



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

**El “velo de *maya*” en la tradición filosófica hindú.
Un diálogo comparado con *El mundo como voluntad y
representación* de Schopenhauer**

Laura Carapeto Moreno

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por la Prof. Dra. Julia Urabayen
Pamplona, junio 2020



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Índice

Resumen	3
Introducción	4
Metodología y fuentes	6
Referencias históricas y terminológicas	7
Parte I: <i>Maya</i> en los <i>Vedas</i> y en la escuela vedanta	10
I. Época védica	12
<i>Maya</i> en el Rig Veda	15
II. Escuela brahmánica	18
Teoría de la identidad entre <i>Brahman</i> y el <i>ātman</i>	19
El “velo de <i>maya</i> ” en las <i>Upanishads</i>	23
III. Escuela vedanta	27
<i>Maya</i> según Gaudapāda, precursor del vedanta advaita	28
El origen de <i>maya</i> como producto del <i>ātman</i> empírico	30
Cuadro comparativo	36
Parte II: <i>Maya</i> según Schopenhauer	37
Ámbito epistemológico	40
<i>Vorstellung</i> como presencia máyica	40
<i>Maya</i> como sueño upanishádico	47
<i>Maya</i> como ilusión gaudapādiana	49
Ámbito moral	51

<i>Maya</i> como apego	51
<i>Maya</i> como camino hacia el <i>nirvana</i>	53
Conclusiones finales	57
Anexo: Glosario	59
Bibliografía	62

Resumen

En este trabajo de fin de grado se realiza un estudio comparado entre la tradición hindú y el pensamiento de Schopenhauer. El objetivo es analizar el significado filosófico originario de *maya* o “velo de maya” en las fuentes hindúes y, posteriormente, compararlo con el usado por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.

La primera parte muestra la evolución de *maya* en la etapa prefilosófica y considerada sagrada, los *Vedas*, en la época *brahmánica* y en una de las escuelas clásicas más importantes de este pensamiento oriental, la escuela vedanta. El análisis realizado se basa en el comentario de algunos pasajes, extraídos de los libros sagrados más destacados de cada periodo mencionado; en concreto, los fragmentos proceden del *Rig Veda*, de las *Upanishads* y de la *Āgamasastrā*. En la segunda parte se analiza el concepto filosófico de *maya* empleado por Schopenhauer en su obra cumbre, haciendo hincapié tanto en el significado otorgado a nivel cognoscitivo, así como en el moral.

Por último, se cruzan los significados empleados en la tradición hindú, explicada en la primera parte, con los encontrados en *El mundo como voluntad y representación* para evaluar sus semejanzas y diferencias. La tesis principal es que el filósofo de Dänzig usa el concepto de *maya* de forma correcta a nivel general, pero comete imprecisiones y errores cuando relaciona la teoría sobre *maya* con sus propias tesis, influenciada por Kant, al que critica y matiza, ajustando la sabiduría de los *Vedas*, el pensamiento brahmánico y el vedanta a su exposición.

Palabras clave: *maya*, velo de *maya*, *Vedas*, *brahmanismo*, escuela *Vedanta*, *Rig Veda*, *Upanishads*, *Āgamasastrā*, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer, *representación*.

Introducción

El pensamiento de Schopenhauer está lleno de vestigios orientales, ya sea de influencia hinduista o budista, y, de todos ellos, hay un concepto al que el filósofo otorga una gran relevancia: “el velo de maya” o *maya*. Esta noción, que es recurrente a lo largo de la obra mencionada, es presentada como parte fundamental de su sistema. El filósofo define *maya* como ese engaño mental del que es necesario deshacerse; es decir, la representación de la que hay que librarse. Si recordamos el título de la obra, bien se podría reformular de este modo: *El mundo como voluntad y maya*.

El hecho de que Schopenhauer lo considerara como parte fundamental de su sistema despertó en mí la motivación de profundizar en ese concepto e investigar tanto su importancia como su procedencia. Como punto de partida, se realizó una primera aproximación al tema, basada en pequeños ensayos de otros autores sobre la cuestión. Tras esto, se concluyó que la mayoría de estos escritos priorizaban la explicación de Schopenhauer sobre *maya*, quedando la sabiduría hindú relegada a un segundo plano. Esta tenía un carácter propedéutico o aclaratorio y presentaba deficiencias en su exposición, ya que las explicaciones sobre el sentido originario de *maya* eran someras, poco desarrolladas y, algunas veces, confusas. A raíz de esta ausencia explicativa, se planteó la pregunta que ha impulsado este trabajo: ¿qué significa *maya* para los hindúes y por qué es tan importante para Schopenhauer?

En este punto encontramos una paradoja, ya que los conceptos hindúes no se desarrollan en profundidad para poder entender a Schopenhauer, pero, por otro lado, lo oriental forma parte de la vida occidental cada vez con más fuerza. Se vive con normalidad lo asiático, pero se profundiza filosóficamente poco en ello. El *yoga*, la medicina natural o las nuevas psicologías que exploran la autoconsciencia están de moda y, poco a poco, se despierta una inquietud por conocer sus bases filosóficas. De hecho, la escuela vedanta, clave para entender el concepto de *maya*, está

experimentando un auge desde hace algunos años en universidades como la Complutense o la de Granada.

Aprovechando que las sabidurías orientales vuelven a la palestra filosófica, este trabajo sigue su estela, compartiendo inquietudes con otros proyectos. En concreto, este tipo de investigación basada en la tradición hindú sí se ha llevado a cabo en algunas ciudades de Latinoamérica, como Medellín¹, Colombia, o Zulia², Venezuela; no obstante, este no es un tema tratado de manera abierta y normalizada en el debate filosófico europeo.

El marco académico anteriormente explicado encuadra la motivación principal de este trabajo de fin de grado, que es detenerse en la sabiduría hindú para tener una comprensión profunda de las tesis de Schopenhauer, pues no se puede entender ni su pensamiento ni su aportación sin comprender sus raíces filosóficas. Detenernos en los orígenes de *maya* permite valorar hasta qué punto hemos captado las enseñanzas de Schopenhauer hasta ahora. Además en este trabajo se analiza cómo asimiló este filósofo la tradición sagrada de la India y, por último, se pondera qué matices y aportaciones siguen las acepciones hindúes y cuáles no.

En resumen, los objetivos perseguidos en este trabajo son los siguientes: en primer lugar, ofrecer una explicación filosófica y rigurosa sobre la filosofía hindú, en concreto sobre el concepto de *maya*, para comprender las raíces y aportaciones de Schopenhauer; en segundo lugar, acercarse a las formas de pensamiento que comienzan a situarse en la vanguardia filosófica y contribuir a sus debates.

Por último, es necesario señalar que este análisis comparado entre Oriente y Occidente sobre *maya* trata de ser un recorrido y, en cierto sentido, un manual que recoge los principales significados filosóficos de esta noción, así como su evolución y

¹ J. Castaño, *El advaita vedanta en El mundo como voluntad y representación*. <https://cutt.ly/3y1jrFN>, Universidad Bolivariana de Medellín, 2013. Consultado el 9 de junio de 2020.

² L. Vivanco, *El concepto de Maya. I. En el pensamiento de la india*, <https://cutt.ly/1umLmIc>, Universidad de Zulia, Venezuela, 2014. Consultado el 20 de septiembre de 2019.

sus modificaciones. Este escrito pretende acercar dos mundos filosóficos, por lo que se explican los conceptos de forma introductoria y comparada, para que cualquiera con una mínima formación filosófica pueda participar de este debate. Por ello, la voz de la autora quedará en un segundo plano, aunque estará presente en el hilo conductor del trabajo. El objetivo no es realizar una mera descripción, sino resaltar los aspectos fundamentales de cada etapa, interpretar los textos y extraer el significado filosófico atribuido a *maya*. Detrás de cada apartado ha habido una labor de investigación, de selección, de filtrado y de interpretación de los textos y corrientes de pensamiento correspondientes, para poder realizar una composición unificada y coherente sobre *maya*, tanto en su concepción oriental como en la occidentalizada.

Metodología y fuentes

Las tareas a realizar en este trabajo son dos. La primera, averiguar el significado original de *maya* y, la segunda, compararlo con el usado por Schopenhauer. Esta es la razón por la que se establece una primera y una segunda parte, dando lugar a una estructura que pone en claro las conclusiones de cada mundo filosófico y las relaciona en el transcurso de su desarrollo.

Se comienza por el significado primigenio y, por ello, la apuesta metodológica de este trabajo de investigación es invertir el planteamiento seguido por la mayoría de textos, esto es, se opta estudiar primeramente las enseñanzas sobre *maya*, recogidas en la tradición védica, brahmánica y vedanta, en vez de acudir directamente a la acepción otorgada por Schopenhauer.

Este giro es la base del método empleado para esta exposición y se ha elegido por dos motivos. El primero de ellos es abordar *maya* desde una perspectiva poco desarrollada, la originaria. En segundo lugar, se pretende seguir la línea cronológica de los acontecimientos pues los *Vedas* y la escuela vedanta formularon las tesis sobre *maya* entre los siglos II a. C y I d.C y, posteriormente, Schopenhauer en el siglo XIX, se

encontró con la sabiduría hindú y con las enseñanzas budistas, a la edad de 17 años³, influencias que tomó para producir su sistema filosófico. Por ello, esta exposición comienza con lo textualmente extraído de la tradición sagrada hindú, la llamada *Shruti*, entre las que destacan los textos del *Rig Veda*, las *Upanishads* y la *Āgamasastrā*.

Estos tres libros hindúes se han seleccionado como las fuentes principales del trabajo; han sido analizados a fondo y, en estas páginas, se realiza un comentario sobre varios extractos, en los que se puede percibir la transformación del concepto de *maya* dependiendo del sistema filosófico (*darshana*) y época en la que se encuentra.

Una vez extraído el verdadero significado filosófico de *maya*, comienza la segunda parte de la investigación. En ella, se procede a la explicación de las tesis de Schopenhauer, tomando como fuente principal *El mundo como voluntad y representación*. Tras este primer acercamiento a las bases de su sistema, se procede a la comparación de la acepción hindú y la schopenhaueriana, destacando los puntos en común, los ámbitos en los que se plasma esta supuesta teoría de la ilusión o engaño y las modificaciones realizadas por el alemán.

A modo de conclusión, se realiza un listado que recoge las principales conclusiones de las dos partes del trabajo de fin de grado, así como las aportaciones personales a este debate.

Referencias históricas y terminológicas

Una de las principales dificultades a la hora de abordar este tema es la falta de consenso en cuestiones básicas, como la delimitación histórica de los periodos, o la dificultad de seguir un discurso plagado de extranjerismos y términos propios de Oriente, con los que un europeo medio no está familiarizado.

³ G. Gurisatti, *Notas sobre Oriente* (Alianza Editorial, Madrid, 2011), página 15.

Gathier, uno de los principales indólogos a nivel mundial, ya señaló esta primera cuestión y trató de salvarla de la siguiente manera: “Ante la ausencia de cronología exacta, solo podemos establecer una fecha aproximada”⁴. Este trabajo ha optado por la vía de la aproximación, realizando una síntesis entre las épocas históricas-filosóficas explicadas por Gathier, quien divide la historia hindú en ocho periodos estableciendo las etapas según las escuelas de pensamiento y las sectas filosóficas; las descritas por Fernando Tola y por Carmen Dragonetti, los cuales señalan siete, en las que las etapas históricas siguen el desarrollo de las principales escuelas hindúes; y las identificadas por Rivière, que apunta cuatro, delimitadas según las épocas históricas de la India.

En este trabajo se considera que hay tres etapas, siguiendo un criterio estrictamente filosófico-cronológico, es decir, cada etapa se corresponde con una escuela general de pensamiento hindú definido según su evolución conceptual y su referencia cronológica. En esta división se tienen en cuenta tanto las sectas filosóficas como las religiones-filosóficas, por ejemplo la *Bhakti* (la religión del amor al dios personal como modo de liberación), pero todas estas ramas son integradas en los tres grandes periodos de pensamiento: (1) la época védica, que da lugar a una forma de pensamiento religioso llamado el vedismo, (2) la época brahmánica, madre del brahmanismo, y (3) la escuela vedanta, origen de la reflexión filosófica sobre el periodo anterior, cuyas conclusiones siguen vigentes en el debate oriental hasta el día de hoy.

El segundo inconveniente a la hora de abordar esta temática procede de los términos. En este caso sí encontramos consenso en los significados, pero de todas formas hallamos dos dificultades. La primera, consiste en lo arduo que es seguir un discurso plagado de términos en sánscrito, porque pueden confundirse los términos entre sí o simplemente pueden despistar al lector, al exigirle mayor atención. La segunda dificultad procede de las múltiples traducciones que se pueden realizar de una misma palabra sánscrita. Un ejemplo de ello son los *Vedantasutras* o los *Brahmasutras*: una compilación realizada por Badarayana, que constituye la primera explicación

⁴ E. Gathier, *El pensamiento hindú: estudio seguido de una selección de textos* (Editorial Troquel, Buenos Aires, 1963), página 9.

sistemática sobre las *Upanishads*. Este texto se puede llamar *Vedantasutras* porque “vedanta” se refiere a las enseñanzas culmen de los *Vedas* y *sutra* hace referencia a los aforismos que condensan la sabiduría sobre un tema; sin embargo, los *Vedantasutras* también se pueden llamar *Brahmasutras*, pues son los textos que recogen la sabiduría de los *Vedas*, haciendo hincapié en su primer principio: *Brahman* como origen y fundamento, lo Uno.

Para aportar un discurso sencillo y sin lugar a equívocos, se explican los términos más usados en este trabajo de investigación a modo de diccionario, en un glosario. Estas definiciones son una producción propia, fruto de las investigaciones e interpretaciones realizadas a lo largo de varios meses, en los que se ha acudido a la base bibliográfica expuesta al final del documento. Por ello, las definiciones no se limitan únicamente a especificar el significado de la palabra, sino que la relacionan con su época histórica, con el autor (si lo hubiera) y con su significado filosófico. Este glosario se encuentra en un anexo final y se ofrece con el objetivo de servir de guía y consulta, para que el lector acuda en caso de duda y pueda recorrer el hilo discursivo sin confusiones terminológicas.

Parte I: Maya en los Vedas y en la escuela vedanta

Introducción

Antes de explicar a fondo *maya*, es necesario ubicarse en los pilares de la tradición india y de la tradición hindú. Los habitantes de la India tienen un profundo sentimiento religioso, pues consideran al hombre en la misma medida humano y divino. Sin embargo, no hablamos de una religiosidad confesional, sino de un sentimiento religioso natural: el ser humano, siempre en presencia de la divinidad, también tiene algo de divino y por ello, considera la vida como un “juego [*lila*], como una liturgia a realizar con cariño y atención, pues todo tiene un significado y toda acción penetra hasta Su Presencia”⁵.

La unidad entre lo humano y lo divino se manifiesta en lo cotidiano y también se refleja en el pensamiento religioso y filosófico. Este ha estado marcado desde el inicio por un gran idealismo que casi siempre acaba en un inmanentismo radical (panteísmo), exceptuando algunas ramas más realistas como la escuela vedanta del no-dualismo calificado, de Ramanuya, o el budismo *Hinayana*⁶ tal y como explica Rivière en su manual (Rivière, 1960: 175-180).

