

Amor y no-dualidad (I)

El amor es sólo un primer paso hacia la gnosis

10/01/2010 - Autor: Raimon Panikkar - Fuente: Books Raimon Panikkar

La idea según la cual Dios es Amor, con todas sus implicaciones, representa un desafío para un *advaitin*¹ que pretende estar más allá de todo dualismo y por tanto —dado que el amor parece presuponer dualidad— estar también más allá del amor. Este problema es, ante todo, una cuestión interna del hinduismo que, en sus principales corrientes devocionales, es una religión del amor (*bhakti*) y en sus aspectos más contemplativos y filosóficos una religión de la gnosis (*jñāna*) (que pretende ser superior que la primera), pero es también una cuestión que, de una forma u otra, se plantea ineludiblemente en toda experiencia de no-dualidad.

La respuesta convencional al problema, es que el amor (*bhakti*) es sólo un primer paso hacia la gnosis (*jñāna*): hasta que no hace su aparición la intuición suprema, no se puede hacer nada mejor que seguir el camino de la devoción. Es una típica respuesta adváitica: la *bhakti* no es más que una preparación al *jñāna*, y debe abandonarse en cuanto se alcanza este último.

Una segunda respuesta, también tradicional, es que el verdadero *jñānin*² no cree en la *bhakti* para sí mismo, sino que cumple sus prescripciones por cuenta de otros, como se dice que hizo Sankara cuando cumplió los ritos funerarios por su madre, o como las funciones de los sacerdotes en las ceremonias, que se desarrollan por cuenta de la gente. Sin embargo no es una respuesta completamente satisfactoria, en especial para ese tipo de *advaita* que no quiere ignorar la existencia radical del amor. ¿Hay, entonces, en el corazón de un verdadero *advaitin*, un lugar para el amor?

Se plantea ahora un tercer punto. Si el amor no debe de ser una palabra vacía, implica una cierta tensión entre el amante y el amado, o por lo menos una cierta distancia entre ellos. *Bhakti*, en efecto, significa etimológicamente tanto separación (*bañj*) como dependencia (*bhāj*). Pero hay, además, otros aspectos que debemos tener en consideración.

La percepción del Ser como amor cristalizado parece llevar a la experiencia de su estructura como amor universal, como una efusión de amor que no tiene en cuenta los objetos a los que se dirige: en otras palabras, un amor total a todo aquello que lleva en sí una chispa del Ser. ¿Pero es el amor solamente una armonía interna?, ¿no hay quizá, en él, otro elemento?, ¿puede existir sin cierto dinamismo afectivo?, ¿no requiere una especial relación yo-tú, en la que ese ‘tú’ concreto no puede ser cambiado por ningún otro?, ¿existe realmente espacio en el *advaita* para este amor particularizado y personal?

Parece que la experiencia auténtica del amor humano no se contenta con una implicación con el otro como un otro genérico —en la cual el otro es en definitiva reducido al sí-mismo—, sino que tiene necesidad del otro como de un otro particular, personal e irrepetible. Todo verdadero amor es único: ¿dónde encuentra entonces su lugar la

universalidad?, ¿el amor de una madre hacia su hijo, por ejemplo, o el de un hombre hacia su amada, tiene un valor último?, ¿puede un advaitin sentir ese amor?, ¿la amistad tendrá lugar en el cielo, es decir, en Dios?

Un advaitin puede amar cualquier cosa: su afecto no condicionado por el nombre y la forma (*na-ma-rus,pa*)³, puede abrazar a todo; porque toda cosa, en la medida en que es, es el Sí-mismo y por lo tanto digna de amor. ¿Pero es este amor real?, ¿podemos aplicar el término ‘amor’ a algo que hace abstracción de todo cuanto tengo y que en cierto sentido elimina mi persona —hasta el punto que mi ego no posee nada que pueda atraer al amante, ser entregado como un don o conquistar la devoción del amado?, ¿Qué amante o qué amado estaría satisfecho con un amor sin ojos ni rostro?, ¿O bien estas son sólo imágenes antropomórficas, sin sentido último alguno?

La clásica respuesta adváitica es archisabida: no se ama a alguien —sea amigo, mujer o marido— por sí mismo, sino por el *a-tman*⁴. El amor es todo lo que hay; no hay amante o amado: toda distinción entre ellos es borrada. En ello hay una profunda verdad, en la medida en que responde a la exigencia de superar el dualismo, pero estoy, al mismo tiempo, convencido de que no es la verdad más profunda que el advaita. En mi opinión el advaita debería oponerse al monismo estricto de la misma manera que se opone a todo dualismo. En los párrafos que siguen intentaré mantenerme fiel a una intuición del advaita que trasciende estos extremos de monismo y dualismo.

Llegamos así al cuarto punto que, por sí mismo, como el cuarto estadio del *brahman*⁵, nos permite tener una visión plena de lo último —y el último misterio es lo que tratamos de alcanzar.

