al *Ātman* con la conciencia (*viñāna*, *citta*, etc.). Sin embargo dicha identidad debe ser admitida, en primer lugar, porque no es posible que existan dos “creadores” de la realidad empírica ilusoria, el *Ātman* y la conciencia, y, en segundo lugar, dicha identidad surge de la manera de ser y cualidades atribuidas al *Ātman* y a la conciencia. Señalemos como ejemplos los siguientes atributos comunes:

- “no-nacido”: *aja*, *na jayate* (I, 16 para el *Ātman*; IV, 28 para la conciencia);
- tanto el *Ātman* como la conciencia se presentan en dos estados o situaciones diversos: uno real, absolutamente trascendente y no dual, el otro imaginario, relacionado y dual; en el caso del *Ātman* el *Ātman* como imaginador-creador es el primer estado y el segundo estado del *Ātman* es como *jīva* (cf. III, 3 estrofa en que se dice que el *Ātman*, dotado de excelsas cualidades, surge bajo la forma de los *jīvas*, limitados por los conglomerados de los componentes corporales); en el caso de la conciencia el primer estado es la conciencia en sí, aislada, *sin aparecer bajo la forma de nada* (cf. IV, 45, estrofa en la cual se da claramente la oposición entre la conciencia en sí,

sin surgimiento, sin movimiento, no-cósica y la conciencia tal como aparece, con surgimiento, con movimiento, cósica), y el segundo estado de la conciencia es cuando aparece bajo la forma de sujeto y objeto;

- “calmo”: *śānta* (III, 47 con relación a *Brahman*, con el cual el *Ātman* es identificado; IV, 45 para la conciencia);
- “no dual”: *advaita*, *advaya* (I, 10 para el *Ātman*; IV, 45 para la conciencia);
- en sus estados no trascendentes ambos, el *Ātman* y la conciencia, dan origen a productos imaginarios, ilusorios (II, 13, II, 16, II, 19-28 para el *Ātman*: *jīva*, *bhāva*: cosas, *prāṇa*: el aliento vital, *guṇa*: la cualidad, *kāla*: el tiempo, *manas*: la mente, *loka*: el mundo, *śṛṣṭi*: la creación, *laya*: la disolución, *sthiti*: la conservación, etc.; IV, 47-48, IV, 72 para la conciencia: *grahaṇagrāhaka*, *grāhyagrāhaka*);
- las formas bajo las cuales se manifiesta (*ābhāsa*) la conciencia (*viñāna*) no son producidas por otra cosa que la conciencia, no existen fuera de ella, no penetran en ella viniendo del exterior, de otro lugar (IV, 51), ni salen de ella, en razón de que no son cosas realmente existentes (IV, 52 a-b), y con relación al *Ātman*, de las consideraciones expresadas en las secciones ¿*Quién es el imaginador (vikalpaka)*?, ¿*Qué es lo que imagina el imaginador?* e *Identidad del Ātman y el jīva*, se puede concluir que el *jīva* y las cosas (*bhāva*) son creados imaginariamente por el *Ātman* (II, 12 a-b-c, 13 y 16), no dándose ninguna otra posibilidad para su surgimiento, y además también, careciendo de existencia real, no pueden ni existir fuera del *Ātman*, ni ingresar en él, ni salir de él, ya que la “creación mental” tiene que estar “en el interior” del imaginador.

El examen de los textos presentados en esta sección y en la precedente y de las funciones de la conciencia, *viñāna*, en el sistema de Gauḍapāda lleva a la conclusión de que la conciencia en este sistema tiene una importancia comparable a la de la conciencia en el sistema de la Escuela Idealista Budista Yogācāra, y muy superior a la que tiene en las *Upanishads*. Este hecho es otra manifestación de la presencia del pensamiento budista en Gauḍapāda y de la influencia que éste tuvo en dicho autor.

Siendo el *Ātman* idéntico a *Brahman* podemos admitir a su vez la identidad de *Brahman* y la conciencia.

LOS DOS ENFOQUES DE LA CREACIÓN

En la sección ¿*Quién es el imaginador (vikalpaka)*?, que sigue, y en la que precede, *La māyā*, señalamos que Gauḍapāda en una serie de pasajes

de su tratado, especialmente de su Capítulo II, considera que el *Ātman* imagina, es decir “crea imaginariamente”, “crea en el plano imaginario” la realidad empírica ilusoria mediante el poder mágico que posee. Se podría decir que en este enfoque de la creación se hace presente una concepción en cierto sentido *personalista* de la misma, en cuanto el *Ātman* imagina al mundo y así lo “crea”. *Ātman* es un sustantivo masculino, a quien se le aplican los términos *deva*: “Dios” y *prabhu*: “Señor” glosado por *Īśvara*, y al *Ātman* se le presenta como llevando a cabo una acción, como el agente de una acción bien definida (*kalpayati*, *kalpayate*, etc.), agente dotado de conciencia (cf. el término *budhyate*: “conoce”), de voluntad –véase la discusión contenida en las estrofas I, 8-9 del tratado sobre la razón que tuvo el *Ātman* para crear. Cf. la sección *¿Por qué se da este proceso de creación imaginaria?* en este mismo artículo– y también de poder (mágico) (*māyā*).

