

# El Vedanta Advaita

Por Mónica Cavallé



Los *Vedânta-sûtras* o *Brahma-sûtras* son una serie de sentencias extremadamente sintéticas, en sí mismas casi ininteligibles, que servían de sostén o hilo mnemotécnico (*sûtra* = hilo) a toda una tradición oral. Se harán diversos comentarios (*bhâsya*) de los mismos que darán lugar a distintas líneas de pensamiento o sub-escuelas dentro de la escuela Vedânta. Las dos principales sub-escuelas, creadas por los más calificados intérpretes de los *Vedânta-sûtras*, son: el Vedânta advaita, fundado por Śankara (788-820) y el *viśistâdvaita* de Râmânuja (1016/1017-1137) (1) . El primero propone un estricto no-dualismo o un no-dualismo absoluto (*kevalâdvaita*); el segundo, un no-dualismo (*a-dvaita*) cualificado (*viśesa* = cualificación) y un teísmo personalista, de ciertos paralelismos con los monoteísmos semíticos, y más acorde, en principio, con la mentalidad y la religiosidad popular que las sutilezas metafísicas del impersonalismo shankariano. Desde la perspectiva del advaita de Śankara, no hay discrepancias esenciales entre ambas escuelas pues, como veremos, considera que su punto de vista abarca el de Râmânuja, del que admite su validez y eficacia relativa.

Aunque Śankara es el fundador de la escuela advaita, tuvo un claro antecesor en Gaudapâda —maestro de su maestro: Govinda— quien recuperó y sistematizó la doctrina no-dualista latente en las *Upanisads* en su obra-comentario a la *Mândukya Upanisad: Mândukya kârikâ*. Se puede, por lo tanto, considerar a Gausapâda como el primer sistematizador conocido de lo que será la doctrina advaita, pues los principios teóricos de esta doctrina quedan ya expuestos en sus *Kârikâ*.

Esto último pone de manifiesto cómo, a pesar del incuestionable papel de Śankara en la sistematización del Vedânta advaita y en la formulación de sus líneas fundamentales, no ha de identificarse, sin más, «Vedânta advaita» y «pensamiento de Śankara». De hecho, en el seno de la escuela Vedânta advaita —y más allá de lo que son los principios básicos de la misma y de la experiencia última a la que éstos invitan y apuntan— hay un margen amplio de interpretación relativo al modo de articular teóricamente ciertas cuestiones, en el que Śankara representa, sin más, una tendencia entre otras. Estos márgenes de interpretación —que en ningún caso atañen a lo esencial— serán, de hecho, el origen del despliegue de diversas tendencias, líneas interpretativas y sub-escuelas dentro del Vedânta advaita post-shankariano, como las creadas por Mandana, Sureśvara, Padmapâda, Vâcaspati Miśra, etc.» La mayoría de estas subescuelas se constituyen a través de comentarios (*bhâsya*) hechos al *Brahma-sûtra bhâsya* de Śankara.

Que, dentro de los márgenes del Vedânta advaita, Śankara representa una línea interpretativa entre otras, se advierte también al poner a Śankara en relación con sus antecesores. Así, por ejemplo, mientras que en las *Kârikâ* de Gaudapâda se aprecian importantes afinidades con las doctrinas budistas (2) , hasta el punto de que algunos afirman que el mismo Gaudapâda fue con toda probabilidad budista, Śankara desarrollará su pensamiento en clara confrontación con esta doctrina.

No es exagerado afirmar que el Vedânta advaita es la doctrina metafísica índica más importante e influyente, y una de las que, desde el punto de vista especulativo —aunque este punto de vista sea secundario a dicha doctrina—, puede tener mayor interés para el pensador occidental. El prestigio de la escuela fundada por Śankara es tal que el término «Vedânta», sin otros calificativos, ha llegado a ser sinónimo de Vedânta advaita. En palabras de Thibaut:

La doctrina postulada por Śankara es, desde un punto de vista puramente filosófico (...) la más importante e interesante que haya surgido sobre el suelo indio; ni las formas del Vedânta que divergen del punto de vista de Śankara ni ninguno de los sistemas no vedânticos pueden ser comparados con el denominado Vedânta advaita en audacia, profundidad y sutileza especulativa.