Pese a la presencia del realismo, el idealismo ha imperado en las explicaciones filosóficas. Este puede definirse como una doctrina filosófica que “afirma la realidad

⁵ R. Panikkar, *La India, gente, cultura, creencias* (Rialp S.A, Madrid, 1959), página 117.

⁶ Esta secta budista niega la irrealidad del ser sostenida por su secta contraria, el budismo *Mahayana*, y por el budismo en general, cuya metafísica radica en la negación de toda sustancia permanente, incluso de la universal, de *Brahman*. Los *Hinayana* son más realistas que la mayoría de las corrientes vedas o vedantas, pues aceptan una física atomista, situándose más cerca del materialismo que del idealismo inmanentista. No defienden la metafísica budista, sino que aceptan su existencia subjetiva (de corte solipsista) y se preocupan por los métodos prácticos que aseguran la liberación a nivel personal.

como correlato de la mente”. Veámos algunos ejemplos que demuestran la mentalidad hindú y su fundamento idealista.

Desde las primeras manifestaciones en el *Rig Veda*, perteneciente a la época védica de corte prefilosófico, se postula lo uno, *ekam*, como el origen de todo lo que es⁷. No se realiza una distinción entre el origen de los dioses, de los hombres o de la tierra, sino que el *ekam* es el todo uno: una sustancia primigenia cuya explicación tiende al panteísmo. Otro de los elementos por los que podemos confirmar esta tendencia idealista es el sentido de los rituales. Desde el inicio, los hindúes consideran los ritos y los sacrificios como “ fuera de toda intervención de la divinidad, la condición del curso normal de las cosas”⁸. Si por idealismo entendemos lo mental como el origen de lo externo, en algún sentido por vago que sea, aquí lo tenemos. La realidad sigue su curso natural en cuanto que los seres humanos cumplen con sus tradiciones o expresiones sociales concretas, pues ellas son el fundamento de la estabilidad de lo externo; la realidad está directamente vinculada y es deudora del término mental, de los rituales, de las creaciones humanas.

En resumen, la sociedad india es plenamente consciente de su trascendentalidad, que es vivida de forma ordinaria en el día a día, a través de una espiritualidad muy arraigada y de costumbres sociales muy definidas. Además, es una sociedad que puede parecer contradictoria pues, en medio de esa trascendencia ordinaria, suelen justificar su realidad desde parámetros idealistas, inmanentistas y, a veces, panteístas.

A lo largo de estas páginas se realizará un análisis filosófico de las bases fundamentales de cada etapa filosófica, que dan lugar a una visión concreta de *maya*. Esta será definida dependiendo de la cosmovisión de cada época, ya que la primera

⁷ “Entonces el no ser no existía/ ni tampoco existía el ser” (1); “No existía la muerte,/ ni existía lo inmortal, / ni signo distintivo de la noche y del día./ Solo el Uno (*ekam*) respiraba,/ si aire, por su propia fuerza./ Aparte de él/ no existía cosa alguna” (2). Extractos 1 y 2 del Himno X, 129. F. Tola, *Himnos del Rig Veda* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968), página 299.

⁸ F. Tola, *Himnos del Rig Veda* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968), página 32.

etapa tiene un carácter mítico, la segunda cuenta con un fundamento algo más realista y, por último, la tercera, desarrolla *maya* desde la irrealidad más absoluta.

I. Época védica

La primera época a analizar comienza en el 1500 a. C y finaliza en el 800 a. C. Es también conocida como *literatura védica*, puesto que es un periodo prefilosófico comparable a la época mítica en Grecia, en la que las hazañas de los dioses y los rituales marcan un modelo de conducta para llegar a la plenitud de la vida. En esta etapa no hay una auto-conciencia discursiva ni tampoco una sistematización del pensamiento, porque el objetivo perseguido no es generar conocimientos u ordenarlos, sino entender la sabiduría transmitida oralmente y llevarla a la propia vida, a la comunidad.

El nombre del periodo procede de la palabra *veda*, cuya raíz, *vid* en sánscrito, significa “conocer”, “el conocimiento revelado como verdad” o “revelación”⁹. Los textos más importantes de esta época son los sagrados *Vedas*¹⁰: el *Rig Veda*, el *Yajur Veda*, el *Sama Veda* y el *Atharva Veda*. El primero contiene cantos e himnos a los dioses; el segundo, los rituales para los sacrificios; el tercero, los cantos líricos de acompañamiento; y el cuarto, los exorcismos.

Los dioses son los protagonistas de esta etapa y toda actividad humana se dirige a ellos, produciendo una forma de pensamiento llamada el *vedismo*, centrada en la devoción y en las gestas divinas. Como no podría ser de otra manera, en este periodo se vive una profunda inquietud religiosa, actitud que supone el hilo conductor de esta época y que queda reflejada en los textos. Esta disposición se manifiesta en la preocupación por explorar las formas de acercarse a los dioses mediante rituales, cánticos o historias. En concreto, la religión védica reconocía aproximadamente unos 33

⁹ R. Ortiz, *Los Vedas: escrituras sagradas de la India* (Editorial Anasuya, México, 2016), página 11.

¹⁰ Ver página 5 del Glosario.

dioses todopoderosos¹¹ a los que había que venerar. Por ello, Gathier explica que “la sabiduría india aparece en su amanecer como sabiduría religiosa”¹², ya que tanto lo religioso como lo humano giraban en torno a la veneración y a lo mítico, en un contexto politeísta.

Gracias a estos escritos, se puede hacer una composición general de las creencias y la forma de vida de esta sociedad. De hecho, son tan antiguos y valiosos que forman parte de la tradición sagrada, del *Shruti*¹³ y como tal, es un texto sagrado que contiene “norma de verdad”¹⁴, es decir, todo lo allí contenido se asume como verdadero. Sin embargo, “los *Vedas* no solo son un compendio sobre las creencias religiosas de la época, sino que también proporcionan intuiciones filosóficas”¹⁵.

Un ejemplo de esto último es la búsqueda de una explicación sobre la creación del mundo. Según el *Rig Veda*, este origen pudo ser producido de diversas maneras, entre las que destacan la formación del mundo al estilo de una casa, gracias al dios *Tvastrī*, un carpintero divino; o mediante el sacrificio de un gigante llamado *purusha*¹⁶. No obstante, hay también una explicación filosófica sobre el origen del mundo. Esta tesis no es una cosmogonía sistematizada, sino las primeras intuiciones filosóficas sobre esta cuestión. Concretamente, esta se basa en dos conceptos que constituyen el mayor aporte filosófico de los textos védicos para la historia del pensamiento hindú: lo Uno o *ekam* y el orden o *rita*.

¹¹ *Íbid.*

¹² E. Gathier, *El pensamiento hindú: estudio seguido de una selección de textos* (Editorial Troquel, Buenos Aires, 1963), página 16.

¹³ Ver página 6 del Glosario.

¹⁴ F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India* (Editorial Kairós, Barcelona, 2008), página 87.

¹⁵ *Íbid.*

¹⁶ Ver página 8 del Glosario.

El primero es el principio neutro del que se genera toda realidad¹⁷, parecido al *apeiron* de Anaximandro, pero con la diferencia de que los hindúes consideran esto no tanto en términos materiales sino como el principio de vida universal del que todo surge. Por otro lado, se establece un orden o *rita*. Según este, el universo obedece a un orden cósmico por el que los procesos se dan inevitable y consecutivamente, tanto a nivel universal como personal.

Esto quiere decir que al igual que en el cosmos se dan una serie de ciclos que regulan el nacimiento o la muerte de la naturaleza, como las estaciones o los días y las noches, el ser humano también los experimenta. El hombre no solo vive los ciclos de la vida y la muerte en el terreno más físico, sino que también vive el proceso de purificación, de la vida o la muerte, de su propia alma dependiendo de sus acciones buenas o malas, cuyas consecuencias recibe subjetivamente. Esto supone el antecedente de la teoría del *karma*, teoría del orden o regulación moral para los seres humanos.

En resumen, la época védica retrata una sociedad cuya base es la creencia en una religión politeísta, que busca respuestas a la realidad a través de mitos y rituales, pero en el que se da el paso preparatorio para el desarrollo de una filosofía consciente de su discurrir, pues reflexiona sobre origen del mundo, condensado en el *ekam* o en su funcionamiento, sintetizado en el *rita*. Estos son los presupuestos para entender *maya*, que se define en este periodo por su carácter mítico y simbólico, ya que es el poder de uno de los dioses más importantes, *Varuna*. Sin embargo, no se quedará ahí, pues *maya* será más que una referencia alegórica.

¹⁷ Similar al *apeiron* de Anaximandro. Lo Uno como principio tiene una fundamentación materialista, pues la realidad procede de ella y de la evolución de los seres a partir de ella.

Maya en el Rig Veda

La palabra *maya* deriva de la raíz sánscrita *mā*, que significa “medir” como verbo o “lo que tiene medida o fin” como sustantivo¹⁸. De forma contraintuitiva, la primera acepción de *maya* no es la definición de la realidad material y limitada, sino que es presentada en el *Rig Veda*, dentro de su mitología fundacional del mundo, como un poder divino. Este es el primer libro de la civilización india y también el texto en el que se acuña el término *maya* por primera vez. No como “velo de maya”, sino solo usando el término *maya*.

En las setenta veces que aparece mencionada en este texto, esta se define como un poder ostentado por el dios del fuego, llamado *Agni*, y el dios guerrero, llamado *Indra*, aunque el poder máyico lo posee por antonomasia el dios del orden físico y moral, *Varuna*.¹⁹ A su vez, el poder de este dios se transfiere parcialmente a varios dioses menores al servicio de los mayores, llamados los *asuras*, cuyo poder pasó a ser llamado *asuri-maya*. Estos *asuras* usan *maya* de forma complementaria a *Varuna*, pues él se encarga del orden de las cosas, mientras que ellos se encargan de los actos de vida, es decir, de dar la vida y retirarla²⁰.

Maya es el poder que permite poner en realidad una cosa u otra, es el poder efectivo y el origen de lo epifánico, de aquello que aparece delante de nosotros; este es un poder espiritual que garantiza la presencia de ciertos objetos o seres en el mundo empírico. Esta acepción proviene del uso de este poder, de *maya*, por parte de los *asuras*, pero no podemos olvidar que esta era usada también por *Varuna*, dios que garantiza el correcto funcionamiento del mundo según un orden cósmico y moral.

¹⁸ F. Kastberger, *Léxico de Filosofía hindú* (Editorial Kier, Buenos Aires, 1954), página 178 y 180.

¹⁹ F. Tola, *Himnos del Rig Veda* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968), página 37.

²⁰ L. Vivanco, *El concepto de Maya. I. En el pensamiento de la india*, <https://cutt.ly/1umLmIc>, Universidad de Zulia, Venezuela, 2014. Consultado el 20 de septiembre de 2019.

Por lo tanto, *maya* es a la vez poder efectivo en el mundo empírico y poder que asegura un determinado funcionamiento eterno de la realidad. Además, los textos del *Rig Veda* muestran que el término *maya*, poder de origen indeterminado, se acuña por primera vez en sentido positivo, pues garantiza la existencia de la realidad empírica tal y como es. Este será uno de los primeros puntos de diferencia con respecto a Schopenhauer, ya que este filósofo entiende *maya* en sentido peyorativo, mientras que en su origen es un poder positivo. A pesar de esto, si Schopenhauer desde el principio otorgó a *maya* la acepción de engaño o ilusión con un sentido negativo, ¿cómo se puede demostrar la teoría de que *maya* védica no está creada para embaucar, sino que es un poder deseable y divino?

La respuesta la encontramos en el *Rig Veda*. En uno de los extractos de este texto sagrado aparece *maya* explícitamente definida en el himno X, 177, llamado *Mayabheda*²¹, que relata cómo un pájaro es movido por el poder de los asuras (*asuri-maya*) y describe tanto la acción, como los pensamientos y la acción circundante. A continuación se recoge el himno *Mayabheda*²²:

*“El pájaro **impulsado** por el poder (maya) del asura*

Es visto con el corazón,

Y es reconocido con la mente.

Los sabios lo observan en la profundidad de los océanos.

Los sabios buscan el lugar geométrico de sus rayos.

El pájaro lleva el discurso dentro de su mente.

Anteriormente el Gandharva pronunciaba este discurso desde dentro del útero.

*Es una **invención radiante y celestial***

Que en el asiento del sacrificio, los sabios aprecian

²¹ J. Nadumuri, Himno *Mayabheda* 177. <https://cutt.ly/3umVbpS>, 2011. Recopilación de extractos del *Rig Veda*. Consultado el 15 de mayo de 2020.

²² *Íbid.*

*Vi el pastor que nunca descansa,
Acercándose y saliendo para el camino,
Siempre moviéndose.
Tenía compañeras femeninas.
Tenía una prenda con un esplendor **difuso**.
Continuamente daba vueltas alrededor del mundo.”*

Este fragmento del Rig Veda es a partes iguales oscuro y revelador, pues muestra algunas claves para entender el concepto de *maya* en la época védica y a la vez deja incógnitas irresueltas, como por ejemplo quién es Gangharva o de qué pueden ser símbolo las compañeras femeninas.

Una de las cuestiones a resaltar es el poder de *maya* del *asura*, responsable del impulso necesario para el pájaro, ya que este vive porque el dios menor ha cumplido con su función, que es quitar la vida o darla; en este caso, la última opción. Con este verso se demuestra que el ámbito de actuación de este poder espiritual es lo empírico. Otra de las ideas encontradas en este texto se condensa en el verso “*es reconocido por la mente*”. Esto quiere decir que el corazón se ve afectado por esa visión, pero es la mente la que reconoce o identifica su naturaleza. De esta manera vemos como un poder espiritual es identificado por una potencia espiritual.

Otra idea, se destaca el siguiente verso: “*invención ardiente y celestial*”. Esta “invención” podría referirse tanto a la mente como al poder, *maya*, que produce esos contenidos en la mente y que son los mismos en la realidad, pues hay una codependencia de estos dos términos. Tanto si se refiere a la una como a la otra, no supondría un verdadero problema para la acepción positiva de *maya* en este periodo, pues lo presenta como algo deseable, es decir, “celestial” o divino, no necesariamente como un engaño vil que embauca a los sabios del poema o a cualquier cognoscente que se presente.

Por estos argumentos anteriores queda demostrado que en la época védica, *maya* se define como un poder divino de gran rango, pues solo lo tienen los dioses mayores y sus sirvientes. Además, este poder se ejerce sobre la realidad empírica y garantiza la existencia de aquellas cosas que encontramos en el mundo material, siendo también la garantía de su orden interno. Por último, y a diferencia del filósofo de Dänzig, *maya* es considerada como un poder deseable, divino y “celestial”, y no necesariamente como una mentira o ilusión vacua.

II. Escuela brahmánica

La segunda época destacada comienza en el 800 a. C. y finaliza en el 500 a. C. Este es el primer periodo filosófico propiamente dicho, pues los autores se reconocen como pensadores, tienen el objetivo de sistematizar el pensamiento y, además, se realizan grandes contribuciones filosóficas.