Por el contrario en otros pasajes, ya del Capítulo IV, señalados en la sección anterior, el enfoque del mismo Gauḍapāda se inclina más hacia una concepción *despersonalizada* de la “creación” centrada en la conciencia, la cual *aparece* en determinadas circunstancias *bajo la forma de* la realidad empírica compuesta por seres y cosas, que no tienen en verdad una existencia real. Las estrofas IV, 47 y siguientes utilizan profusamente la palabra *ābhāsa*: “manifestación”, “aparición”. *Vijñāna* (conciencia) y sus sinónimos *citta*, *manas*, *cetas* son sustantivos neutros, y la acción de *aparecer bajo la forma de* no es necesariamente y siempre una acción consciente y voluntaria llevada a cabo por lo que aparece bajo una forma u otra. El que algo aparezca bajo una forma determinada se debe por diversas causas a la persona que la está percibiendo. Recuérdese los ejemplos clásicos de la epistemología de la India, de la columna que aparece bajo la forma de un hombre y de la cuerda que aparece bajo la forma de una serpiente, no porque la columna y la cuerda hayan actuado con ese fin sino por un error en el acto perceptivo del sujeto que se encuentra frente a ambos. Cuando ese error desaparece, el sujeto ve la cosa como es, como columna, como cuerda. Es así que la estrofa I, 16 indica que el *jīva* no percibe su propia verdadera naturaleza por causa atribuible a él, sino por causa ajena a él: el estar hundido en el sueño sin comienzo de la ilusión que lo domina; la verdadera naturaleza del *jīva* no hace nada para aparecer en forma diferente de lo que ella verdaderamente es.

El primer enfoque *personalista* es más cercano a y acorde con la actitud general de la *Upanishads*, ya que existen en ellas elementos que inducen a una concepción *personalista* de *Brahman* y el *Ātman* (como la de los sistemas hinduistas de Bādarāyaṇa, Rāmānuja y Madhva, que conciben a *Brahman* / *Ātman* como seres personales), mientras que el segundo enfoque *no-personalista* acerca a Gauḍapāda al idealismo budista, para el cual sujeto y objeto se diluyen en una única entidad realmente existente, la

conciencia, que aparece bajo la forma de uno u otro, sin que exista en el exterior ningún correlato real.⁴

Se podría pensar que las diferencias de estos dos enfoques relativos a la forma de creación, que postulan, uno, un *Ātman* que imagina la realidad empírica, y el otro, una conciencia que se presenta bajo la forma de esa realidad empírica, constituye una razón suficiente para negar la identificación del *Ātman* con la conciencia. Esta posición favorecería la tesis de que el Capítulo IV de Gauḍapāda constituye un tratado que no tiene relación con los otros tres que a su vez serían también independientes entre sí. Ésta es la opinión de V. Bhattacharya expuesta en su edición del tratado de Gauḍapāda, Introducción, pp. XLVII-LVII. Sin desconocer la fuerza *prima facie* de la anterior atingencia, creemos que hay razones suficientes para descartarla.

Con el fin de armonizar ambos enfoques, se puede interpretar que el *Ātman* “crea imaginariamente” (*kalpayati, kalpayate*) la realidad empírica *apareciendo* (*ābhāsa*) bajo la forma de ella. El enfoque “personal” apuntaría a la intervención del *Ātman* como agente de todo el proceso imaginario creador; el enfoque “aparicional” apuntaría a la forma como ese proceso se realiza.

Por otro lado, hay que tener presente con miras a la armonización de ambos enfoques que existen pasajes fuera del Capítulo IV que presentan la acción imaginaria creadora del *Ātman* como un proceso de “aparecer bajo la forma de” –proceso este último relacionado predominantemente con la conciencia. Los mencionados pasajes son:

- II, 17 y 18, en que se dice: “Así como una cuerda no captada con certeza en la oscuridad es imaginada bajo la forma de entidades como una serpiente, un hilo de agua, etc., de la misma manera es imaginado el *Ātman* [bajo la forma de la diversidad constituida por infinitas entidades, como el *jīva*, el *prāṇa*, etc. – como completa Śaṅkara]”: *anīścitā yathā rajjur andhakāre vikalpitā / sarpadhāradibhir bhāvaiś tadvad ātmā vikalpitaḥ* (17), y también se dice: “Así como, una vez que la cuerda ha sido captada con certeza, la falsa imaginación desaparece y [se da un conocimiento expresado de la siguiente manera:] “Es una serpiente”... de la misma manera la captación con certeza del *Ātman* [que hace que la falsa imaginación del *Ātman* como *jīva*, *prāṇa*, etc. desaparezca,] es la no-dualidad”: *nīścitāyām yathā rajjvām vikalpo vinivartate / rajjur eveti cādvaitaḥ tadvad ātmaviniścayaḥ* (18). Así como la cuerda por error aparece bajo la forma de una serpiente, así el *Ātman* es captado igualmente por error bajo una

⁴ Cf. Dignāga, *Ālambanaparīkṣā*, estrofa 6 c-d, Sthiramati, comentario de la *Triśoik2 ad I a-c*, p. 15, línea 25-p. 16, línea 7, ed. Sylvain Lévi, y Hiuan Tsang, *Siddhi, Taishō* 1585, Vol. 31, p. 1 a, líneas 15-26.

forma que no es la suya; aparece bajo la forma de la diversidad que es opuesta a su verdadera naturaleza, la No-dualidad, la unidad.

- II, 19-28 “[El *Ātman*] es imaginado bajo la forma de estas innumerables entidades como el *prāṇa*, etc...”: *prāṇādibhir anantais ca bhāvair etair vikalpitaḥ* (19 a-b). De la estrofa 20 a la 28 el texto menciona algunas de estas entidades como los seres (*bhūta*), las cualidades (*guṇa*), el tiempo (*kāla*), el mundo (*loka*), la creación (*sr̥ṣṭi*), la disolución (*laya*), la conservación (*sthiti*), los Dioses (*deva*), la mente (*manas*), el intelecto (*buddhi*), la conciencia (*citta*), etc. El *Ātman* es concebido, se manifiesta, aparece bajo estas formas que no corresponden a su verdadera naturaleza. Cf. estrofa II, 33.
- III, 3 “El *Ātman*... surge bajo la forma de los *jīvas*...: *ātmā... jīvair... uditāḥ* (3 a-b). Los *jīvas* creados imaginariamente por el *Ātman* son las formas bajo las cuales él aparece.

¿QUÉ ES LO QUE IMAGINA EL IMAGINADOR?

El *Ātman* tal como ha sido descrito anteriormente, idéntico a *Brahman* y a la conciencia, y dotado de un poder creador de ilusiones (*māyā*), crea imaginariamente la realidad empírica (II, 11 y II, 12), que en términos de verdad es irreal y no surge.

En las estrofas que señalamos a continuación Gauḍapāda indica algunos de los productos de la actividad imaginativa del *Ātman*: “las cosas” (*bhāva*) que están en el interior de la mente (*antaś citte*) y las que parecen estar en el exterior de la mente (*bahis citte*) (II, 13), y “el *jīva*” o ser vivo, que es el sujeto del conocimiento empírico y que está hundido ya en la realidad imaginada por el *Ātman*, y que de acuerdo con esta estrofa es lo primero que imagina el *Ātman* (II, 16). En las estrofas II, 19-28 Gauḍapāda enumera en detalle, como ya lo indicamos en la sección anterior, aquellas cosas bajo cuya forma el *Ātman* se presenta a los seres: como *prāṇa*, el aliento vital, etc. En las estrofas IV, 47 y IV, 72 se dice de la conciencia, que básicamente es idéntica al *Ātman*, que ella aparece bajo la forma de sujeto, objeto y acto de conocimiento, es decir que a ella se debe “el surgimiento”, imaginario desde luego, de todo lo que compone la realidad empírica.

IDENTIDAD DEL ĀTMAN Y EL JĪVA

La relación entre el *Ātman* y el *jīva* es de identidad esencial. En III, 13 se dice: “La identidad (*ananyatvam*) sin [ninguna] distinción (*abhedena*) entre

el *jīva* y el *Ātman* es alabada, pero la diversidad [de ambos] (*nānātvam*) es reprobada”. En las estrofas III, 14 y 15 se afirma que aquellos textos que formulan distinción entre el *Ātman* y el *jīva* o bien son de carácter metafórico (*gauṇa*) y no pueden ser tomados en su sentido “principal” o directo (*mukhyatva*) o bien sólo son un método (propedéutico) (*upāya*) cuya finalidad es llevar a la comprensión de la doctrina (*avatārāya*). Y la estrofa III 15 concluye: *nāsti bhedaḥ kathamcana*: “no existe diferencia en absoluto [en toda la creación y por lo tanto entre el *Ātman* y el *jīva*]”.