\* \* \*

De modo análogo a como el término «Vedânta», sin más matizaciones, ha llegado a ser sinónimo de Vedânta advaita, también el término «Advaita», sin otras matizaciones, ha llegado a ser, en su uso habitual, equivalente al de «Vedânta advaita». Pero conviene advertir que, desde los tiempos de la cultura autóctona prearia hasta nuestros días, han florecido en la India corrientes de pensamiento no-dual (no otra cosa significa «a-dvaita») no pertenecientes a la escuela Vedânta. Entre estas corrientes podríamos nombrar al śaktismo, al śivaísmo de

Cachemira (cuyo principal representante es Abhinavagupta, uno de los más destacados expositores del no-dualismo metafísico), al tantrismo, a la tradición nath, etc.

Ahora bien, aunque estas doctrinas no han de asimilarse impropriamente al Vedânta advaita, también es un hecho que todas ellas tienen un origen histórico común, una base metafísica común, y un desarrollo y despliegue caracterizados por las continuas confluencias; confluencias que justifican la dificultad que se presenta, de hecho, a la hora de clasificar a muchos pensadores y obras advaita dentro de los márgenes de una u otra de estas doctrinas. Como explicaremos más adelante, esta dificultad tiene su explicación última en el hecho de que, por su propia naturaleza, el pensamiento advaita desborda toda clasificación y no es posible reducirlo a los márgenes exclusivos de un sistema, escuela, tiempo o lugar.

El mismo Nisargadatta es un ejemplo de esto último. Si bien es considerado y conocido como uno de los principales representantes contemporáneos del Vedânta advaita —tradición en la que se inscribe totalmente su enseñanza—, su linaje es, de hecho, tántrico: fue discípulo de Sri Siddharameshwar Maharaj, maestro perteneciente a la tradición tántrica Nath Sampradaya, cuyo origen se remonta al legendario *rishi* Dattatreya.

---

## Relación entre la enseñanza advaita y el budismo

Hemos aludido a las diferentes posiciones que Gaudapâda y Śankara mantuvieron ante las enseñanzas budistas. En lo relativo a esta polémica cuestión, la de la relación existente entre las doctrinas advaita y budista, nos inclinamos a pensar, de modo coincidente con muchos representantes de ambas tradiciones, que entre ambas doctrinas no hay tanto divergencias esenciales como de énfasis: positivo y negativo, respectivamente. Así, por ejemplo, frente al apofatismo ontológico del budismo, el Advaita desarrolla toda una metafísica positiva en torno a la realidad última. Ahora bien, para el Advaita, esta metafísica tiene siempre un carácter meramente indicativo, no explicativo ni descriptivo, pues considera que en ningún caso lo realmente real puede ser aprehendido por la conciencia objetivante. Análogamente, la Nada o Vacuidad —*sūnyatâ*— budista no es nihilidad, sino un modo de apuntar a lo máximamente efectivo y positivo evitando una inapropiada objetivación. El Advaita enfatiza, por otra parte, la necesidad de conocer *lo que somos*, nuestro Sí mismo real, mientras que el budismo subraya la necesidad de advertir que *no somos* lo que creemos ser. En la práctica, dicha diferencia se diluye, pues, para el Advaita, sólo conociendo lo falso como falso, al tomar conciencia de la ilusoriedad de lo que suele ser la vivencia ordinaria de nuestra identidad, se abre el espacio en el que puede alumbrarse el en-sí de lo que somos y de todo lo que es.

Esta opinión parece contradecir el hecho de que Śankara expusiera gran parte

de su pensamiento en clara controversia con las doctrinas budistas. Ahora bien, conviene advertir que lo que Śankara tiene presente en sus críticas al budismo es una relectura idealista de éste último llevada a cabo, entre otros, por Dinnâga (siglo VI), la cual constituye una versión del budismo —la prevalente en la época de Śankara— particularmente diversa del Vedânta y no representativa del budismo en su totalidad. Por otra parte, en la crítica de Śankara a ciertas escuelas budistas no deja de haber una estrategia, más o menos deliberada, de restauración de la tradición védica. De hecho, gracias a la genial sistematización llevada a cabo por Śankara (que dará lugar a la escuela Vedânta advaita como tal) y al hecho de que, estratégicamente, esta doctrina se demarcara en principio frente a las doctrinas budistas, el vedismo pudo renacer con renovado vigor en la India en detrimento de las doctrinas consideradas no estrictamente védicas como el budismo y el jainismo. Esto fue posible, además, porque el pensamiento upanishádico, así reinterpretado por la escuela Vedânta, vino a suplir la función que tenían el budismo y el jainismo: supuso un movimiento de purificación, renovación e interiorización de la doctrina tradicional (lo que históricamente pretendieron estas doctrinas), con el añadido decisivo de que se realizaba dentro del marco de la «ortodoxia» brahmánica y en estricta continuidad con la *śruti* védica. Quizá sería más apropiado no considerar, como se suele hacer, que a partir de este momento histórico el budismo abandonó la India, sino que, sencillamente, fue asimilado por el propio hinduismo así renovado (3) . Esta asimilación es una prueba de que, en esencia, el budismo y el espíritu upanishádico que fundamenta la doctrina advaita no son doctrinas enfrentadas; al contrario: están estrechamente unidas en lo esencial, y ello tanto en lo relativo a su espíritu como en su misma raíz histórica. En concreto, ambos pretendieron ser manifestaciones de una tradición original desvirtuada por un post-vedismo brahmánico ritualista y decadente.