Si la estructura de lo último es el amor, entonces este es el amor que ama, o amor del amor, amor-en-sí-mismo: es como un ‘ojo’ que se ve a sí mismo, una ‘voluntad’ que se ama a sí misma, un ‘ente’ que se vuelca fuera como ‘Ser’, una ‘fuente’ que se reproduce totalmente en una imagen idéntica y que después emerge en el Ser como aquello que acoge a la fuente. La ‘imagen’ es el Ser. La fuente del Ser, puesto que es la fuente, no es el Ser —sino precisamente su fuente. Además, para que este dinamismo y esta tensión no pongan en peligro la total unicidad del Absoluto, el ojo ‘reflejado’, el ser generado, la imagen idéntica no interrumpe el flujo generoso del amor divino sino que lo devuelve amando con el mismo amor, respondiendo en la misma medida, de modo que, visto desde ‘fuera’, parece que nada ha sucedido ‘en la vida interna’ del Absoluto. Sólo quien toma parte en este dinamismo puede atestiguar el flujo incesante de la Vida divina: un Amor que se da plenamente y es salvado, por así decirlo, por la respuesta total del amado, que devuelve el amor del Amado respondiendo con amor.

Ahora bien, un advaitin es una persona que ha realizado la absoluta no dualidad del Ser, de la Realidad, del Supremo, del Absoluto —sea cual sea el nombre que escojamos para designar al Inefable. No hay lugar para el dualismo pero tampoco para el monismo. El dualismo no puede ser la meta última, porque donde hay dos existe una relación entre ellos que está por encima de ellos y es más definitiva que ambos. Y tampoco el monismo puede ser lo último, en la medida en que niega el supuesto mismo del problema.

El Advaita y el amor

Digámoslo así: Un advaitin se halla establecido en el Yo único y supremo (*aham-brahman*). Sin embargo este Yo, por el hecho mismo de ser el Yo, implica, produce un Tú como su contraparte necesaria (*alius* el otro *non aliud* lo otro, el *partner* —del Yo— no otro). En palabras más sencillas, de alguna manera el Yo debe reflejarse en un Tú, aunque este Tú sea sólo la producción del propio Yo y no un ‘otro’ externo. En este Tú, el Yo se descubre a sí mismo, y realmente lo es (es decir el Yo). Por decirlo de otro modo: el Tú es la conciencia que el Yo no sólo tiene sino que es. En efecto este Yo se conoce a Sí mismo, pero su conocimiento no es otra cosa que Aquel que conoce. Sin embargo, el Conocimiento ha llegado a producirse porque Aquel que conoce ha salido de sí mismo, por así decir, ha ‘amado’ aquello que Él, a través del amor, reconoce como su (mismo) conocimiento. Sí mismo tal y como es conocido por Sí mismo. Podría no conocer ni siquiera a Sí mismo si no fuese empujado hacia fuera o si no se ‘despojase’ de Sí mismo, sólo para reencontrarse inmediatamente en el ‘sujeto’ (persona) en el cual él se ha otorgado a Sí mismo. Este don total de Sí es Amor. Ahora estamos mejor equipados para profundizar en nuestro problema.

El advaitin que se ha establecido en ese Yo —en el Absoluto, que podemos decir que se conoce y ama a Sí mismo— reconoce y ama las chispas de Ser que flotan rebosando de la nada por lo que ‘son’: ‘partes’ u ‘objetos’ (aunque este sea un uso impropio de las palabras) del conocimiento y amor divinos. Él conoce y ama las ‘cosas’ de la misma manera en que Dios las conoce y las ama (por usar términos teístas), en un único acto con el cual Él se conoce y ama a Sí mismo y en el cual Él asocia todos aquellos que nosotros llamamos seres presentes sobre la tierra, sea cual sea la naturaleza que posean. El advaitin no sólo ve todas las cosas en el Uno sino que posee una percepción de toda cosa como no dual y por tanto que no constituye una especie de segundo frente al solo y único Uno: «un solo sin segundo»⁶ puesto que ningún dvanda, ninguna pareja, ninguna dualidad puede ser última. El ama todo del mismo modo que el Amor único y universal. En cuanto alcance e intensidad el verdadero advaitin ama como ama el Absoluto.

Ahora bien, una cosa —sea la que sea— lo es en la medida en que es conocida y amada por el Conocimiento y Amor absolutos. Como ya hemos dicho, las cosas no son más que cristalizaciones del amor divino. Una cosa es no sólo en la medida en que es amada; ella es ese mismo amor. En sí misma no es nada. Si una cosa no fuese una simple nulidad no podría ser el ‘recipiente’ puro de ese único acto de amor del Yo absoluto. Ahora bien, por el hecho de que este acto divino crea precisamente esa cosa, la cosa íntegra, la cosa que comprende su propio origen, es el Yo total, el Amor total e indivisible. Vista respecto a sí misma como la ‘cosa’ en ‘sí’, aparece como una imagen limitada de un amor sin límites, de la misma manera que la totalidad del sol se refleja, aunque no de manera completa, en cada uno de los trozos de un espejo roto.