En las estrofas III, 3-8 Gauḍapāda utiliza la comparación, *dr̥ṣṭānta*, entre el espacio ilimitado o gran espacio (*mahākāśa*) y el espacio existente, limitado, encerrado dentro de una vasija, para dejar establecido que ambos espacios son uno y el mismo e ilustrar las relaciones que existen entre ambos:

- “El *Ātman* surge, bajo la forma de los *jīvas*, debido a los conglomerados [de los componentes corporales], como el gran espacio [surge], bajo la forma de los espacios [encerrados] en las vasijas, debido a las vasijas y otros [receptáculos]. Ésta es la explicación con relación al surgimiento”: *ātmā hyākāśavaj jīvair ghaṭākāśair ivoditaḥ / ghaṭādivac ca saṃghātair jātāvetan nidarśanam //3//*;
- “Así como, destruidas [literalmente: disueltas] las vasijas, los espacios [encerrados] en las vasijas y otros receptáculos se disuelven en el gran espacio, de la misma manera [se disuelven] los *jīvas* aquí en el *Ātman*”: *ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā / ākāśe saṃpralīyante tadvaj jīvā ihātmani //4//*;
- “Así como cuando un espacio [encerrado] en la vasija está en contacto con polvo, humo, etc., no todos [los espacios encerrados en otras vasijas, etc.] están en contacto con [polvo, humo, etc.], de la misma manera [ocurre con] los *jīvas* con relación a la felicidad, etc.” [es decir que cuando un *jīva* está en contacto con o experimenta felicidad esta misma experiencia no la tienen los otros *jīvas*]: *yathaikasmin ghaṭākāśe rajodhūmādibhir yute / na sarve saṃprayujyante tadvaj jīvāḥ sukhādibhiḥ //5//*;
- “La forma, la función y el nombre difieren en una y otra [vasija] [literalmente: “aquí y allá”]; del espacio no existe diferencia, así es la determinación en lo que respecta a los *jīvas*” [es decir, así como el espacio a pesar de las diferentes formas, etc. de las vasijas que lo contienen es siempre el mismo, así el *Ātman* a pesar de las diferencias de los *jīvas* bajo cuya forma aparece es siempre el mismo]: *rūpakāryasamākhyās ca bhidyante tatra tatra vai / ākāśasya na bhedo'sti tadvaj jīveṣu nirṇayaḥ //6//*;
- “Así como el espacio [encerrado] en la vasija no es ni una transformación ni una parte del gran espacio, de la misma manera el *jīva*

no es jamás ni una transformación ni una parte del *Ātman*”:
*nākāśasya ghaṭākāśo vikārāvayavau yathā / naivātmanaḥ sadā jīvo
 vikārāvayavau tathā //7//.*

De acuerdo con las estrofas que anteceden el *jīva* no es otra cosa que el mismo *Ātman* limitado por el cuerpo imaginario que él mismo creó (III, 3). Al destruirse el cuerpo, o mejor dicho los diferentes cuerpos en que el *jīva* está encarnado, en el momento de la Liberación, queda sólo el *Ātman* (III, 4). El *Ātman* no es afectado por la impurezas del cuerpo con las que los *jīvas* entran en contacto y las experiencias de uno de los *jīvas* no es propia de todos los otros *jīvas* (III, 5). Al *Ātman* no le llegan las diferencias que puedan darse en los *jīvas* y en los cuerpos en que éstos se encarnan (III, 6). El *jīva* no es ni una transformación ni una parte del *Ātman* en cuanto que ambos son idénticos (III, 7).

Desde luego que el *jīva*, que Gauḍapāda afirma ser idéntico al *Ātman*, no es el *jīva* empírico, sujeto de conocimiento empírico, encadenado a la realidad empírica, sumido en la ignorancia y el dolor productos del estar encarnado en un cuerpo, hundido en la falsa dualidad, sino el *jīva* liberado de la condición empírica y manifestando en el acto de su Liberación y mediante ella su absoluta identidad con el *Ātman*, no quedando ya entonces ningún atisbo de dualidad ni con relación al *jīva* ni con relación a cosas ni con relación a actos de conocimiento –es el *jīva* considerado en lo más profundo y esencial de su naturaleza, el “verdadero *jīva*”. El “verdadero *jīva*” corresponde al *Ātman* en su estado trascendente, el *Turya* o *Turiya*; el “*jīva* empírico” corresponde a los otros tres estados del *Ātman* (ver la sección anterior *El Ātman*).

¿QUIÉN REALIZA LA CREACIÓN IMAGINARIA,
 EL *ĀTMAN* O EL *JĪVA*?

Como el *Ātman* se manifiesta bajo el doble aspecto de principio trascendente, *Ātman* propiamente dicho, y de principio cognoscente empírico, el *jīva*, cabe preguntarse ¿bajo cual de estos dos aspectos el *Ātman* realiza la creación imaginaria de todo?