A partir del siglo IX a. C. se produce un cambio de mentalidad, por el que se abandona la búsqueda de relatos míticos para explicar el mundo y se acude a *Brahman* como primer principio y último fundamento de la realidad. Con esto, se produce un salto, un despertar de la filosofía hindú interesada en encontrar su origen, justificándolo desde la rigurosidad de un pensamiento coherente y articulado.

El fruto de estos esfuerzos se condensa en las *Upanishads*. Esta es una obra compuesta entre el 800 a. C. y el 400 a. C. y considerada como el texto más filosófico de toda la tradición antigua hindú. Igual que los *Vedas*, estos escritos también pertenecen a la *Shruti*, y constituyen un punto de referencia para todo filósofo, ya sea contemporáneo a la escritura de las *Upanishads* o a la actualidad. La aportación filosófica más importante de este texto sagrado es la teoría de la identidad entre *Brahman* y el *ātman*, acrisolada y reflexionada durante trescientos años, que supondrá la creación de una de las escuelas clásicas hindúes más influyentes de la filosofía oriental y también, la base para la evolución de la teoría sobre *maya*.

Teoría de la identidad entre *Brahman* y el *ātman*

En el *Rig Veda* se explicaba el origen, *ekam*, y el funcionamiento del mundo, *rita*, aportando una cosmología de corte idealista, calificada así por la concepción tan concreta de los ritos, con poder autónomo y necesario para el curso normal de los procesos, y por la correspondencia analizada entre lo cognoscitivo y lo empírico señalado en el himno *Mayabheda*. Por su parte, el brahmanismo recoge estos aspectos cosmológicos, cognoscitivos y empíricos y les dota de un hilo conductor: *Brahman*, el principio supremo, la deidad por encima del resto de dioses mayores y menores, se equipara al *ātman*, el yo empírico.

Antes de profundizar en esta tesis, es necesario realizar una pequeña explicación sobre estos dos términos. El *ātman* significa etimológicamente “el aliento vital” y con esta acepción era considerado en el *Rig Veda*. Más tarde, experimentó una transformación por la que pasó a designar no solo una metáfora de la vida, sino el principio espiritual de la vida individual, al estilo del alma aristotélica²³. De esta manera, los hindúes tenían en una mano, el principio de la vida individual (*ātman*) y, en la otra mano el principio universal de la vida y el orden cósmico (*Brahman*). En concreto, la teoría de la identidad se forma al anteponer el principio universal al individual, por el que se concluye que el primer principio y el fundamento último de la vida era uno solo, llamado *Brahman* con dos tipos de proyecciones, una universal, con el mismo nombre y otra individual, llamada *ātman*. Así, el principio de individualidad empírica y personal es solo un reflejo imperfecto del máximo y perfecto ente.

Por lo tanto, la primera base de esta tesis es la consideración de *Brahman* como *arjé* o principio. En las *Upanishads* se recoge esta visión idealista, y monista, por la que *Brahman* es el origen del que todo parte, el fundamento último que todo lo sostiene y el fin al que todo regresa. Sin embargo, la heterogeneidad de las *Upanishads*, a causa de su composición por varios autores en épocas distintas, favorece que haya dos formas de interpretar este primer pilar. En algunos textos se le considera como una entidad

²³ F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India* (Editorial Kairós, Barcelona, 2008), página 121.

abstracta, impersonal y universal, que debe ser nombrada como “lo Aquello”; mientras, otros autores se han referido a *Brahman* como una entidad absoluta, pero también personal y concreta, que debe ser llamada con la palabra “Él”.

En la *Svetasvatara Upanishad* se hacen varias referencias a la entidad desde una perspectiva más concreta y personal, nombrado como “él”: “Este es el Dios cuya luz ilumina toda la creación, el Creador de todo desde el principio. Él fue, él es y él por siempre será. Él está en todo y él lo ve todo”²⁴. Por otro lado, encontramos otras referencias a *Brahman* menos personales, con el que se mantiene una relación de identidad ontológica, pero no de cercanía: “Cuando el sabio se percata de que es mediante el gran Espíritu omnipresente en nosotros, que estamos conscientes mientras velamos o soñamos, entonces traspasa el dolor de la pena. En verdad aquello es Eso”²⁵.

Esta premisa tiene dos consecuencias. Por un lado, la primera es la consideración de *Brahman* como el espíritu universal, pues este espíritu “mora en todos los seres y en todas las cosas, que es distinto de todo, a quien nada ni nadie conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y todas las cosas, que rige como el gobernante interno ‘desde dentro’ y que es inmortal²⁶”. Nos encontramos ante un inicio de monismo (que se radicalizará en la siguiente época), ya que la esencia del principio universal y la esencia del yo empírico, el *ātman*, es la misma, pues es el mismo *Brahman* según proyecciones distintas. La realidad empírica es lo contrario de lo espiritual y, por lo tanto, es una realidad que no merece atención y, en el caso del ser humano, que es espiritual y material a la vez, debe ejercitar inevitablemente la purificación, para llegar a la liberación de su alma.

Por otro lado, la última consecuencia de la primera premisa es la ambivalencia del concepto de *Brahman* y *ātman*. El inmanentismo postula la presencia de dios en la

²⁴ J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 181.

²⁵ *Ibid*, página 93.

²⁶ F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India* (Editorial Kairós, Barcelona, 2008), página 140.

realidad de forma intrínseca²⁷, mientras que el trascendentalismo postula el reconocimiento de dios y las sustancias con las que mantiene vínculos, pero en las que su presencia no es intrínseca, sino que “pone una cierta distancia”. La combinación entre estas dos nociones es lo que se propone en la *Isa Upanishad*, donde se explica de qué manera el sabio sabrá hacer vida estas dos formas de metafísica opuestas: “Aquel que practica ambas, inmanencia y trascendencia, con la inmanencia vence a la muerte, y con la trascendencia alcanza la inmortalidad”²⁸.

La primera idea explicada es la base para entender la segunda sobre la teoría de la identidad, especialmente decisiva para la concepción de *maya* en el brahmanismo. Esta es la consideración de *Brahman* como la “sustancia *ab se*, que es la razón o causa de sí mismo y que no recibe nada *ab alio*”²⁹. Este es un tipo de sustancia que no requiere de su existencia real y material en ningún lugar, sino que es una sustancia espiritual perfecta que existe desde y por sí misma, de la que todo procede y a lo que todo regresa, consolidando el carácter monista de esta tesis: solo hay una sustancia verdadera, que es espiritual, absoluta y única. Este sustancialismo es una de las claves para el desarrollo posterior del Hinduismo y para el Budismo, aunque para este último por exclusión, ya que los *siddharthas* no asumen la existencia real de ninguna sustancia.

En resumen, el brahmanismo es un periodo conscientemente filosófico, que trata de dar una explicación sistemática de la realidad y, es en este punto, donde acude a *Brahman* como principio y fundamento, desarrollando posteriormente la teoría de la identidad entre este y el *ātman*, reflejo empírico de “la” sustancia.

En comparación con la creencia politeísta de la época védica, nos encontramos con la declaración de una sola sustancia espiritual absoluta, es decir, de un solo Dios. Ya no hay 33 dioses todopoderosos, sino solo uno: “Hasta la menta ha de asimilar esta verdad: no hay muchos, sino solo UNO. El que ve la variedad y no la unidad deambula

²⁷ R. Audi, *Diccionario Akal de Filosofía* (Editorial Akal S.A, Madrid, 2004), página 540.

²⁸ J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 69.

²⁹ F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía de la India* (Editorial Kairós, Barcelona, 2008), página 131.

sin cesar de muerte en muerte”³⁰. Sin embargo, esto no significa una reforma religiosa, sino un cambio en el modo filosófico de explicar el mundo, que opera en sentido negativo, pues todo aquello que es plural, como lo material, lo empírico, no es dios y debe ser rechazado para alcanzar la liberación.

Se inicia la lucha entre lo divino y lo profano, lo Uno espiritual y lo empírico, lo deseable porque es *Brahman* en sí mismo y lo rechazable porque es lo irreal, es *maya*.

Hasta este momento se había explicado que el ámbito del poder de *maya* era lo empírico, pero si a partir de ahora, la única sustancia real y verdadera es solo una y es espiritual, todo lo empírico es un engaño. La vida de la que *maya* dotaba al mundo fenoménico deja de ser parte de la multiplicidad integrada en un sistema dualista védico, para ser simplemente algo a superar, porque no es la sustancia y, por lo tanto, no es verdad.

En esta segunda etapa, *maya* adquiere su denominación compuesta, “velo de *maya*”, puesto que su rasgo característico no es ser poder de vida, sino ser la producción de una ilusión. Esta no es la sustancia más real, ni la más verdadera, pero se sigue asumiendo como existente, aunque engañosa, porque no muestra su poder para generar lo espiritual sino solo lo empírico. Por esto, a partir de este momento, lo empírico va a estar ligado a *maya* suponiendo un rechazo *a priori* de todo lo material en favor de lo espiritual.

Esta es la etapa en la que *maya* es compuesta y tiene un sentido peyorativo, pues dificulta la visión de *Brahman*, del espíritu ya que es su contrario directo. Poco a poco este rechazo irá arraigando. De hecho, se integrará tanto en las reflexiones filosóficas que más tarde surgirá un movimiento reaccionario a esta tesis. Esta es la escuela clásica *Samkhya*, que niega la sustancialidad espiritual y aboga por la explicación de la realidad sobre una base materialista.

³⁰ J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 95.

El “velo de *maya*” en las *Upanishads*

Además de analizar *maya* según las bases del brahmanismo, es crucial acudir a las fuentes textuales. En esta época, el texto célebre, y que forma parte de la *Shruti*, son las *Upanishads*, concebidas como un compendio filosófico heterogéneo, pero también como una guía práctica trazada para que el *ātman* realice esa identificación con *Brahman*.

Como se ha explicado en el anterior epígrafe, “el velo de *maya*” pasa a tener un carácter peyorativo y comienza a identificarse con todo lo empírico, con lo material, con lo incapaz de conciencia y de espiritualidad. Al formular un compuesto binario en el que lo espiritual es el término hegemónico y lo material o empírico es lo denostado, lo máyico, solo queda una posible formulación de la doctrina de la liberación o *moksha*, según la tradición *brahmánica*.

Esta liberación opera por vía negativa; esto es, es necesario despojarse de todo aquello que no es *Brahman*, espiritualidad pura, es necesaria una purificación para eliminar lo material, ya sea el cuerpo, concebido como una cárcel al más estilo platónico, ya sean los deseos o las aspiraciones³¹. En este tipo de *moksha*, la clave para despojarse de lo máyico es la conciencia, el conocimiento de la propia esencia, camino que ofrece el principal texto brahmánico: “La senda de las *Upanishads* es esencialmente la senda de la Luz, la conciencia de *Brahman* que se encuentra mucho más allá de toda conciencia mental”³². De este modo, la vía negativa es un modo de despojarse de todo lo ilusorio y falso encontrado en la realidad, a través de cuatro estados que suponen consecutivamente un grado de conciencia más pleno y, por lo tanto, un grado de

³¹ De hecho, es tanta la interiorización de este modo de proceder recién bautizado como vía negativa que en la siguiente época, en la escuela vedanta, y más concretamente la advaita, se explicarán las condiciones para iniciarse en la liberación: (1) pertenecer a las castas más altas, (2) ser acogido por un maestro y (3) renunciar a todo interés propio, considerado terrenal, bajo y egoísta, de liberación: “*Al abandonar todos los deseos que se apegan al corazón, un mortal se vuelve inmortal y hasta en este mundo es uno con Brahman*”. J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 103.

³² *Íbid*, página 40.

identificación más logrado del *ātman* con *Brahman*. En esta sección se explican los cuatro estados de consciencia sucesivos a través de los cuales el *ātman* puede rasgar “el velo de *maya*”.

La explicación de los estados de consciencia y de reconocimiento del *ātman* como *Brahman* se recoge en la *Mandukya Upanishad*³³. A lo largo de este y otras *Upanishads*, “el velo de *maya*”, o también llamada “red de *maya*”³⁴, se usa en el mismo sentido que ilusión terrenal³⁵, engaño³⁶, oscuridad³⁷ o sueño³⁸, que debe ser superado o rasgado con el aumento de autoconsciencia de forma sucesiva en cada estado.

Cada nivel de consciencia tiene un mantra propio, pues el lenguaje opera como la expresión de lo espiritual. “Son palabras vivas y, en cuanto tales, tienen un poder que trasciende el plano puramente mental”³⁹. Por ser palabras vivas, a cada estado de consciencia le corresponde un sonido con el que se conecta con *Brahman*, su meta última: “Hay un Espíritu que está despierto durante nuestro sueño y que crea el prodigio de los sueños. Él es *Brahman*, el Espíritu de la Luz, quien en verdad es llamado el Inmortal. Todos los mundos descansan en ese Espíritu y más allá de él nadie puede ir: En verdad esto es”⁴⁰. En esta cita queda patente que aquel que controla *maya* y que la esparce y controla entre los individuos es *Brahman*, el espíritu universal. Este no es su origen, pero por lo menos queda patente que él es su agente.

³³ *Íbid*, página 165-170.

³⁴ *Íbid*, página 181.

³⁵ *Íbid*, página 175.

³⁶ *Íbid*, página 242.

³⁷ *Íbid*, página 211.

³⁸ *Íbid*, página 165.

³⁹ R. Panikkar, *Iniciación a los Vedas* (Fragmenta Editorial, Barcelona, 1960), página 19.

⁴⁰ J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 97.

El primer estado es la llamada “vigilia o vela”. El objeto tematizado en este estado son los deseos, de los que es necesario despojarse. Este primer estado no es nada consciente, pero sí supone “la vida de la consciencia moviéndose hacia el exterior”⁴¹, es decir, un cierto “ponerse en camino a”. En este nivel se da la identificación del sujeto y el objeto como contrapuestos en el proceso de conocimiento. El mantra que le corresponde es A.

El segundo estado se denomina “el de los sueños”. El objeto tematizado, y del que se es consciente, es la representación de la realidad, definida como “la vida en sueños de la consciencia moviéndose en el interior, [...] en su propia luz y soledad”⁴². Este paso constituye un gran avance con respecto al primero, pues deja de buscar al principio inmanente en el exterior y procede a buscarlo en el interior del propio principio individual de vida, el *ātman*. El mantra que le corresponde es U.

El tercer estado recibe el nombre de “sueño profundo”. El objeto tematizado es la mente. En este estado, la persona no presenta deseos y no contempla sueños. Esa condición de sueño profundo es de unicidad, una masa de consciencia silenciosa que está hecha de paz [*shanti*] y goza de paz. El mantra que le corresponde es es M.

El cuarto estado se llama *turiya*. Este es el último estado de consciencia en el que se logra la unión con *Brahman*. El *ātman*, despojado de todo lo superficial, se reconoce a sí mismo como divinidad, como idéntico y uno con *Brahman*.