Si hubiese que expresar esto en términos teístas, carecería de sentido decir que Dios ama a una cosa más que a otra, no sólo porque el ‘más’ no tiene sentido alguno referido a Dios, sino también porque igualmente carece de significado respecto a las ‘cosas’ mismas. Si Dios amase una cosa un poco más de lo que efectivamente lo hace, esa ‘cosa’ —en cuanto cristalización del amor divino— dejaría de ser lo que es y sería en cambio otra ‘cosa’ —la

otra cosa con ese más.

Consideremos ahora la cuestión concreta del lugar que el amor humano corriente tiene en el corazón de un advaitin. Ante todo, hay que eliminar todo tipo de afecto caprichoso debido a causas psicológicas o estéticas; se admite sólo aquel que tiene una justificación ontológica suprema. En otras palabras, debemos conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, o de lo contrario admitir que la bhakti no está en el mismo plano que el jñāna.

Yo amo a mi madre, a una amiga, a mi mujer o a mi hijo con un amor que no es intercambiable. No amo al objeto de mi amor sólo porque ella es ‘madre’ o ‘compañera’, sino porque es ella. Ninguna otra madre podría sustituirla, sólo esa amada puede extinguir la sed del que ama; no puede existir sustituto alguno. El amor no admite indiferencia. Toda cosa en la amada es diferente y única. Además, yo no amo a mi ‘madre’ o a mi ‘compañera’ porque es mi madre o mi compañera, sino por sí misma, por el Sí que hay en ella. La Upanis,ad tiene razón: es en virtud del *a-tman*, del Sí-mismo, pero este a-tman no es ni su alma ni la mía pero tampoco es algo distinto de ambas.

Pero aquí está precisamente la dificultad. En el amor de un no-advaitin el problema ni siquiera surge: él ama al otro en cuanto otro, al tú como ese tú particular, vivido como realidad última, con el consiguiente riesgo de idolatría. He aquí porque en un contexto dualista existe un cierto antagonismo entre el amor de Dios y el amor de una criatura, y la religión dualista subraya la necesidad de amar a la criatura por amor de Dios. El amor adváitico es incompatible con esta dicotomía. Si amo a mi amado (o a mi amada), no puedo amarlo ni por sí mismo ni por Dios. He de amarlo con ese idéntico amor con el que amo a lo Último; para ser más precisos, esa misma corriente de Amor que me arrastra al amor del Absoluto hace que yo ame a mi amado como esa chispa del Absoluto que él (o ella) realmente es. Aún más: por decirlo en términos teístas, el amor del advaitin hacia su amada es en realidad el Amor de Dios hacia entrambos, el amante y la amada.

La persona, en el contexto del advaita, no es más que el descenso concreto —o la revelación— del Amor (divino). La unicidad de toda persona se basa en esta relación de Amor siempre distinto y por tanto único. El amor adváitico no ama lo individual sino lo personal, no la ‘propiedad’ de la amada, sino el don divino que a ella le ha sido concedido: no lo que la amada posee, sino lo que es.

1 El advaitin es el que ha alcanzado la experiencia de la no-dualidad (advaita). El Advaita Veda-nta, que se basa fundamentalmente en la interpretación que Sankara-ca-rya hace de las Upanis,ad y de los Brahma Sis,tra, es una de las escuelas filosóficas hindúes más difundidas en la actualidad en muchos ambientes espirituales. Se considera a sí misma como el culmen de todas las religiones y filosofías en cuanto que introduce e interpreta la ‘experiencia suprema’ de la no-dualidad, o sea la esencial no-separabilidad entre el Sí-mismo (a-tman) y ‘Dios’ (brahman). De las tres ‘vías’ clásicas de salvación presentes en el hinduismo -karman (las obras), bhakti (la adoración y el abandono) y jñāna (la gnosis meditativa)- esta escuela representa la última. En efecto se afirma que la ‘realización’ o ‘liberación’ se alcanza sólo a través de una conciencia intuitiva. Advaita (en cuanto distinto del Advaita Veda-nta) sería el principio fundamental del no dualismo (a-dvaita: no dualidad), privado de sus conexiones con el resto del aparato filosófico del Veda-nta.

2 Jñān-in es el seguidor de la vía de la gnosis (jñāna).

3 Na-ma-rus,pa representa el límite de la existencia relativa. Para el advaita, el Supremo está más allá de todo nombre y toda forma, pero para la bakti ambos son manifestación del Divino (especialmente cuando se trata del nombre de Dios y de su imagen).

4 Cf. Brhada-ranyaka Upanis,ad II,4,5

5 Según Ma-ndukya Upanis,ad (especialmente 3-7), en el Absoluto hay cuatro estadios simbolizados por la vigilia, el sueño, y el sueño profundo (estos tres estados son condicionados), mientras que el cuarto estado (turiya está más allá de todo condicionamiento).

6 Cf. Cha-ndogya Upanis,ad VI, 2,1

Webislam