---

## Advaita-vâda o la doctrina no-dual: el corazón de toda *sophia perennis*

El Advaita —como tantas otras doctrinas orientales— no se concibe a sí mismo como un sistema histórico de pensamiento entre otros, sino como una «receta para el espíritu humano» (K. Bhattacharyya) de validez universal. En general, es propio del pensamiento índico relativizar, en lo concerniente a la búsqueda del conocimiento último, los factores históricos y temporales. La «verdad» nunca es considerada un «hecho histórico» o condicionado históricamente y, por ello, se considera secundario determinar el origen exacto de tal o cual verdad.

Si bien en Occidente no son precisos los límites entre la filosofía y la historia de la filosofía, no es éste el caso del pensamiento específicamente oriental. Es cierto que muchos estudiosos han realizado sistematizaciones del pensamiento oriental al modo de las historias de la filosofía occidental al uso. Pero esto, que en sí es perfectamente legítimo y de una ayuda inestimable en una primera aproximación, si se hace sin mayores matizaciones tiene el inconveniente de oscurecer

un factor decisivo del pensamiento característicamente oriental: éste no puede ser descrito, sin más, como el pensamiento de determinados individuos y de determinadas escuelas que, en un diálogo y confrontación mutua, se desarrollarían y multiplicarían en una progresión lineal en el tiempo. Aunque esto está presente en la historia del pensamiento índico —y es una perspectiva posible a adoptar en el acercamiento al mismo—, lo está como la corteza o apariencia externa de otro fenómeno de aproximación a la verdad radicalmente distinto: los representantes más genuinos del pensamiento oriental nunca se han sentido circunscritos a una escuela definida por su contraposición a otras, no se han considerado «propietarios» de su pensamiento, ni tampoco han pretendido decir nada nuevo, sino sólo ser transmisores de una única sabiduría de esencia meta-histórica (el *sanâtanadharma*: la eterna enseñanza o el *dharma* eterno), diversa en sus formulaciones y expresiones relativas, pero una en su fuente y mismidad.

Centrándonos en el Vedânta advaita, su pretensión de vehicular una sabiduría de esencia meta-histórica parece justificada dada la sorprendente familiaridad interna de esta doctrina con otras tradiciones de sabiduría culturalmente diversas:

El Vedânta advaita es *advaita vâda*: doctrina (*vâda*) de la no-dualidad (*a-dvaita*). Pero no sólo el Vedânta advaita es *advaita vâda*. La enseñanza no-dual, lejos de ser una doctrina de escuela, es el núcleo central de prácticamente todas las grandes tradiciones espirituales y metafísico-gnósticas. Encontramos doctrina no-dual en diversas tradiciones del ámbito índico (el Vedânta advaita, el advaita *saiba*, etc.), en el budismo (particularmente en el budismo mahâyâna, muy en concreto en el budismo Zen, y en el budismo tibetano: el dzogchen y el mahamudra), en el taoísmo, en el núcleo esotérico del islamismo (el sufismo y parte de la gnôsis shiíta), en ciertas vertientes del gnosticismo y de la mística especulativa occidental, en la cábala judaica, en los misterios griegos (el orfismo, el pitagorismo...), etc. De aquí las ya conocidas expresiones «filosofía perenne», «sabiduría perenne», «tradición unánime», etc. (4) , que nos hablan de esta unanimidad en lo esencial, de cierta universalidad de las preguntas y respuestas últimas del pensamiento, de un apuntar desde diversas culturas y tiempos (de modo no siempre idéntico pero sí estructuralmente análogo) a algunas constantes, no tanto estrictamente doctrinales (toda doctrina teórica es un producto histórico-cultural) como operacionales, es decir, relativas a la realización operativa de las posibilidades latentes en las estructuras profundas de todo ser humano; una realización que, como veremos, culmina en la intuición supra-objetiva y no-dual de la no-dualidad última de lo real.