¿Y cómo se podría describir ese estado a nivel experiencial? Este extracto de la *Mundaka Upanishad* resume el cuarto estado y describe la sensación obtenida al conseguirlo: “Él, que todo lo sabe y todo lo ve, cuya gloria muestra el universo, habita como el Espíritu de la divina ciudad de *Brahman* en la región del corazón humano [se refiere al *ātman*]. Se convierte en mente y conduce al cuerpo y su vida, obtiene fuerza

⁴¹ *Íbid*, página 165.

⁴² *Íbid*, página 165.

del alimento y encuentra paz en el corazón. Ahí los sabios le hallan como dicha, luz y vida eterna”⁴³.

La *turiya* supone el salto definitivo hacia el autoconocimiento y se distingue radicalmente del estado anterior, pues en el sueño profundo el *ātman* no reconoce su identidad, sino que solo se encuentra en un estado de paz provisional por la cercanía con *Brahman*. Mientras que sigue habiendo una mínima influencia mágica en el tercer estado, la *turiya* es la consecución de la beatitud espiritual, sin vestigio empírico o superficial. En este estado, el *ātman* reconoce a *Brahman* como “el Eterno entre cosas pasajeras, Consciencia pura de seres conscientes”⁴⁴. Para alcanzar esta identificación se recurre al mantra OM: “La Palabra OM, oh Satyakama, es el *Brahman* trascendente y el inmanente, el Supremo Espíritu. Con la ayuda de esta Palabra Sagrada, el sabio alcanza lo uno o lo otro”⁴⁵.

El proceso hasta llegar a la *turiya* no es solo reconocer de modo teórico que el principio vital individual es idéntico al principio universal, sino que es necesario experimentarlo. Sin embargo, no cualquiera puede pues “el *ātman* no se alcanza a través de mucho estudio, ni a través del intelecto y las enseñanzas sagradas. Lo alcanzan los escogidos por él, porque ellos le escogen. A sus escogidos revela el *ātman* su gloria”⁴⁶. De los pocos que cumplen con los requisitos para comenzar este camino, pocos son los elegidos por *Brahman* y de ellos solo aquellos que se entrenan años tras años, solo “*aquellos que viven con pureza y con fe en la soledad del bosque, que poseen sabiduría y paz y no anhelan posesiones terrenales, esos atraviesan envueltos en radiante pureza las puertas del sol, hasta el lugar de morada suprema donde el espíritu está en Eternidad*”⁴⁷.

⁴³ *Íbid*, página 155.

⁴⁴ *Íbid*, página 99.

⁴⁵ *Íbid*, página 135.

⁴⁶ *Íbid*, página 85.

⁴⁷ *Íbid*, página 149.

En resumen, “la red de *maya*” o “el velo de *maya*” es considerado de forma peyorativa en el *brahmanismo*. Se concibe como lo contrapuesto al principio espiritual y fundamento de la realidad, *Brahman* y, por lo tanto, todo aquello que sea máyico constituye un obstáculo para el conocimiento de la verdad. Esta es la causa de su rechazo.

Sin embargo, en las *Upanishad* se explica filosóficamente y a nivel práctico cómo deshacerse del “velo de *maya*”, a través del ejercicio de la consciencia por los cuatro estados, hasta llegar a la unión efectiva, a la identidad real entre *Brahman* y el *ātman*.

III. Escuela vedanta

La escuela vedanta es una de las tradiciones clásicas más importantes de la India. En concreto, comienza a partir del 500 a. C, aunque no se establece una fecha única para designar su final, pues es una corriente que se sigue estudiando hoy en día.

Esta es la culminación del aporte védico, proporcionado de la mano de Badarayana, un filósofo que escribió los *Vedantasutras* o también llamados *Brahmasutras*, el texto básico para los hindúes ortodoxos. Este es un tratado filosófico formado por 555 aforismos o *sutras* en las que se recogen las enseñanzas de las *Upanishad* de forma ordenada y sistematizada. Los *Vedantasutras*, al igual que los *Vedas* y las *Upanishads*, también forman parte de la tradición sagrada hindú, la *Shruti*.

Badarayana no escribió este texto con la finalidad de generar un compendio ortodoxo hinduista. Su objetivo era de apoyo, era didáctico, pues él era un maestro que enseñaba la teoría de la identidad del *Brahman* y el *ātman* y toda la sabiduría contenida en las *Upanishads*. Para acordarse de todos los contenidos, reflejó una serie de conceptos a modo de máximas, como una especie apuntes para no olvidarse nada en las explicaciones a sus alumnos. Por su brevedad y concisión, estos *sutras* son oscuros y muy difícilmente descifrables por sí mismos porque requieren de la explicación oral del

maestro. Son difíciles de entender porque su significado no se refleja enteramente en esas palabras, sino que requiere el conocimiento ulterior de un sabio que lo explique y lo desarrolle. Su poca claridad ha propiciado la creación de varias escuelas de interpretación de los *Vedantasutras*, llamadas escuelas vedantas en honor al texto que pretenden descifrar. En concreto, esta tradición cuenta con cinco ramas, de las cuales tres han sido las más influyentes y desarrolladas hasta nuestros días.

La primera es la vedanta advaita, que comienza en el año 788 d. C y termina en el año 820 d.C. Esta línea de pensamiento fue fundada por Shankara, el cual defiende un monismo extremo. La segunda es la vedanta *Vishistadvaita*, que data del siglo XI y fue fundado por Ramanuja. Él echaza la visión monista de Shankara basada en la concepción de *Brahman* como un dios universal, por lo que inicia una escuela de pensamiento con una visión más concreta y personal de *Brahman*, explicada anteriormente en la sección de las *Upanishads*. La tercera escuela es la vedanta *dvaita*, comenzada en el año 1197 d. C y finalizada en el año 1276 d.C. Por contraposición a Shankara, *Madhva* defendió un sistema filosófico dualista.

El desarrollo de todas estas escuelas favoreció una gran cantidad de visiones sobre la realidad, que se plasmaban filosóficamente y que evolucionaban en cada generación. En concreto, se debe resaltar la vedanta *advaita*, comenzada por Shankara. Este maestro fundó oficialmente esta escuela de pensamiento, pero recibe sus principales fundamentos de su maestro llamado Gaudapāda, teórico que desarrolló por primera vez una tesis específica sobre *maya*.

Maya según Gaudapāda, precursor del vedanta advaita

Hasta ese momento la realidad mágica, había sido rechazada en favor de lo espiritual y universal. Las *Upanishads* muestran la desconfianza reinante sobre lo considerado como superficial o sensible. Este engaño o ilusión se asume como existente y se señala como un obstáculo a evitar y del que purificarse. Se dice que aquello

material existe y que es vivido como una ilusión, es decir, tiene menos realidad que la sustancia *ab se*. De hecho, se reconoce tanto su existencia como su poder, ya que se postula la devoción y la contemplación como los medios para liberarse del engaño.

Gaudapāda, el maestro del maestro de Shankara, da un paso más. Alrededor del 600 d. C., postula la irrealidad no solo de lo empírico, sino de todo que se ha calificado hasta el momento como existente. Recoge esta tesis en un tratado llamado *Āgamasāstra*, que significa “Tratado de la Tradición”. Este se divide en cuatro partes y en su día no fue presentado bajo la forma de una monografía, sino que este libro surgió de la unión de sus comentarios. La importancia de este texto es fundamental, ya que constituye el primer tratado de la escuela vedanta.

Su tesis fundamental es la *vaitathya*, la irrealidad de todo lo que se nos presenta, basada en la imaginación o *vikalpa*. Esto es relevante para la evolución del concepto de *maya*, ya que este autor no postula simplemente la irrealidad de todo, sino que la califica como ilusión o *maya*, recuperando esta metáfora de las *Upanishds*, aunque con alguna modificación: “la creación es similar a un sueño, a una ilusión”⁴⁸. Antes *maya* era la ilusión producida por no haber alcanzado un estado de conciencia pleno, una identidad entre *Brahman* y *ātman*; ahora, todo es *maya*, todo es ilusión y engaño, pues conserva su aspecto peyorativo procedente del brahmanismo y, además, se califica como irreal.

La clave para entender este sistema filosófico es la palabra *vikalpa*, fantasía. Esta es definida de forma peyorativa y en relación con *vastusunya* que significa “vacío de cosa” e indica lo producido de forma imaginaria en la mente humana⁴⁹. En este punto esta teoría encuentra una doble ganancia pues se señala (1) su origen y (2) el tipo de

⁴⁸ No se ha podido acudir al texto original del *Āgamasāstra*, por lo que todas las citas referentes a este proceden de libro *Filosofía de la india* de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, capítulo 5. En concreto, esta cita pertenece a la *Āgamasāstra* I, 7c-d.

⁴⁹ La *vikalpa* es un concepto compartido con otra escuela tradicional hindú: el *Yoga-sutra* también trabaja para controlar la imaginación a través de posturas (*asanas*) y respiraciones (*prana*). Con el control de la fantasía y estos dos apoyos prácticos y materiales trata de conectar contemplativamente con *Brahman*.

producciones que causa, es decir, son imágenes que afectan al cognoscente, proceden de la conciencia⁵⁰ y se plasman en la realidad empírica.

El origen de *maya* como producto del *ātman* empírico

En la época vedanta, concretamente en los antecedentes de la escuela *advaita*, *maya* se usa tanto en su forma compuesta, “velo de maya”, como en su forma simple, pero cambia completamente su acepción, ya que recupera el carácter peyorativo de la tradición brahmánica y se le añade la irrealidad postulada por Gaudapāda. Antes, *maya* era un engaño con cierta realidad; ahora, es solo una ilusión ficticia sin forma ni contenido real, que supone un obstáculo para llegar al verdadero ente subsistente, *Brahman*.

Llegados a este desarrollo, podríamos encontrar una incongruencia bastante grave en esta teoría. Anteriormente, la mente ha sido definida como algo elevado, tanto que el conocimiento se propone como *moksha*. ¿Ha perdido su capacidad espiritual de conexión identitaria con *Brahman*?

En el brahmanismo se había identificado *Brahman* con el *ātman*, la parte espiritual de un ser individual y material. El *ātman* produce sueños e ilusiones cuando no se encuentra en un estado de conciencia para descubrirse como *Brahman*. Si el *ātman* no alcanza la *turiya*, seguirá creando ilusiones, que serían reales por proceder del verdadero ser, ya que el *ātman* es idéntico a *Brahman*. ¿Gaudapāda afirma entonces que el *ātman* produce irrealidades?, ¿esto no sería contrario a su naturaleza, a la de *Brahman*? En todo caso, lo más puro del ser humano, el *ātman*, no podría generar ninguna ilusión o engaño, pues siendo la máxima realidad proyectada a nivel individual le sería contrario a su naturaleza generar aquello que no sea realidad, la sustancia *ab se*, en el individuo. ¿Gaudapāda tuvo en cuenta esta contradicción?

⁵⁰ En el siguiente epígrafe sobre el *ātman* empírico se explica cómo la conciencia que da lugar a las irrealidades ilusorias se denomina *jīva*, otra ilusión.

El filósofo sí advirtió esta posible aporía y generó toda una teoría alrededor del *ātman* y de su relación con *maya* para evitar atribuirle lo falso o lo ilusorio a nivel esencial al ente verdadero, algo contrario a su naturaleza. Esta explicación no tiene nombre propiamente, pero nos referiremos a ella como la teoría de *maya* como producto del *ātman* empírico, una vía subrepticia para exculpar al *ātman* de su proyección mágica⁵¹.

Primero, veámos cuáles son los fundamentos de esta teoría sobre “el velo de *maya*”. En primer lugar, Gaudapāda (1) formula una definición concreta del *ātman* desde la que se parte. Algunos de sus atributos propios son la capacidad de penetrarlo todo; la capacidad de producir la paz y el cese de todos los sufrimientos en el individuo cuando este alcanza la *turiya*. El *ātman* es también nombrado como *sarvadksāda*, “el que todo lo ve”. Además de generar una definición concreta del espíritu individual, añade un nuevo concepto filosófico a la hora de explicar cómo un ente espiritual puede generar ilusiones materiales engañosas e irreales: el *jīva*.

De este último término se podría dar esta definición: “el *ātman* desplegado en el plano empírico”. Es decir, es un *ātman* que se ha proyectado en el mundo exterior y, por lo tanto, las funciones que realiza y el modo de desenvolverse no pueden ser llamadas propiamente divinas; es por esto, que al *ātman* en esta situación no se le llama *ātman*, sino *jīva*. Gaudapāda pretende en este punto realizar (2) una diferenciación ontológica a partir de una distinción terminológica, ya que el *jīva* no es divino, pero el *ātman*, sin contacto con lo empírico, sí lo es.

Siguiendo con la explicación de este segundo pilar, el maestro de Shankara afirma no solo que el *jīva* es “el *ātman* desplegado en el plano empírico”, sino que

⁵¹ Esta explicación se recoge en su tratado. Debido a la dificultad para acceder al *Āgamasāstra*, se expondrán las ideas de este texto siguiendo los fragmentos extraídos en el capítulo cinco de l siguiente libro: F. Tola y Dragonetti, *La filosofía de la India*, (Editorial Kairós, Barcelona, 2008), páginas 260 y 290.

además lo formula como “el principio constitutivo de la realidad empírica⁵², al que denomina “yo empírico”, causa por la que el mundo existe. Es decir, la realidad material es falsa porque proviene del poder ilusorio de *jīva*, su principio constitutivo. De esta manera, el filósofo atribuye la falsedad al “*ātman* como al *jīva*, pero no el *ātman* como tal”⁵³. Esta es la primera vez en la historia de la filosofía hindú en la que se explica explícita y filosóficamente el origen de *maya*. Esta procede de la capacidad imaginativa del ser humano, es decir, de aquella potencia de generar imágenes falsas en la conciencia, del *jīva*. La problemática anteriormente expuesta al inicio de la sección queda resuelta, ya que el conocimiento y la vía de la conciencia, la mente, sigue siendo un modo válido para llegar a la unión con *Brahman*; además, Gaudapāda ha sorteado la posible contradicción, evitando atribuir la producción de la irrealidad al *ātman*. El origen de todo engaño mágico es el *jīva*.

Otra base de la teoría del origen de *maya* es que (3) el *jīva* tiene el poder de generar ilusiones engañosas porque se sitúa en el plano empírico, ámbito de lo irreal: “su poder no es un poder creador de realidades, sino creador de ilusiones”⁵⁴. En cuanto al ámbito de efectividad, esta tesis concuerda con las dos épocas anteriores, pues tanto en el periodo védico como en el brahmanismo, siendo poder o siendo ilusión, *maya* se refleja en el ámbito empírico, a lo exterior. La novedad que presenta Gaudapāda es la explicación del origen de esta capacidad ilusoria, respuesta que no se había dado en ninguna de las dos etapas anteriores, pues los dioses aparecían directamente como portadores de *maya* y la ilusión brahmánica se muestra como un obstáculo en el camino universal de la unión identitaria con *Brahman*.

En cuanto a la creación de estas ilusiones, esta puede entenderse de varias formas: como una ilusión mágica, como un acto de voluntad del Señor, como un acto cuyo origen no se sitúa en el tiempo, sino que forma parte de la vida y, también, se presenta como un juego, *lila*. Estas acepciones también son una novedad, no solo

⁵² *Íbid.*

⁵³ *Íbid*, página 285.