El *Ātman* y el *jīva* son idénticos entre sí, el *Ātman* ubicado en el ámbito trascendente con su naturaleza auténtica de *Ātman* y el *jīva* ubicado en el ámbito empírico con su naturaleza de creación imaginaria, dotado de un conocimiento empírico limitado, expuesto al error y sometido al sufrimiento. El *Ātman* crea imaginariamente al *jīva* y después a las cosas (II, 16), en otros términos el *Ātman* aparece primero bajo la forma de *jīva* y después bajo la forma de las cosas.

Entendemos que en el preciso momento en que el *Ātman* da inicio a la creación imaginaria del *jīva*, ya el *Ātman* está actuando como *jīva*, y en el preciso momento en que el *Ātman* da inicio a la creación imaginaria de las cosas, la realidad empírica, ya el *Ātman* también está actuando como *jīva*. Así ambas creaciones imaginarias, la del *jīva* y la de la realidad empírica, tienen que ser simultáneas, ya que las cosas creadas imaginariamente constituyen el objeto de la actividad cognoscitiva del *jīva*, actividad cognoscitiva que es necesaria para que el *jīva* quede plenamente constituido y pueda actuar como tal. El *inicio* de la creación imaginaria del *jīva* por parte del *Ātman*, el *surgimiento* de la conciencia empírica del *jīva* y la *aparición* inicial de las cosas tienen que ser simultáneos y no pueden darse el uno sin el otro.

Por lo anterior puede decirse que no es en su estado de *Ātman* auténtico sino en su estado de *jīva* que el *Ātman* se concibe como *jīva* y crea mentalmente las cosas con las cuales se imagina existir.

Con esta explicación se evita afectar al *Ātman*, entidad trascendente, con el error que significan verse equivocadamente como un yo empírico y percibir equivocadamente cosas que no existen en verdad. El error queda ubicado en el *jīva*, entidad imaginaria, y por eso mismo es imaginario a su vez. Esta interpretación se ve confirmada por el mismo Gauḍapāda en I, 16, que presenta al “*jīva* adormecido por la ilusión mágica sin comienzo” (*anādimāyāḥ supto... jīvaḥ*), y por Shaṅkara en su comentario *ad* II, 17 (inicio) cuando afirma que la creación imaginaria del *jīva* (*jīvakalpanā*) es la raíz, el origen, de toda creación imaginaria (*sarvakalpanāmūla*).

Gauḍapāda no explica por qué se produce el proceso de creación imaginaria o ilusoria a que nos hemos referido en los párrafos que anteceden. La explicación que se podría dar sería –tomando en cuenta lo expresado por I, 16 que acabamos de citar– que el *Ātman* ha venido creando, con su poder de creación imaginaria que no ha tenido comienzo (*anādimāyā*), a los *jīvas* y a la realidad empírica desde una eternidad sin principio, es decir en un proceso que no ha tenido comienzo en el tiempo. Por consiguiente, no es adecuado preguntar cuándo, cómo y por qué se produjo este proceso. Siempre fue así. Está en la naturaleza de la realidad.

EL *ĀTMAN* Y LAS COSAS

Todas las cosas de la realidad empírica son creadas imaginariamente por el *Ātman* (II, 13 y II, 16); son las formas bajo las cuales aparece la conciencia (*viñāna*) (IV, 72); ellas tienen el mismo status ontológico que el *jīva*: ambos tienen una existencia meramente mental, imaginaria (II, 16); su *esse* es *ser imaginado*. Debido a su naturaleza de meras creaciones mentales las cosas no tienen una existencia autónoma independiente del

Ātman que las crea ya en su calidad de *jīva*, independiente también de la conciencia (*vijñāna*, *citta*, etc.) que se manifiesta a través de ellas.

A pesar de que el *jīva* y las cosas tienen el mismo *status* ontológico de existencia imaginaria existen entre ambos importantes diferencias. Ante todo el Ātman imagina primero (*pūrvam*) al *jīva* y *tataḥ*, “enseguida” (interpretación generalmente adoptada) imagina las cosas (II, 16). La creación imaginaria del *jīva* precede cronológicamente a la de las cosas. Además la creación imaginaria presenta al *jīva* como sujeto del conocimiento (*grāhaka* = *jñātṛ* IV, 47, IV, 72) y a las cosas como objeto del conocimiento (*grāhya* IV, 72, *jñeya* IV, 1, IV 88 y 89). Aunque todo es mental y todo es únicamente la forma como la conciencia aparece, hay que tener presente que el *jīva* es una entidad dotada de la capacidad de conocer, mientras que las cosas carecen de esa capacidad, sólo pueden ser conocidas. Señalemos por último que si bien reiteradamente se afirma en Gauḍapāda la identidad esencial del Ātman con el *jīva*, no ocurre lo mismo con relación a las cosas, objeto del conocimiento.