Esta «filosofía perenne», por tener la capacidad de enlazar diversas tradiciones religiosas y filosóficas en el espacio y en el tiempo, no está confinada a un espacio ni a un tiempo, ni tampoco es de naturaleza estrictamente filosófica o religiosa —en las acepciones más restringidas de estos términos—. De hecho, frente a la indiscutible unidad fundamental de esta sabiduría unánime, la discrepancia a lo largo de la historia de la filosofía es casi la ley, y, por otra parte, el sesgo confe-

sional y dogmático, específicamente religioso, ha sido y es fuente inevitable de división y polémica. Las doctrinas no-duales —como veremos con detenimiento— no son, en sentido estricto, ni filosofía ni religión. Cabría calificarlas, más bien, de «sabiduría» o «gnôsis»:

— Son *sabiduría* en la medida en que buscan trascender lo que la filosofía tiene de meramente individual e histórico, en otras palabras, de mera ratio discursiva. Frente a ello, apuntan a una visión supra-temporal y supra-individual.

— Son *gnôsis* pues prescinden de todo dogma y creencia («El gnóstico —dirá Ibn ‘Arabí—, no puede estar atado por ninguna forma de creencia»); parten de la negación de todo supuesto no intrínsecamente cierto y avanzan sólo al hilo de la propia certeza experiencial.

No hay —considera el Advaita— creencias ni teorías universales; sí puede haber, en cambio, universalidad en el ámbito de la experiencia: en la visión que late más allá de la mera especulación y de la mera creencia; en la experiencia viva del Ser, antes de que las palabras que buscan expresarla terminen ocultándola y desfigurándola en su redundancia.

El Vedânta advaita es, por consiguiente, una manifestación más —particularmente depurada y paradigmática— de esta doctrina no-dual que en sí misma no está constreñida a ninguna escuela ni sistema de pensamiento. Es en este sentido —en lo que tiene de *advaita-vâda*— en el que prioritariamente nos interesará en este trabajo. Por ello, en nuestra exposición del Vedânta advaita nos detendremos lo menos posible en los aspectos estrictamente escolares e historiográficos, y no tendremos reparos en ilustrar nuestra exposición con citas y referencias a otras tradiciones no-duales diversas del Vedânta advaita cuando consideremos que pueden contribuir a iluminar sus intuiciones centrales y a evidenciar la universalidad de estas últimas, es decir, la realidad de lo que hemos denominado «sabiduría perenne». Utilizaremos el término «Advaita», en función de los contextos, tanto como sinónimo de Vedânta advaita como de *advaita-vâda* en el sentido más universal apuntado.

---

**Notas:**

1. Otras sub-escuelas de menor importancia son la *Dvaita* o dualista fundada por Madhva (1197-1276) y las iniciadas por Nimbârka (¿-1162) y Vallabha (1417-?). Junto con la escuela de Râmânúja, todas enfatizan la importancia del culto y la devoción (bhakti) a un dios personal.
2. Particularmente, con las escuelas budistas Vijñânavâda y Mâdhyamika.
3. «Se ha dicho, no sin verdad, que el brahmanismo mató al budismo mediante un abrazo fraternal». Radhakrishnan, *Indian philosophy II*, p. 470.
4. El término «filosofía perenne» —*Philosophia perennis*— ha sido utilizado por pensadores como A. Huxley, A. Coomaraswamy, T. Merton, T. Burckhardt, F. Schuon —este último prefiere hablar de *Sophia perennis*—, K. Wilber, Huston Smith, etc., para apuntar, desde posiciones diversas, a este fondo de sabiduría inmemorial y universal. Otro término utilizado para aludir a este acuerdo estructural universal, relativo a las cuestiones últimas, ha sido el de «Tradición» (R. Guénon, G. Durand, H. Corbin, etc.), una «Tradición» de la que, según estos autores, participan distintas culturas y tiempos en la medida en que se mantienen fieles a sí mismas y a sus orígenes.

---

Fuente: Mónica Cavallé, *LA SABIDURÍA DE LA NO-DUALIDAD* (Kairós, 2008)

---