⁵⁴ *Íbid*, página 271.

porque la mayoría son significados no explicitados en otros periodos, sino también porque (4) Gaudapāda es el primer filósofo que explica de qué maneras debe ser entendida “la red de *maya*”. En las dos épocas anteriores se necesita de una labor interpretativa para llegar a la conclusión de que *maya* es un poder divino o que es un sueño, un engaño, una ilusión u una gran oscuridad que debe ser superada a través del camino de la consciencia. En este culmen védico ya es el propio filósofo el que establece las acepciones, no el que las interpreta dentro de su cosmovisión.

Por último, este filósofo explica (5) el modo en que se genera *maya*. El *jīva* es el *ātman* no consciente, este es el que tiene el poder mágico, es el que tiene la capacidad de imaginar y de producir imágenes falsas, pues es el yo empírico, es decir, se sitúa en la irrealidad de lo material. Este yo empírico usa su poder mágico pero, al no situarse en un plano de consciencia plena o *turiya*, solo provoca más confusión. La primera de las acciones que realiza es la creación de la ilusión de un sujeto cognoscente, en un segundo término crea la ilusión de la existencia de un objeto de conocimiento y, en último lugar, crea la ilusión del acto de conocimiento.

De esta manera, el *jīva* es el principio constituyente del yo empírico en cuanto cognoscente y de la realidad empírica como objeto de conocimiento, así como de su relación por el acto de conocimiento. Sin embargo, sería más correcto decir que realmente este no crea nada, pues el *jīva* opera por *maya*, por lo que todo lo creado no es real, sino representado en la mente humana mediante imágenes, debajo de las cuales no encontramos ni una pizca de consistencia y ni de estatuto ontológico, solo imágenes falsas de una realidad inexistente: representaciones vacías. Por ello, Gaudapāda atribuye a la realidad empírica una verdad relativa: solo cuando se supera *maya*, se puede llegar a conocer la verdad absoluta, *Brahman* como sustancia *ab se* y no plasmada en la existencia.

Tras la investigación de esta época de pensamiento y en concreto, de esta teoría sobre el origen y el modo de funcionar de *maya*, es necesario realizar una pequeña crítica que resalte algunos cabos dejados sin atar por Gaudapāda. En primer lugar, el

filósofo parte de la creación de un hombre de paja para no atribuir algo irreal a la sustancia por excelencia; esto es, crea una definición de *ātman* y de *jīva*, salvando la espiritualidad y realidad de la sustancia eterna y verdadera por sí misma.

Otra de las críticas que se le podría realizar a este maestro que el *ātman* y el *jīva* realmente son la misma sustancia considerada desde dos puntos de vista distintos. Por lo tanto, el *ātman*, sustancia espiritual, es la ulterior fundamentación de *maya*, apariencia irreal y engañosa. Por mucho que Gaudapāda pretenda desligar el engaño vano de una sustancia divina, en realidad, ella es su fundamento, pues el *jīva* es el *ātman* considerado en el mundo empírico.

Esta última crítica está respaldada por dos tipos de argumentos. El primero de ellos proviene directamente de los textos sagrados: en la *Svetasvatara Upanishad* se alude directamente a *maya* como un poder propio de *Brahman* y, en ese sentido, de la parte más universal y sustancial del ser humano.

El siguiente fragmento expresa taxativamente que el dueño y gobernador de *maya* es *Brahman*. “Pues todos los libros sagrados, todo sacrificio santo, ritual u oraciones, todas las palabras de los Vedas, y todo el pasado, presente y futuro provienen del Espíritu. Con Maya, su poder asombroso, hizo todas las cosas, y por Maya es que el alma humana se halla atada. Conoce, pues, que la naturaleza es Maya, pero es Dios quien gobierna a Maya; y que todos los seres en nuestro universo son partes de su infinito esplendor”⁵⁵. En este otro extracto introducido como argumento, de nuevo, *Brahman* aparece como el dirigente de este poder. “Existe UNO en cuyas manos está la red de maya, que gobierna con su poder, que gobierna todos los mundos con su poder. [...] Quienes le conocen alcanzan la inmortalidad”⁵⁶.

El segundo argumento para demostrar que el poder de *maya* procede del *ātman*, tiene carácter lógico. Nos encontramos en un sistema idealista radical, inmanentista y

⁵⁵ J. Mascaró, *Upanishads* (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009), página 191.

⁵⁶ *Ibid*, página 181.

monista; en él, encontramos la sustancia máximamente real y a la que le corresponde el poder, del que proceden todas las cosas, panteísmo, y al que se dirigen todas ellas. En este sistema es inverosímil exculpar a *Brahman* de su poder mágico, de su capacidad para generar ilusiones, pues el *ātman*, por mucho que sea considerado desde la perspectiva empírica, no deja de ser la proyección individual y concreta de *Brahman*, es decir, él mismo.

Maya para Gaudapāda es considerada directamente como irrealidad. Esto es así porque su ámbito de efectividad es lo empírico y, si *Brahman* es la única sustancia *ab se* verdadera por ser espiritual, *maya* solo puede quedarse abandonada por ser su contrario. En los inicios del vedantismo, este concepto mantiene el sentido peyorativo atribuido por primera vez en el brahmanismo y que se agudiza al considerar *maya* como capaz de ilusiones vacías de contenido y de realidad.

Posteriormente, Shankara, fundará la escuela *advaita*, que sigue los pasos de Gaudapāda a nivel metafísico y que mantendrá a *maya* en sistema filosófico, pero desde una perspectiva más práctica: esta es un obstáculo que sortear para llegar al conocimiento y liberación. En este sentido, la exposición de Shankara sobre *maya* se basa en el modo de superarla a través de los estados de consciencia explicados anteriormente en las *Upanishads*, esto es, el camino de la liberación pasa por el conocimiento y por la adquisición consecutiva de grados de consciencia.

Cuadro comparativo

	Nombre	Texto	Sentido	Función	Agente	Carácter	Origen	Ámbito
Vedismo	<i>Maya</i>	Himno <i>Mayabheda</i> del <i>Rig Veda</i> .	<i>Maya</i> es un poder que acompaña a los dioses mayores más importantes y a algunos dioses menores.	1- Poder efectivo que garantiza la existencia de ciertos seres en el ámbito empírico (<i>asuras</i>). 2- Poder que garantiza el funcionamiento del orden eterno del mundo (<i>Varuna</i>).	<i>Varuna</i> y <i>asuras</i> .	Positivo	Indeterminado.	Mundo empírico.
Brahmanismo	<i>Velo de maya</i>	<i>Upanishads</i>	Engaño resultante de la producción de realidades empíricas, no espirituales y por ello, falsas.	Dificultar la visión de <i>Brahman</i> / <i>ātman</i>	Ignorancia	Peyorativo, pero existente.	Indeterminado.	Mundo empírico.
Vedantismo	<i>Maya</i>	<i>Āgamasāstra</i>	Poder cuyo origen reside en el <i>ātman</i> empírico y que se consolida como el principio constituyente de la irrealidad empírica.	Generar del mundo una representación que superar para conocer la verdad absoluta.	<i>Jiva</i>	Peyorativo e irreal.	<i>Jiva</i> .	Mundo empírico.

Parte II: Maya según Schopenhauer

Introducción

Arthur Schopenhauer nació en el 1788 en Dänzig, Polonia, y murió en 1860 en Frankfurt, Alemania. Fue uno de los filósofos más influyentes del siglo XIX que siguió la línea del idealismo alemán, aunque su postura es más cercana al idealismo trascendental de Kant y al idealismo clásico y objetivo de Schelling que al idealismo absoluto de Hegel, con quien fue muy crítico.

Médico⁵⁷ en sus orígenes y filósofo posteriormente, fue un intelectual nacido en el seno de una familia burguesa. Desde el inicio de sus estudios universitarios se interesó por Platón y Kant, que se convirtieron en sus filósofos occidentales de referencia. Concretamente, durante su estancia en la Universidad de Gotinga, un catedrático, Gottlob Ernst Schulze, le recomendó la lectura de estos dos pensadores anteriores. Schopenhauer quedó prendado de la asociación de los mundos platónicos con las ideas éticas: en el mundo de las Ideas reina el Bien y la Belleza, mientras que en el mundo de las copias, solo se encuentra lo falso. Por otro lado, Kant le suponía un reto, pues había comenzado el camino del destierro de la metafísica y había introducido un límite para el conocimiento humano, el *noūmeno*, concepto que más tarde Schopenhauer se jactaba de haber superado con su teoría sobre el mundo como voluntad. Estos dos filósofos ejercieron una gran influencia sobre él, pues sus doctrinas supusieron la base de su sistema filosófico posterior.

El camino filosófico de Schopenhauer comenzó con su tesis doctoral que llevaba por título *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. En ella, sienta las bases para su obra célebre, titulada *El mundo como voluntad y representación*. Pese a que esta última fue considerada por él mismo como el escrito de su vida, el autor tuvo más éxito y reconocimiento con una compilación de ensayos que añadían

⁵⁷ R. Audi, *Diccionario Akal de Filosofía* (Editorial Akal S.A, Madrid, 2004), página 872.

consideraciones secundarias a su obra culmen de una manera más simbólica. Esta se llama *Parerga y Paralipómena*.

No obstante, sus principales maestros no fueron solamente Platón y Kant, sino que su pensamiento tiene claras influencias de la sabiduría hindú y budista. En el siglo XIX imperaba el ideal romántico de los viajes a lugares y culturas exóticas, cuyas lecciones se recopilaban e incluso dieron lugar a un género de novela propio, las llamadas novelas o cuadernos de viajes. Entre estas aventuras, destacaban las realizadas a Asia, un continente que despertaba una gran curiosidad. Sin embargo, hubo un momento en el que las *Upanishads* dejaron de ser una moda para Schopenhauer y pasaron a ser objeto de su interés filosófico. Este punto de inflexión llegó con Majer, un profesor orientalista que le animó a estudiar la sabiduría de los *Vedas* y de la época brahmánica.

Si Schulze había sido su maestro en la Universidad de Gotinga, Majer fue el mentor de Schopenhauer durante su estancia en Weimar. Él era un preceptor particular, discípulo de Herder, filósofo que introdujo de forma pionera la sabiduría oriental en la filosofía europea. Majer había escrito *Historia de la filosofía de la India*, cuyo prólogo fue redactado por su maestro y, además, estaba trabajando en su libro culmen llamado *Brahma o el brahmanismo como la religión de los hindúes*⁵⁸. Esta obra fue muy influyente en el joven Schopenhauer, pues le permitió introducirse en la época filosófica hindú más desarrollada, dejándose influir por su texto sagrado principal, las *Upanishads*.

De hecho, fue en esa ciudad donde comenzó a investigar en profundidad sobre *maya*, a la que se refería en un primer momento como “la *maya* de los indios”⁵⁹. Este concepto no apareció en la primera edición de *De la cuádruple raíz de razón suficiente*, pero a partir de este momento *maya* aparecerá en el resto de ediciones de su tesis, de su sistema filosófico y en la mayoría de sus escritos.

Estos descubrimientos filosóficos hindúes le influyeron tanto que en el prólogo a la primera edición de su obra cumbre, presenta las *Upanishads* como el mejor acceso

⁵⁸ L. F. Moreno, *Schopenhauer. Una biografía* (Editorial Trotta, Madrid, 2014), página 199.

⁵⁹ *Ibid.*

para la sabiduría oculta de los *Vedas* y también para comprender su filosofía: “Pero si resulta que el lector ha participado incluso de la sabiduría bienhechora de los *Vedas*, cuyo acceso a través de las *Upanishads* es desde mi punto de vista la mayor ventaja de este joven siglo [...], será el mejor preparado para escuchar lo que aquí expongo”⁶⁰.

Tras vivir en Weimar, el filósofo viajó a Dresde donde escribió *El mundo como voluntad y representación*, sistema introducido previamente por *De la cuádruple raíz de razón suficiente*. Durante estos años, redescubrió la sabiduría védica y brahmánica gracias a Krause, autor conocido actualmente por su influencia en la pedagogía. El joven Arthur ya había leído las *Upanishads* en Weimar bajo la influencia de Majer, pero fue en Dresde donde creció intelectualmente y donde maduró su percepción sobre las tesis hindúes. Krause escribió *Fundamentos de la historia de la filosofía*, una obra en la que se dedicaba un gran capítulo a explicar las enseñanzas de las *Upanishads*.

De estas reflexiones krausianas y de varias conversaciones con él, Schopenhauer acrisoló varias teorías hinduístas que incluiría en su sistema. Entre ellas, la más importante fue “el velo de *maya*” o *maya*, concepto clave que venía desarrollando desde Weimar y que, en Dresde, se consolidó como la clave de su epistemología y como un pilar fundamental de su ética.

Precisamente esto es lo que se va a desarrollar en las siguientes páginas: de qué manera el concepto *maya* o “velo de *maya*” aparece en la filosofía de Schopenhauer y, cuál es su importancia en su sistema. Estas ideas serán explicadas en dos secciones separadas, pero relacionadas entre sí. El criterio para dividir el contenido procede de los dos principales ámbitos en los que *maya* adquiere una importancia radical en el pensamiento de Schopenhauer: uno es el epistemológico y otro es el ético.

Como el pilar fundamental de este trabajo de investigación es el diálogo comparado entre Oriente y Occidente, los bloques anunciados se expondrán según este criterio de intercambio filosófico. Para ello, se procederá al desarrollo de las aportaciones de Schopenhauer en la gnoseología y en la ética; se cruzarán con las

⁶⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Editorial Akal, Madrid, 2005), página 12.

teorías hindúes analizadas en la primera parte y se destacarán finalmente sus semejanzas y diferencias. De este modo, se podrá evaluar cómo interpretó el alemán las enseñanzas hindúes, comparando el significado occidentalizado de *maya* con el oriental.

Ámbito epistemológico

Vorstellung como presencia máyica

En su obra cumbre, Schopenhauer postula primeramente el mundo como representación (*Vorstellung*). Según su composición léxica, esta significa “poner delante”, ya que *vor* es una preposición que indica lugar y *stellen* es el verbo que señala la presentación o la colocación de un objeto. Cuando el filósofo usa ese término quiere decir “ese algo puesto delante de nosotros”.

No obstante, no debe entenderse al estilo moderno, expresando con representación algo que se presenta ante el cognoscente y que sustituye a lo representado. El significado para Schopenhauer es el de una “representación teatral”⁶¹ del mundo, por el que los seres y los estados de cosas se suceden como en una obra de teatro: aparecen y del mismo modo desaparecen. Además, el filósofo explicará a lo largo de su obra cumbre que la representación es una mera apariencia, la presencia de la manifestación de la cosa en sí, la voluntad.