LAS DOS VERDADES

Una idea muy importante en Gauḍapāda es la de las “dos verdades” (*satya*): 1. La “verdad relativa”, provisional, carente de veracidad, designada con la palabra *saṃvṛtisatya*, debiéndose tener presente que el sentido primero de *saṃvṛti* es “ocultamiento”, sentido que se aplica a la verdad relativa en cuanto ésta “oculta”, impide ver a la verdad absoluta, y 2. La “verdad absoluta”, definitiva, veraz (*paramārthasatya*), que sólo se manifiesta cuando la *saṃvṛtisatya* ha sido descartada.

El término *satya* significa también “realidad”. *Samvṛtisatya* puede traducirse así por “realidad de ocultamiento” y *paramārthasatya* por “realidad absoluta”.

Los *jīvas*, o sea los seres empíricos, viven en el ámbito de la verdad o realidad relativa, siendo su destino, si se acogen a la disciplina del Vedānta, llegar en algún momento a la verdad o realidad absoluta.

La distinción de ambas verdades o realidades tiene su origen en la Escuela Madhyamaka del Budismo Mahāyāna, en la cual desempeña preeminente función. Nāgārjuna, en *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, 8, expresa que la Enseñanza de los Budas está construida sobre la distinción de las dos verdades, la *saṃvṛti* y la *paramārtha*:

*dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //*

En Gauḍapāda el término *paramārtha-satya* se refiere al *Ātman*, a la No-dualidad, o sea a lo único realmente existente, mientras que *saṃvṛti-satya* se refiere a la realidad empírica, *jīvas* creados imaginariamente por el *Ātman*, cosas creadas imaginariamente por el *jīva*, en ambos casos mediante actos de conocimiento meramente imaginarios, según el mecanismo descrito en la sección *El idealismo de Gauḍapāda* de este mismo artículo.

Gauḍapāda se refiere a la teoría de las dos verdades en una serie de párrafos, algunos de los cuales señalamos a continuación:

- en IV, 57 se afirma que “todo surge desde el punto de vista de la verdad relativa”: *saṃvṛtyā jāyate sarvaṃ*;
- en IV, 58 que “las cosas que surgen surgen desde el punto de vista de la verdad relativa, pero no de acuerdo con la verdad”: *dharmā ya iti jāyante saṃvṛtyā* [variante de uno de los manuscritos aceptada por Bhattacharya, p. 240 de su edición] *te na tattvataḥ*;
- en IV, 73 se expresa claramente que “lo que existe desde el punto de vista de la verdad relativa que es imaginada, eso no existe desde el punto de vista de la verdad suprema”: *yo ’sti kalpitasamvṛtyā paramārthena nāstyasau*;
- en IV, 74 se agrega que “lo no nacido desde el punto de vista de la verdad relativa, desde el punto de vista de la verdad suprema ni siquiera es no nacido”: *ajaḥ kalpitasamvṛtyā paramārthena nāpyajaḥ*;
- I, 17 dice que “esta dualidad es sólo ilusión”: *māyāmātram idaṃ dvaitaṃ*, pero “desde el punto de vista de la verdad suprema es no-dualidad”: *advaitaṃ paramārthataḥ*;
- la estrofa II, 32 caracteriza a la verdad suprema mediante negaciones: es no cesación ni surgimiento, ni alguien encadenado al ciclo de las reencarnaciones ni alguien que se esfuerza con miras a la Liberación de las reencarnaciones ni alguien deseoso de la Liberación ni alguien liberado. Ver el texto de esta estrofa en la sección *Irrealidad (vaitathya) de todo*;
- finalmente la estrofa III, 18 equipara a la no-dualidad con la verdad suprema: *advaitaṃ paramārtho hi*.

EL NO-DUALISMO (ADVAITA, ADVAYA). MONISMO

Se usa el término “*Advaita*” para designar aquella interpretación de las *Upanishads* y del tratado de Bādarāyaṇa que sostiene que los textos upanishádicos y dicho tratado afirman, 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*), que domina la mente humana.⁵

Shaṅkara es el más ilustre representante de esta posición. Gauḍapāda también adopta esta interpretación.

Efectivamente las observaciones hechas en las secciones de este artículo y los textos citados en ellas dejan claramente establecido que de acuerdo con Gauḍapāda *Brahman / Ātman / la conciencia (vijñāna)* crea imaginariamente todo, seres (*jīva*) y cosas; nada de esa creación tiene existencia real y nada surge a la existencia en términos de verdad. El *Ātman* es lo único que realmente existe. Se contraponen así dos realidades, una verdadera, otra imaginaria. Al ser lo creado por el *Ātman* una mera ilusión, la unicidad del *Ātman*, principio esencial de las *Upanishads*, no es anulada, ya que frente al *Ātman* no se yergue ninguna otra entidad real. Si por error tomo a una cuerda por una serpiente, la unicidad de la cuerda no es anulada por la superimposición sobre ella de la imagen falsa de una serpiente.