Esta acepción schopenhaueriana de representación es una de sus grandes aportaciones a la filosofía de su tiempo. Esta integra los tres significados principales otorgados a *maya* a lo largo de la filosofía hindú. Por un lado, no respeta el sentido positivo propio del vedismo, época prefilosófica, en la que *maya* es un poder divino ostentado por los dioses mayores, que genera la vida o la retira y que, además, se

⁶¹ J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la Filosofía de Schopenhauer*. <https://cutt.ly/you0w8a1>, Universidad de Valencia, 1988, página 152. (Consultado el 10 de junio de 2020)

encarga del equilibrio del mundo empírico. Sin embargo, sí respeta ese concepto de lo material como aquello que va naciendo y muriendo, como aquello que va deniando vitalmente según ciclos, significado íntimamente ligado a los efectos provocados por el poder de *maya* a manos de *Varuna* y de los asuras⁶².

Por otro lado, vemos cómo Schopenhauer adopta dos rasgos característicos del brahmanismo en cuanto a *maya* se refiere. El primero, su sentido peyorativo; segundo, su principal acepción como sueño o ilusión: “Es *Maya*, el velo de la ilusión, el que cubre los ojos de los mortales haciéndoles ver un mundo del que no se puede decir que es ni que no es, pues se parece al sueño”⁶³. El filósofo no guarda el sentido primigenio, védico, de *maya*, sino que se acoge a la metáfora del sueño o de la ilusión que se muestra como real y que no remite a un objeto más allá de sí mismo; esto es, a la acepción de las *Upanishads* y del maestro Gaudapāda, precursor del vedantismo advaita.

De este modo, Schopenhauer usa un concepto de representación que es resultado de la unión de *maya* según el brahmanismo y del fenómeno kantiano, radicalmente transformado por el filósofo de Dänzig: las representaciones de las que tenemos noticia no sustituyen ni indican una realidad fuera de sí mismas. La representación schopenhaueriana es la presencia de un objeto, pero que no remite a nada más fuera de sí, esto es, es la pura presencia contemplada por el entendimiento; y dado que solo hay esa presencia, esta no puede ser elevada ni remitirse a otra cosa, por lo que la única solución que queda es superar esa apariencia. Esta es la razón por la que “el velo de *maya*” debe ser rasgado y, una vez, que se ha superado la realidad empírica se llega a *Brahman* o, en el caso de Schopenhauer a la voluntad y, posteriormente a la nada.

⁶² “Nacimiento y muerte pertenecen de la misma manera a la vida y se mantienen en equilibrio entre sí como condiciones mutuas o, si se prefiere otra expresión, como polos del fenómeno entero de la vida”. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, (Editorial Akal, Madrid, 2005), página 301.

⁶³ *Íbid*, página 36.

Visto el significado de la representación, analicemos ahora cómo desarrolla Schopenhauer este término en su sistema. “El mundo es mi representación: esta es una verdad que tiene validez para toda esencia que vive y conoce”⁶⁴. Con esta sentencia inicial, Schopenhauer ha establecido dos bases radicales para su epistemología. La primera, la recuperación del *esse est percipi* de Berkeley y, la segunda, la correlación entre el objeto y el sujeto como base de la representación.

En cuanto al ser percibido, el filósofo no niega la realidad, sino que se basa en la experiencia universal de la percepción para establecer el inicio de su epistemología. Por ello, dirá que no se conoce ni “un sol ni una tierra, sino tan solo un ojo que ve el sol y una mano que siente la tierra”⁶⁵. Por otro lado, al señalar la propia representación como la única noticia del mundo, establece una correlación muy peculiar entre el sujeto y el objeto. El objeto es en tanto que el sujeto lo percibe y, en consecuencia, si dejara de haber sujeto, ya no habría mundo, porque este es su condición de posibilidad; en palabras de Schopenhauer, “este mundo como representación existe solo por el entendimiento y para el entendimiento”⁶⁶. De igual modo, tampoco habría sujeto sin objeto, pues el cognoscente lo es en virtud de esa relación con el objeto. Esta es la manera en la que se establece una relación de dependencia entre el sujeto y el objeto, pues no hay mundo representado sin cognoscente, ni sujeto como tal sin representaciones que conocer. Por ello, podemos decir que el sujeto y el objeto no son más que dos caras de la misma moneda, dos términos codependientes del acto de conocimiento y que no tienen sentido por separado, fuera de esa relación cognoscitiva, fuera de la representación.

Y no tienen sentido fuera de la representación porque para Schopenhauer la división entre sujeto y objeto es su forma primera: “No hemos partido de la razón, ni del sujeto ni del objeto, sino de la representación, que contiene y presupone a ambos, puesto que la descomposición en objeto y sujeto es su forma primera, más universal y más

⁶⁴ *Íbid*, página 31.

⁶⁵ *Íbid*.

⁶⁶ *Íbid*, página 40.

esencial”⁶⁷. Que sea su forma más universal quiere decir que es la condición de posibilidad de las representaciones, esto es, es el marco de significación anterior ubicado en el acto de conocimiento, al que luego se unirán las intuiciones sobre los objetos y el principio de razón suficiente.

Este principio es la segunda forma a priori de la representación. Schopenhauer aporta una máxima wolfiana en su tesis doctoral que ayuda a entender el sentido de este principio: “ Nada existe sin una razón de ser”⁶⁸. Este también es definido más tarde por el filósofo como el “principio originario de todo conocimiento”⁶⁹. Dicho de otra manera, es una categoría a priori contenida en la conciencia del sujeto y por el que es capaz de diferenciarse del objeto⁷⁰.

Este principio opera sobre dos tipos de representaciones. La primera, llamada la intuitiva, completa o empírica, que “abarca todo el mundo visible, o la totalidad de la experiencia, junto con las condiciones de posibilidad de la misma”⁷¹. Este tipo se define en contraposición con las abstractas, también reguladas por el principio de razón suficiente. Estas se dan en lo empírico y su origen procede de los impulsos percibidos por los sentidos, que reciben el nombre de intuiciones y que contienen los datos del mundo.

Al material de la sensibilidad se le aplican tres formas a priori del principio de razón suficiente, operado por el entendimiento y desarrollado por Schopenhauer al estilo kantiano: el espacio, el tiempo y la ley de causalidad. Mientras que el espacio y el tiempo son las coordenadas en las que acontece la representación, la ley de la causalidad

⁶⁷ *Íbid*, página 53.

⁶⁸ A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. <https://cutt.ly/SuAu39K>, 1991, página 9. (Consultado el 9 de junio de 2020)

⁶⁹ *Íbid*, página 11.

⁷⁰ Cfr. Eduardo Michelena Duarte, *El confín de la representación*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, N° 144, 2001, página 51.

⁷¹A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, (Editorial Akal, Madrid, 2005), página 34.

es una ley a priori contenida en el entendimiento humano que unifica las distintas intuiciones de la realidad⁷² y les da un sentido. El entendimiento entonces, opera junto con la sensibilidad de esta manera: con el contenido empírico y las formas a priori del principio de razón suficiente, el sujeto crea los objetos, proyectándolos en el espacio y el tiempo y los relaciona entre sí con otros objetos según causa-efecto, gracias a la ley de la causalidad. Este es el modo en el que la mente genera los objetos empíricos, las representaciones empíricas o los fenómenos schopenhauerianos.

Además de las representaciones empíricas, encontramos las representaciones abstractas. Estas son definidas por Schopenhauer como las generadoras de “conceptos, y son exclusivos del hombre, cuya capacidad para los mismos, que lo distingue de todos los animales, ha sido denominada desde antiguo razón”⁷³. Si el agente de las representaciones empíricas es el entendimiento, el agente de las abstractas es la razón. Esta reflexiona sobre las intuiciones y las abstrae, pero no encuentra en esa abstracción una forma universal que suponga un verdadero conocimiento.

Los conceptos son realmente el resultado de la transformación del conocimiento intuitivo en una forma de objetivación más abstracta, regulada por el principio de razón suficiente, pero que no implica de suyo un aumento de conocimiento. Esto es así porque las funciones que desempeña la razón son, primero organizar lo recibido de las intuiciones en conceptos y, segundo, integrar los contenidos empíricos para que sean combinados entre sí. Como se puede observar, Schopenhauer no alude en ningún momento al conocimiento de una forma o a la aprehensión de una idea universal. Llegados a este punto, podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿si el conocimiento verdadero no se consigue a través de la abstracción, de qué modo se logra?

Schopenhauer responde tajantemente: “La transición posible, pero excepcional, del conocimiento común de las cosas particulares al conocimiento de las ideas se

⁷² J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la Filosofía de Schopenhauer*. <https://cutt.ly/you0w8a1>, Universidad de Valencia, 1988, página 166. (Consultado el 10 de junio de 2020)

⁷³ *Ibid*, página 34.

produce repentinamente, al liberarse el conocimiento del servicio a la voluntad”⁷⁴. Parece que, al igual que en las *Upanishads*, no todas las personas pueden llegar al conocimiento de las ideas, sino que solo le corresponde esto a unas pocas personas.

En todo caso, igual que la tradición hindú, Schopenhauer reconoce que la vía de liberación pasa por lo intelectual, aunque también refiere un rechazo de la voluntad, como podemos comprobar en el fragmento “liberarse el conocimiento al servicio de la voluntad”. Entonces, queda aclarar si el conocimiento está preso de la voluntad y de quién es esa voluntad.

Para solucionar esta cuestión, recordemos una tesis que supone el punto de partida. Al inicio de la sección se especifica que Schopenhauer entiende la representación no solo como apariencia, sino como manifestación de la voluntad. Por ello, la operación que propone Schopenhauer para la liberación del alma no es la propia del entedimiento ni la abstracción, ya que estas son operaciones cognoscitivas que siguen inmersas en esa manifestación de la voluntad. Es necesario llevar a cabo la *moksha* fuera del ámbito de poder de la voluntad para lograr una verdadera salvación.

A lo largo de la segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer desvela la naturaleza de la voluntad. El filósofo usa el término “voluntad” como conciencia, como esa cosa en sí en la que descansa la representación y de la que nacen las formas a priori. Esto quiere decir que tanto los contenidos como las formas funcionan según el querer de esta voluntad, que es la propia, la del individuo cognoscente. Y este individuo no solo fundamenta el conocimiento de las representaciones, sino que, por esa correlatividad entre sujeto y objeto, constituye las representaciones del mundo como manifestaciones de su propia voluntad.

Schopenhauer recupera el problema de la cosa en sí kantiana y trata de solucionarlo señalando la voluntad como conciencia, en la que descansa la unidad y el fundamento de la representación. Además, la voluntad, el querer vivir, se mostrará en el

⁷⁴ *Ibid*, 206.

terreno práctico como el ego que mueve al ser humano. Esta es la razón por la que el conocimiento de las ideas debe darse fuera de la estructura de la propia voluntad, en cualquiera de sus formas de conocimiento. La intuición y la abstracción no son el camino, sino que la contemplación es la vía para llegar a alcanzar el conocimiento verdadero.

Esta parece que consiste más en un cambio de actitud frente a la propia voluntad, que en una operación cognoscitiva: “Elevados por la fuerza del espíritu, abandonamos la manera ordinaria de contemplar las cosas y no nos limitamos a seguir bajo el dictamen de las formas del principio de razón”⁷⁵. El filósofo explica que para llegar a las ideas hay que olvidar las relaciones señaladas constantemente por el principio de razón suficiente, así como la información que proveen las formas a priori de espacio, tiempo y causalidad. Solo cuando el sujeto pasa a contemplar los objetos naturales presentes “olvidándonos de nosotros mismos como individuos, de nuestra voluntad, y existiendo solo como objeto puro”⁷⁶ se llega al conocimiento de la idea. Según parece, lo que está proponiendo realmente Schopenhauer es una especie de estado de conciencia en el que se abandone la propia individualidad, pues se deben negar todos los pensamientos y las conexiones realizadas por las formas a priori y también la propia voluntad; pero, si hablamos del ámbito epistemológico, ¿por qué Schopenhauer alude a la renuncia de la propia voluntad?

Negar el servicio a la propia voluntad, enfocarse en el momento presente y constituir un sujeto, que no está asido a las relaciones establecidas constantemente por la mente, son los requisitos para que “la cosa particular se convierta de golpe en *idea* de su especie, y el individuo intuitivo en sujeto puro del conocer”⁷⁷. Puede parecer algo enigmático, pero queda claro que sea como sea este movimiento interior se produce siempre a través de la contemplación. Queda analizar porqué es tan importante y de qué

⁷⁵ *Íbid.*

⁷⁶ *Íbid.*

⁷⁷ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (Editorial Akal, Madrid, 2005), página 207.

manera se une con la liberación y con la ética, pero antes, pasemos a comparar esta teoría sobre la representación expuesta con dos fuentes: la brahmánica y la vedanta.

Maya como sueño upanishádico

Hasta el momento, se han explicado dos tipos de representaciones: las empíricas y las abstractas. No obstante, dentro de las empíricas encontramos una tipología muy concreta de representación. La llamada onírica, o también fantasmas, es en realidad la repetición de las representaciones intuitivas en la imaginación⁷⁸. En concreto, esta es la capacidad “para reproducir voluntaria o involuntariamente aquellas mismas representaciones que fueron dadas anteriormente a través del cuerpo y puede cambiar incluso el orden y las relaciones entre ellas”⁷⁹. Atendiendo a esta definición de Puchades, podríamos decir que la fantasía o imaginación en Schopenhauer es una especie de memoria creativa, pues almacena recuerdos y, además, estos pueden ser combinados indistintamente. Cuando el ser humano es preso de la actividad de la imaginación, se dice que está soñando, porque lo que está viviendo como real no procede de las sensaciones de sus sentidos, ni tampoco ese nuevo material combinado está siendo unificado en la conciencia por el principio de razón suficiente.

“¿Hay algún criterio seguro para diferenciar entre sueño y realidad efectiva, entre fantasmas y objetos reales?”⁸⁰. Schopenhauer ya se hizo esta pregunta en *El mundo como voluntad y representación* y concluyó que había una forma muy simple para terminar con las visiones oníricas: “El único criterio seguro para diferenciarlos no puede ser otro que el enteramente empírico del despertar, por el que la conexión causal entre las cosas soñadas y las de la vida en vigilia se rompen de modo determinante y

⁷⁸ J. Planells Puchades, *Representación y expresión en la Filosofía de Schopenhauer*. <https://cutt.ly/yu0w8a1>, Universidad de Valencia, 1988, página 185. (Consultado el 10 de junio de 2020)

⁷⁹ *Ibid*, 184.

⁸⁰ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Editorial Akal, Madrid, 2005), página 44.

perceptible”⁸¹. El único modo de volver al estado de vigilia, fuera de los sueños, es despertarse. Puede que la solución parezca obvia, pero la conclusión a la que ha llegado Schopenhauer procede de dos influencias filosóficas. La primera, el empirismo, ya que sostiene que la única manera de verificar el estado de vigilia es la percepción empírica del despertar, de ese sobresalto en el que las conexiones causales se rompen; la segunda, por influencia brahmánica.

La descripción del estado de vigilia y de sueño es similar a la expresada en la *Chandogya Upanishad*, en la que se establecen cuatro niveles de conciencia: vigilia, sueño, sueño profundo y *turiya*. Schopenhauer solo hace referencia a dos de los cuatro estados.

En cuanto a la vigilia, al igual que las *Upanishads*, el filósofo reconoce la correlación entre el sujeto y el objeto; sin embargo, los escritos sagrados consideran estos términos como enfrentados, mientras que la representación schopenhaueriana presenta al objeto y al sujeto como la correlación, la forma básica de esta.

Sobre el sueño o sueño profundo, Schopenhauer lo considera como un único estado, mientras que la *Chandogya Upanishad* lo considera como dos estados distintos. Mientras que en el sueño profundo se tematiza la propia mente o la conciencia, en el sueño, se tematiza la realidad empírica. En este punto, podríamos decir que el sueño de Schopenhauer coincide con el sueño upanishádico, pues lo que se vive como real no es la propia conciencia, sino los recuerdos de vivencias empíricas, las ilusiones percibidas y almacenadas en la mente.

Parece en un primer momento que Schopenhauer habla del estado de ensoñación real cuando se refiere a la comparación cognoscitiva entre la vigilia y el sueño, pero conforme se avanza en la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, se cae en la cuenta de que usa *maya* como verdadera ilusión, pues toda representación no es más que la manifestación de la voluntad, que acaba en la nada.

⁸¹ *Ibid.*

Por ello, aunque Schopenhauer comienza usando *maya* como ilusión, como ensueño brahmánico, acaba por afirmar su mera apariencia. Puede que sostenga la consistencia de la realidad empírica, pero esta acaba siendo una realidad de consistencia bastante leve. Tanto que la explicación schopenhaueriana de representación como ilusión se acerca más a la teoría de Gaudapāda, que a la de las *Upanishads*.

***Maya* como ilusión gaudapādiana**

Gaudapāda, precursor de la escuela vedanta, es mucho más radical que Schopenhauer, pues parte de la irrealidad del mundo empírico, mientras que el filósofo de Dänzig sigue sosteniendo una leve consistencia de la realidad empírica, a la que denomina apariencia.

Ambos usan *maya* en sentido peyorativo y proponen rasgarla de la misma manera. Si recordamos la teoría de la irrealidad hindú, el mundo empírico es una pura ilusión que solo puede superarse con la identificación entre el *ātman* y *Brahman*, es decir, con la verdadera contemplación de la esencia universal. Schopenhauer también sostiene la contemplación como modo de rasgar “el velo de *maya*”. No obstante, la mayor semejanza entre estos dos autores es la fundamentación de la apariencia o ilusión.

Para Gaudapāda, la creación de la realidad empírica es mental y esta se produce por la imaginación, la *vikalpa*, cuya potencia principal es la capacidad de generar figuraciones irreales vacías de contenido. El fundamento de la imaginación es el *jīva*, el *ātman* empírico; esto es, el *ātman* que no ha llegado a un grado suficiente de identificación con *Brahman* como para desvincularse de esta realidad inventada y reconocerse uno con el espíritu universal. Del mismo modo, las formas schopenhauerianas y las representaciones oníricas actuarían como la *vikalpa*, produciendo la realidad empírica vacía de contenido real (o por lo menos de consistencia leve), pues el sujeto sigue operando dentro de la representación, dentro de

ese velo, al servicio de la voluntad que se objetiviza en cada paso del proceso cognoscitivo.

El *ātman* es a la irrealidad de Gaudapāda lo que la voluntad es a la representación de Schopenhauer. Ambos son una suerte de conciencia que fundamenta todo conocimiento y principio del movimiento del individuo. En el caso del *ātman*, este es el último responsable de la generación de lo empírico y, además, es el motor existencial del ser humano pues es la proyección personal de *Brahman*; en el caso de Schopenhauer, la voluntad es el principio de movimiento del individuo en tanto que este constituye el querer vivir, un deseo imperativo de mantenerse en la existencia y de buscar el propio beneficio; y ,además, la unificadora de las vivencias en el mundo empírico.

A modo de resumen, ambos filósofos sostienen la construcción del mundo empírico por la mente del individuo; los dos sostienen que una potencia lo fabrica, en el caso de Gaudapāda es la imaginación, mientras que en Schopenhauer es la representación, regulado por la correlatividad entre sujeto y objeto y por el principio de razón suficiente. Ambos aluden a un fundamento último de este proceso de creación: uno desarrolla su teoría según el *jīva*, el otro sobre la base de la voluntad. Por último, los dos sostienen la eliminación de la diferencia, ya que Gaudapāda sostiene la identificación entre el *ātman* y *Brahman*; por su parte Schopenhauer, defiende la contemplación estética⁸² y las obras de caridad como modo de anular la voluntad, quedando finalmente la nada, ideas que se explicarán en profundidad en el siguiente epígrafe.

⁸² La contemplación para Schopenhauer no consistirá solo en reconocer su actuación como al servicio de la voluntad de vivir y rechazarlo, sino que tendrá su máximo desarrollo en la experiencia artística. Esto es así porque Schopenhauer define al genio, al artista, como aquel que ha visto la idea, que se ha convertido en un sujeto puro de conocimiento despojado de la individualidad; es aquel que se ha perdido en el objeto contemplado y, en definitiva, es el que ha sabido trasladarlo materialmente, de forma intuitiva. Por ello, la obra de arte y el arte mismo “es la manera en la que las ideas pueden comunicarse” (Ordaz, 2019:19), esto es, la prueba de ese proceso y también la vía por la que contemplar y eliminar la diferencia. En este trabajo se opta por analizar la vertiente cognoscitiva y no la artística porque es la que guarda relación con la tradición hindú.

Como conclusión, ha quedado demostrado que Schopenhauer usa el término *maya* como representación, según su sentido brahmánico, no respetando el significado primigenio védico. Por otro lado, la teoría del filósofo de Dänzig sobre las representaciones coincide sustancialmente con los estados de conciencia upanishádicos, a través de los cuales se puede llegar a la identificación con *Brahman*. Además, en cuanto a la explicación sobre las representaciones oníricas, vemos que estas guardan relación con la teoría del origen de *maya* según el *jīva*, por lo que podríamos decir que, aunque el filósofo tiene influencias mayoritariamente de las *Upanishads*, también pudo estar influenciado por las tesis de Gaudapāda. Sumado a esto, él explica que el modo de liberarse del mundo empírico, el modo de rasgar “el velo de *maya*”, es a través de la contemplación y de la negación de la propia voluntad, valor propio de las *Upanishads*, de Gaudapāda y del budismo. Veamos ahora qué significa *maya* en el ámbito moral y de qué modo de produce esta liberación de *maya*.

Ámbito moral

***Maya* como apego**

Al igual que las *Upanishads* y Gaudapāda, el modo de liberarse de *maya* explicado por Schopenhauer es el conocimiento, en su sentido de contemplación, que conlleva la identificación con *Brahman*. De este modo, vemos cómo se establece una relación entre el conocimiento y la liberación, ya que quien consiga reconocer su verdadera esencia (*Brahman*), llegará a alcanzar la paz. El filósofo alemán coincide con esta tesis, pero la lleva un paso más allá, pues une estas dos ramas con la ética. Sin embargo, antes de proceder a la explicación de cómo se rasga “el velo de *maya*”, es necesario explicar su camino, el concepto del *maya* como apego y la extinción de este por medio de una virtud budista.

Además de las aportaciones a nivel epistemológico, Schopenhauer usa por primera vez *maya* en el ámbito moral. En términos éticos⁸³, esta significa no solo la ilusión de la que es necesario deshacerse, sino también el origen del sufrimiento humano. Este es el modo en que sucede: *maya* ilusiona al ser humano con un mundo irreal, en el que la voluntad individual de vivir lleva a la autoconservación y, por ende, a la generación de vínculos con el mundo que se percibe como real y que es el escenario de la vida del individuo. Ese afán por querer vivir de la voluntad egoísta acaba generando vínculos que le aseguren a la realidad que conoce. Y esto lo hace porque todavía no se ha dado cuenta de quién es realmente: una voluntad ignorante que valora demasiado lo empírico y sus propios deseos.

Esta tesis es recuperada por Schopenhauer de Buda, maestro que explica como la ignorancia produce el apego y el dolor: “**Condicionada por la ignorancia**, se producen las composiciones; condicionada por las composiciones, se produce la conciencia; condicionados por la conciencia, se producen nombre y forma; condicionados por nombre y forma, se producen los seis ámbitos sensoriales; condicionado por los seis ámbitos sensoriales, se produce el contacto; condicionada por el contacto, se produce la sensación; condicionada por la sensación, se produce la sed; condicionada por la sed, se produce **el apego**; condicionada por el apego; se produce el devenir; condicionado por el devenir, se produce el nacimiento; condicionado por el nacimiento, se producen la vejez y la muerte, el pesar, las lamentaciones, **el dolor, la tristeza y los tormentos**”⁸⁴. La tesis principal de este texto es que la vía para optar a la felicidad es deshacer ese camino de concatenaciones, tratando de establecer la menor vinculación posible por parte del yo con el mundo.

⁸³ La ética para Schopenhauer no se plantea al estilo kantiano, es decir, en la producción de unas máximas que rijan la actuación humana: “La conducta moral no se explica, ni acontece por lo que pensamos acerca de ella, sino porque nos sentimos conmovidos, padecemos en nosotros, la situación real de aquel que tenemos delante” (Ortega Ruiz y Mínguez Vallejos, 2007:131). Este filósofo busca fundamentar la moral en la vivencia universal del ser humano con el dolor o *samsara*. Por ello, a lo largo de este análisis se hará tanto hincapié en el camino que debe seguir el individuo para librarse del apego, origen del vínculo con un mundo ilusorio y, por ende, origen del sufrimiento.

⁸⁴ A. Bateau, *Buda: Vida y pensamiento*, Editorial EDAF S.A, Madrid, 2005, página 174.

El apego es definido por Schopenhauer en sus *Escritos inéditos de juventud* como una lacra para la paz, pues “el hecho de querer en general es nuestra felicidad, sin que tenga la menor importancia qué es lo que queramos. Pero el querer [este gran error] no puede jamás ser satisfecho, [...], de modo que la vida se convierte en un auténtico calvario. Pensamos continuamente y de forma errónea que el objeto deseado pondrá fin a nuestro querer, pero somos más bien nosotros mismos los únicos que podemos hacerlo”⁸⁵. Esta tesis es la misma que la explicada por Buda y, además, puede observarse cómo el filósofo de Dänzig desarrolla el apego como el producto de la ignorancia, matiz que se revela en consonancia con la teoría de Gaudapāda sobre el poder de *maya* y su origen: la ignorancia o *avidya*. Schopenhauer ha conseguido no solo defender la tesis budista, sino, además, unirla a la hindú.

Maya como camino hacia el *nirvana*

Una vez explicada *maya* como apego, ¿cuál es el camino para deshacerse de ella?, ¿es un acto inmediato o hay una forma práctica, un camino recto moralmente, que debe ejercitarse día a día para conseguirlo?

Primeramente, hay que entender que este velo se presenta como desdeñable a nivel cognoscitivo, pero también puede considerarse beneficioso de forma práctica: toda ilusión es una oportunidad del individuo para reconocerse al servicio de la voluntad, abandonar esta servidumbre y rasgar el velo. Por tanto, *maya* es el origen del mal, es el apego, pero también el camino hacia la virtud. De este modo, Schopenhauer explica que la única vía para deshacerse del apego es “curarse de esta locura y de esta ceguera de *maya* y ejercitar las obras del amor”⁸⁶.

⁸⁵ G. Gurisatti, *Notas sobre Oriente* (Alianza Editorial, Madrid, 2011), página 78.

⁸⁶ *Ibid*, página 132.

Esta solución puede parecer inusual procediendo del filósofo pesimista del siglo XIX, pero está completamente fundamentada en su metafísica. El punto es que la voluntad de vivir se apega al mundo por el miedo a morir, ya que su ego le lleva a perseguir su bienestar y su autoconservación. Esta actitud genera dolor, pues el mundo es mera ilusión y, por ello todo esfuerzo es vano. Una vez que el individuo ha rasgado “el velo de *maya*” se da cuenta de la vacuidad de esta actitud, abandonando su egoísmo y tratando de buscar el bien de los demás. En este cambio, “es donde la voluntad de vivir es negada y se transforma”⁸⁷.

De este modo, rasgar “el velo de *maya*” consistiría realmente en alcanzar el *nirvana*. Esta es una palabra sánscrita, pero que ha tenido más desarrollo en el budismo que en el hinduismo. En concreto, significa “la negación de este mundo o *samsara*”⁸⁸. Con *nirvana*, nos referimos a una teoría para alcanzar la salvación en el terreno práctico, que opera por vía negativa ya que su principal acción no es acoger dones o entregarse a los demás, sino rechazar primeramente el dolor propio.

Schopenhauer acoge el *nirvana* para su sistema. Este concepto está basado en la contemplación como vía para negar el sufrimiento, pero también cuenta con una vertiente práctica relacionada con la ascética budista, que defiende la autodisciplina. El autocontrol es promovido por los *siddharthas* como la principal virtud a fomentar, ya que el *samsara* se niega a nivel práctico apagando la pasión que despierta el apego.

Una de las grandes aportaciones de este filósofo es precisamente adoptar esta teoría budista para eliminar el apego y equipararla al modo en que se realiza la extinción de la voluntad. Para que el individuo pueda liberarse del sufrimiento tiene que entrar en un estado de contemplación, que desemboca en la eliminación de los deseos que le atan al mundo empírico; así, su voluntad de vivir quedará anulada y desvinculada de *maya*. De este modo, el individuo deja de contemplarse desde sí, rechaza y elimina toda diferencia o individuación, que suponen sus deseos y él mismo, y pasa simplemente a

⁸⁷ *Ibid*, página 158.

⁸⁸ F. Kastberger, *Léxico de Filosofía hindú* (Editorial Kier, Buenos Aires, 1954), página 178 y 198.

contemplar lo universal y a hacerse uno con él, rasgando “el velo de *maya*” y alcanzando el *nirvana*, la unión con lo universal.

El ser humano que sea capaz de realizar este movimiento interior será el santo, porque no solo deshecha *maya*, sino también su propia voluntad: “Para encontrar la calma, la beatitud, la paz, es precisa renunciar a la ilusión; y una vez realizado esto es preciso renunciar también a la vida”⁸⁹. La consecuencia directa de la negación de la voluntad es que el individuo deja de considerarse uno en contraposición con el mundo, para pasar a considerar al resto de seres humanos como movidos por esa ilusión que antes reinaba en él.

Por ello, el santo tiene compasión con el resto, la virtud más importante para Schopenhauer. Así, la beatitud consiste en ser compasivo y en realizar actos de caridad con los demás, pues su deseo de autoconservación ha virado hacia el resto de seres, al haberlo negado dentro de sí mismo. De esta manera, no solo el santo es feliz, sino que además se purifica; es decir, llega a la liberación, que en realidad es una liberación de sí mismo, de su individualidad: la consecución del *nirvana*.

Dado que es necesaria la unificación⁹⁰ con lo universal para llegar a la salvación, Schopenhauer explicará que en ningún caso es aceptable terminar con el propio dolor o *samsara*, sino que es necesario entregar la vida, liberarse del yo y seguir el modelo de santidad explicado. Por ello, el filósofo no defiende el suicidio. De hecho, lo define como “la obra maestra de *maya*”, ya que quien se suicida realmente es aquella persona que se ha visto superada por el sufrimiento vital y, por lo tanto, no ha caído en la cuenta de que *maya* es una ilusión. Esta persona se reencarnará sucesivamente hasta que alcance la asimilación con el todo, pues ese es su destino final.