En Gauḍapāda encontramos numerosas referencias a la no-dualidad, algunas de las cuales señalamos a continuación:

- en I, 10 c-d el estado trascendente del *Āman (Turya)* es calificado de *advaita*: no-dual;
- en I, 16 c-d se dice que cuando el *jīva* se libera de la ilusión conoce al *Āman*, no-dual: *advaita*;
- I, 17 c-d afirma que “esto [= realidad empírica] es sólo ilusión, desde el punto de vista de la verdad suprema es no-dualidad”: *māyāmātram idaṃ dvaitam advaitam paramārthataḥ*;
- en II, 18 Gauḍapāda sostiene que cuando la creación ilusoria (*vikalpa*) desaparece, se da el establecimiento del *Ātman* como no-dualidad: *advaita*;
- en II, 35 señala que los sabios que han llegado a la Verdad Suprema ven la cesación de la realidad empírica, que es carente de contrucción mental (*vikalpa*) y carente de dualidad (*advaya*);
- en III, 18 a se afirma que la Verdad Suprema (*paramārtha*) es la no-dualidad (*advaita*);
- III, 30 declara que la conciencia es en realidad no-dual (*advaya*) aunque aparece bajo la forma de dualidad (*dvayābhāsa*), cf. IV, 45, IV, 62;
- en IV, 80 Gauḍapāda dice que la no-dualidad (*advaya*) es el objeto del conocimiento (*viśaya*) de los *buddhas*, interpretado este último término por Shaṅkara como “los que han visto la Verdad Suprema” (*paramārtha-darśin*);

⁵ Sobre el término “*Advaita*” ver el artículo de L. Schmithausen, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1, col. 86-87.

- finalmente, en IV, 85 la absoluta omnisciencia es equiparada con el supremo estado brahmánico no-dual (*advaya*), no surgido, sin comienzo, medio o fin, “¿qué más se podría desear más allá de esto?": *kim ataḥ param īhate*.

Por afirmar la sola y única existencia del *Ātman / Brahman*, primer aspecto del sistema de Gauḍapāda, señalado al inicio de esta sección –al igual que el de Shaṅkara– puede ser calificado de “monista” en el mismo sentido en que Chr. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, edición de 1740 (reproducida por G. Olms: Hildesheim-Zürich-New York, 1994, en edición crítica de Jean École), p. 24, § 32, atribuye a este término en el contexto de la filosofía occidental: *Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*: “Son llamados *monistas* los filósofos que admiten una sola clase de sustancia”.⁶

EL IDEALISMO DE GAUḌAPĀDA

Por sostener que todo con excepción del *Ātman / Brahman* es de naturaleza ilusoria, segundo aspecto del sistema de Gauḍapāda –al igual también que el de Shaṅkara– el sistema de Gauḍapāda puede ser considerado “idealista”, tal como los términos “idealismo” e “idealista” eran entendidos en su contexto occidental por Chr. Wolff (*Psychologia rationalis*, p. 25, § 36) cuando afirma que: *idealistae dicuntur, qui non nisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt: adeoque realem mundi et corporum existentiam negant*: “son llamados *idealistas* quienes sólo admiten una existencia ideal de los cuerpos en nuestras almas: por eso *niegan la existencia real del mundo y de los cuerpos*”; por G.B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, edición de 1725 (reproducida por G. Olms: Hildesheim-New York, 1982), p. 110, § 115: *Idealistarum sc. hanc perhiberi sententiam comunem video: Existere spiritum infinitum, et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea*: “Veo que se presenta *la siguiente opinión* como común *de los idealistas*: que existen un espíritu infinito y espíritus finitos que dependen de él, pero con excepción de ellos nada más existe”; y por Kant, *Prolegomena*, p. 152, dentro del §13, *Anmerkung II*, en Immanuel Kant, *Werkausgabe V*, edición Suhrkamp: *Der Idealismus besteht in der*

⁶ Cf. los artículos “Monismus” de H. Hillermann/A. Hügli, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 6, col. 132-136; “Monismus” de Gottfried Gabriel, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-theorie*, Vol. 2, pp. 926-927; y “Monismo”, en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, pp. 2449-2451.

Behauptung dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahr zu nehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondierte: “El idealismo consiste en la afirmación de que sólo se dan seres pensantes, las otras cosas, que creemos captar en la percepción, serían sólo representaciones en los seres pensantes, a las cuales en realidad no les corresponde ningún objeto externo a ellos”.⁷

La posición idealista de Gauḍapāda es evidente: la única realidad es el *Ātman*, la Conciencia, la No-dualidad, todo lo demás es ilusión, imaginación, creación mental de sujeto, de objeto y de acto de conocimiento. Las afirmaciones de Wolff, Bilfinger y Kant expresan el pensamiento de Gauḍapāda.