⁸⁹ G. Gurisatti, *Notas sobre Oriente* (Alianza Editorial, Madrid, 2011), página 76.

⁹⁰ Como apunte, podemos comprobar que esta teoría budista de la unificación guarda bastante relación con la tesis upanishádica de identificación del *ātman* con *Brahman*, explicada anteriormente en la primera parte del trabajo. La principal razón es que, tanto en el budismo como en el hinduismo, se postula la eliminación de la diferencia, es decir, la superación de lo individual en favor de la asimilación con el espíritu universal.

La moral, la liberación y el conocimiento se unen en Schopenhauer tal y como se había revelado anteriormente. El punto de unión de estos tres elementos es el acto de rasgar “el velo de *maya*” a través del conocimiento, del caer en la cuenta de la identidad entre lo individual y lo espiritual. Este nuevo conocimiento produce un cambio en la voluntad, llamado la palengenesia⁹¹, que quiere decir la conversión de la voluntad y su renacer en la compasión y en la paz, como contrapuesto al sufrimiento. Con este nuevo nacimiento, el yo se conoce como formando parte del todo y se produce su salvación.

En resumen, Schopenhauer consigue aunar el budismo y el hinduismo. En primer lugar, realizando una de sus mayores aportaciones, esto es, uniendo la contemplación cognoscitiva, con la liberación y la ética para rasgar “el velo de *maya*”. En segundo lugar, el filósofo alemán realiza otra innovación, aunando el concepto budista de *maya* como apego y presentando el destino final de los individuos como la identificación con el espíritu universal de influencia brahmánica y budista, el *nirvana*.

⁹¹ G. Gurisatti, *Notas sobre Oriente* (Alianza Editorial, Madrid, 2011), página 157.

Conclusiones finales

Tras este análisis comparado entre los significados filosóficos de *maya* en Oriente y Occidente, podemos concluir varias tesis. En primer lugar, se ha demostrado que la época védica considera *maya* como el poder efectivo en el mundo empírico y, también, como el poder que asegura un determinado funcionamiento eterno de la realidad. *Maya* tiene un sentido positivo porque genera la realidad conocida por el ser humano. Por su parte, Schopenhauer no conserva el sentido originario de *maya*, ya que la considera de forma peyorativa como engaño.

En la segunda etapa filosófica hindú destacada, el brahmanismo, *maya* adquiere su carácter peyorativo al ser considerado en las *Upanishads* como el sueño, la ilusión o el engaño a superar a través de los estadios de conciencia, con el objetivo de identificar el *ātman* interior con el espíritu universal, *Brahman* a través de la *turiya*.

La escuela vedanta, tercera etapa filosófica, supone un gran avance con respecto a las otras dos, ya que realiza expresamente una teoría sobre *maya*, la cual es considerada en contraposición con *Brahman*. Esta teoría hindú adquiere su máximo desarrollo y esplendor con Gaudapāda, en concreto, con la teoría del *jīva* como el *ātman* empírico, que señala el origen de *maya*. La aportación más importante es el establecimiento del origen del *maya* producido por el *jīva*, así como la consideración de la contemplación como camino hacia la liberación del alma.

Habiendo realizado este recorrido por Oriente, se han comparado dichas tesis con la representación y el apego schopenhaueriano, acepciones principales de *maya* para el filósofo alemán. En primer lugar, se concluye que Schopenhauer extrae la acepción de engaño y el sentido peyorativo de *maya* del brahmanismo, mientras que debe su explicación filosófica a una mezcla entre la teoría de la irrealidad de Gaudapāda, de la escuela vedanta, y de la identificación con el espíritu universal, del brahmanismo.

Esto es así porque considera *maya* como representación en tanto que sueño upanishádico; además, podría haber estado influenciado por Gaudapāda al considerar que realmente la representación es una mera apariencia de la que librarse a través de la contemplación y la vía ética, para llegar finalmente al *nirvana*.

Además de considerar *maya* como un engaño a nivel gnoseológico, Schopenhauer emplea este término como una representación teatral de forma peyorativa, sentido extraído del pensamiento brahmánico. No respeta el sentido primigenio, el védico, en su totalidad, pero también mantiene un vestigio muy importante de esta época prefilosófica al incorporar al significado de representación ese devenir vital del mundo, que se da desarrollando dialécticamente en sucesivos ciclos de aparición y desaparición.

En cuanto al ámbito moral, el filósofo de Dänzig usa *maya* en su moral de forma novedosa, pues en toda la tradición hindú nunca se había asumido este concepto para hablar de cuestiones éticas. De este modo, el filósofo señala que la vía de rasgar “el velo de *maya*” es a través de la contemplación cognoscitiva, que supone la liberación del alma y la vivencia diaria de los actos de caridad, dominados por una actitud compasiva. Esta es la manera en la que el filósofo de Dänzig une la moral, con su teoría sobre la salvación y con la contemplación.

Por último, Schopenhauer extrae del budismo tanto el sentido de apego como el de *nirvana*. Este último significa la asimilación en la nada y, aunque su desarrollo proviene mayoritariamente del budismo, el filósofo alemán lo pone en relación con la teoría brahmánica de la identificación del *ātman* con *Brahman*, aportando así las dos caras orientales, la budista e hinduista, de la asimilación del espíritu individual en el universal, por medio de la contemplación y del cuidado de los seres.

Anexo: Glosario

- **Agni**: dios del fuego en la tradición védica.
- **Ātman**: alma, principio de vida y proyección individual del *Brahman* universal contenido en cada ser humano.
- **Avidya**: ignorancia, causa del poder de maya. Para Shankara, la ilusión de maya y la ignorancia que la causa, eran una misma cosa; no así para sus sucesores, que señalaron esta distinción.
- **Bhagavad Gita**: traducido literalmente como “La canción del Señor”, se le denomina de forma femenina. Poema de la tradición sagrada hindú compuesto entre el siglo VI y III a. C en el que se plasman las creencias morales y religiosas de la época mediante un diálogo entre dioses.
- **Brahma** o **Brahman**: deidad principal de la tradición hindú, primer principio y fundamento último de la realidad en la segunda etapa de la filosofía hindú.
- **Brahmán**: sacerdote dedicado al conocimiento y a la devoción de los dioses, en especial de *Brahman* para alcanzar la liberación.
- **Buddhi**: intelecto. Esta es una de las formas en las que el *ātman* puede verse disfrazado cuando no se ha alcanzado el cuarto estado o *turiya*.
- **Gaudapāda**: maestro del maestro de Shankara. Este filósofo es uno de los representantes más importantes de la corriente idealista hindú, que será el precursor de la doctrina advaita.
- **Jīva**: alma individual, yo empírico. Para Guadapa, igual que para Shankara, el *jīva* es una ilusión creada por el *ātman* cuando no se encuentra en un estado de consciencia suficiente como para identificarse con el espíritu universal.
- **Lila**: juego, la relación entre dos componentes que se complementan y actúan según unas reglas. En concreto, el *lila* se refiere en este trabajo al juego entre la trascendencia y la inmanencia propia de los *Upanishads*.
- **Madhva**: fundador de la escuela vedanta duaita, dualismo o pluralismo, en oposición al no-dualismo de Shankara. Al igual que Ramanuya, Nimbarka y Vallabha, este fue uno de los intérpretes de los *Vedantasutras*.

- **Moksha:** liberación del alma. Hay muchos métodos para esta purificación, que se realiza a dos niveles: antes de la muerte, librándose de maya y después de la muerte, con el ciclo de las reencarnaciones. Sin embargo, el contemplado en el brahmanismo, en el vedantismo y el defendido por Schopenhauer coinciden: la contemplación.
- **Nirvana:** significa “la negación de este mundo o *samsara*. Con *nirvana*, nos referimos a una teoría para alcanzar la salvación en el terreno práctico, que opera por vía negativa, ya que su principal acción no es acoger dones o entregarse a los demás, sino rechazar primeramente el dolor propio. Esta es una palabra propia del hinduismo, pero que ha sido desarrollada por el budismo y, posteriormente, ha sido acogida en el sistema de Schopenhauer. El filósofo usa este concepto para referirse al destino final de todas las almas; esto es, la asimilación con el espíritu universal a través de la contemplación.
- **Prakriti:** materia primigenia y primer principio postulado por la tradición Shamkya.
- **Purusha:** en uno de los mitos sobre la creación del mundo védico. *Purusha* es un gigante que aporta la materia y energía primordial para la formación de la tierra. Además, sus miembros señalan las distintas castas, vigentes hasta el día de hoy en la India. Este es uno de los pilares de otra escuela tradicional de pensamiento, el Shamkya.
- **Ramanuya:** máximo representante de la escuela vedanta Visistadvaita o no-dualismo calificado. Al igual que Shankara, fue uno de los intérpretes de los *Vedantasutras*. Rechazó el monismo de la tradición vedanta advaita y su concepción presupuesta de dios como sustancia universal contenida en las *Upanishads*. Creó una escuela realista basada en la idea de *Brahman* como un dios personal y concreto.
- **Shankara:** fundador de la escuela vedanta advaita o dualista, que postula una explicación monista del universo. Comenzó siendo un intérprete de las doctrinas del *Vedantasutras*, de Badarayana; posteriormente, fundó la escuela no dualista dentro de la tradición vedanta, basada en una idea de *Brahman* como sustancia universal y no personal.
- **Shruti:** revelación hindú. Conjunto de textos de varias épocas que forjan la tradición sagrada hindú, entre los que destacan los *Vedas*, las *Brahmanasutras*, las *Aranyakas* y las *Upanishads*.

- **Turiya:** cuarto estado del *ātman* en el que toma consciencia de su identidad con *Brahman*. En este estado se produce la liberación de lo empírico y la vivencia de lo espiritual, despojado de maya.
- **Upanishads:** textos filosóficos más importantes de la filosofía hindú, correspondientes a la segunda etapa, la época brahmánica. En varios manuales estos textos aparecen nombrado de forma masculina, pero la traducción directa del sánscrito señala que esta palabra es femenina. Algunas de las más importantes son la *Svetasvatara*, *Chandogya*, *Mandukya* y la *Kena*.
- **Vedas:** compilación de los textos sagrados hindúes datados del 1500 a.C. Todas las escuelas clásicas hindúes, menos la Samkhya, afirman las tesis de los *Vedas* como base de su pensamiento: brahmanismo, creación (*ekam*) y funcionamiento del mundo (*rita*).
- **Vedanta:** escuela clásica de la tradición hindú, que toma las enseñanzas principales de las *Upanishads* y las interpreta, dando lugar a varias escuelas de pensamiento, entre las que destacan la *advaita* de Shankara o no-dualista cualificada de Ramanuja. La obra más importante y más comentada de este momento son los *Vedantasutras*.

Bibliografía

- R. Audi (editor), *Diccionario Akal de Filosofía* (Editorial Akal S.A, Madrid, 2004).
- Barea, A., *Buda: Vida y pensamiento*, Editorial EDAF S.A, Madrid, 2005.
- Barnett, L.D, *Maya, Brahma Knowledge*, de [saved-texts.com](https://www.sacred-texts.com/hin/brk/brk19.htm) (<https://www.sacred-texts.com/hin/brk/brk19.htm>) 1911, 3 de mayo de 2020.
- Barnett, L.D, *Salvation, Brahma Knowledge*, de [saved-texts.com](https://www.sacred-texts.com/hin/brk/brk27.htm). (<https://www.sacred-texts.com/hin/brk/brk27.htm>) 1911, 5 de mayo de 2020.
- Barnett, L.D, *The False and the True*, de [saved-texts.com](https://www.sacred-texts.com). (Consultado en el siguiente enlace: <https://www.sacred-texts.com/hin/brk/brk42.htm>, 1911) .
- J. Castaño, *El advaita vedanta en El mundo como voluntad y representación*. <https://cutt.ly/3y1jrFN>, Universidad Bolivariana de Medellín, 2013. (Consultado el 9 de junio de 2020).
- Gathier, Émile, *El pensamiento hindú: estudio seguido de una selección de textos*, traducción de Raul Gustavo Aguirre; prólogo del Dr. Jorge L. García Venturini, (Troquel, Buenos Aires, 1963).
- Glasenapp, Helmuth von, *La filosofía de la India*, traducción de Fernando Tola (Biblioteca Nueva, Madrid, 2007).
- Gurisatti, Giovanni, *Notas sobre Oriente/Arthur Schopenhauer* (Alianza Editorial, Madrid, 2011).
- Kastberger, Francisco, *Léxico de filosofía hindú: sánscrito, pali, tamil* (Editorial Kier, Buenos Aires, 1954).
- J. Mascaró, *Upanishads*, Edición bilingüe, Versión e introducción de Juan Mascaró (Penguin Clásicos, Barcelona, 2009).
- Michelena, E., *El confín de la representación*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, N° 144, 2001. Tesis doctoral.
- Moreno, L. F., *Schopenhauer: Una biografía* (Editorial Trotta, Madrid, 2014).
- Jijith Nadumuri, Himno *Mayabheda* 177. <https://cutt.ly/3umVbpS>, 2011. (Consultado el 15 de mayo de 2020).

- Ordaz, J. A., *La contemplación como la esencia del arte en Plotino y Schopenhauer*, Agón: Revista de Filosofía Teórica y Práctica, volumen I, número 2, 2019, 11-26, 19.
- Ortega Ruiz y Mínguez Vallejos, *La compasión en la moral de Schopenhauer*, Ediciones Universidad de Salamanca, Teoría de la educación, volumen 19, 2007, 117-137, 131.
- Ortiz, R., *Los Vedas: escrituras sagradas de la India* (Editorial Anasuya, México, 2016).
- Panikkar, Raimon, *La India, gente, cultura, creencias* (Rialp S.A, Madrid, 1959).
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India* (Trotta, Madrid, 1997).
- Panikkar, Raimon, *Iniciación a los Vedas* (Fragmenta Editorial, Barcelona, 1960).
- Planells Puchades, J., *Representación y expresión en la Filosofía de Schopenhauer*, <https://cutt.ly/youw8a1>, Universidad de Valencia, 1988. (Consultado el 10 de junio de 2020)
- Rivière, J. R., *El pensamiento filosófico de Asia* (Gredos, Madrid, 1960).
- Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. <https://cutt.ly/SuAu39K>, 1991. (Consultado el 9 de junio de 2020).
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, traducción de Rafael José Díaz Fernández y María Montserrat Armas Concepción (Ediciones Akal, S.A, Madrid, 2005).
- Tola, F., *Himnos del Rig Veda* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968).
- Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *Filosofía de la India: del Veda al Vedanta el sistema Samkhya : el mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental* (1ª ed., Kairós, Barcelona, 2008).
- Vivanco Saavedra, Luis, “El concepto de Maya. I. En el pensamiento de la india”, <https://cutt.ly/1umLmIc>, Universidad de Zulia, Venezuela, 2014. (Consultado el 20 de septiembre de 2019).