EL SOLIPSISMO Y GAUḌAPĀDA

El sistema idealista de Gauḍapāda no corre el peligro de caer en un solipsismo consistente en que cada *jīva* se creara su propio mundo imaginario, válido para él exclusivamente y diferente de los mundos creados por los otros *jīvas*. Tal no es el caso del sistema de Gauḍapāda.

En Gauḍapāda en efecto el *Ātman*, uno y único, imagina al *jīva*, o mejor dicho a los *jīvas*; luego el *Ātman* imagina, apareciendo bajo la forma de esos *jīvas* (o por decirlo así, a través de ellos), la realidad empírica; y finalmente percibe, también apareciendo bajo la forma de esos *jīvas* (o a través de ellos), la realidad empírica que ha surgido imaginariamente, según lo aclarado en la sección *¿Quién realiza la creación imaginaria, el Ātman o el jīva?* Tenemos al *Ātman* como único imaginador y como único sujeto del acto de conocimiento perceptivo de la realidad empírica imaginada por él. La unidad del acto imaginario creador y del acto perceptivo de la creación imaginaria no se destruyen por la presencia intermedia de los *jīvas*. Una comparación aclarará lo anterior: cuando una persona emite su voz a través de múltiples bocas emisoras y la escucha a través de múltiples oídos receptores, la unidad de la voz no queda destruida, cada boca emisora, cada oído receptor no pluralizan la voz, única, que emitió la persona, única, que habló. Volviendo al caso del *Ātman* no hay lugar para una multiplicación o bien del producto imaginario (la realidad empírica) o bien de la percepción de ese producto imaginario. Por consiguiente, no hay lugar tampoco

⁷ Cf. los artículos “Idealismo”, en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, pp. 1735-1741; “Idealismus” de H. Zeltner, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 4, col. 30-33; y “Idealismus” de O. Schwemmer, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-theorie*, Vol. 2, pp. 167-170.

co para una multiplicidad de realidades empíricas, condición indispensable para un solipsismo.

Gauḍapāda tampoco explica a qué se debe las diferentes conductas y destinos de estos *jīvas* que se encuentran compartiendo una misma realidad empírica. Dentro del contexto hinduista se podría aducir la siguiente explicación: sobre la base de la teoría del *karman* o retribución moral de las acciones estos *jīvas* en el ámbito de su vida ilusoria gozando de libre albedrío realizan conductas que producen méritos y deméritos, que debido al mecanismo inexorable del *karman*, determinan sus destinos.

REFLEXIÓN FINAL

Gauḍapāda heredó de la tradición upanishádica la noción de *Ātman* / *Brahman*. El *Ātman* es lo que llamamos un “dogma cultural” del Hinduismo. En Gauḍapāda el *Ātman* es lo único realmente existente, ya que los *jīvas* son creaciones imaginarias del *Ātman*. Lo que los *jīvas* perciben son las creaciones imaginarias realizadas por el *Ātman* apareciendo bajo la forma de esos *jīvas*. Gauḍapāda considera lo que los *jīvas* ven como *vikalpas*, creaciones mentales. Los *jīvas* perciben lo que ellos mismos, como *Ātman*, crearon imaginariamente. Por todas estas consideraciones se puede considerar al sistema de Gauḍapāda como un *idealismo radical*.

BIBLIOGRAFÍA

a. Ediciones y Traducciones

Bhattacharya, V., *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta: University of Calcutta, 1943. Reimpreso por Motilal Banarsidass, Delhi, 1982. Contiene el texto sánscrito y la traducción inglesa de la obra con una extensa introducción y abundantes notas.

Karmarkar, R.D., *Gauḍapāda-kārikā*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953. Contiene el texto sánscrito y la traducción inglesa de la obra.

Māṇḍūkyaopaniṣad Gauḍapādīya kārikā, Śāṅkarabhāṣya tathā hindī-anuvādasahita, Gorakhpur: G1tāpres ed.

b. Estudios

Cole, Colin A., *Asparśa-Yoga, A Study of Gauḍapāda's Mandūkya Kārikā*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Conio, C., *The Philosophy of Maṇḍūkya Kārikā*, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1971.

- Bhattacharya, V., Introducción de su obra mencionada en la sección “a. *Traducciones*”.
- Hacker, P., “Notes on the Māṇḍūkyaopaniṣad and Śaṅkara’s Āgamaśāstravivaraṇa”, en P. Hacker, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, pp. 252-269.
- Mahadevan, T.M.P., *Gauḍapāda, A Study in Early Advaita*, Madras: University of Madras, 1960.