

LA CONCIENCIA Y SUS CUALIDADES

Charlas impartidas en el internado de marzo de 2003

(Publicado en julio de 2006)

Existen una serie de condiciones propias de la naturaleza de la Conciencia que la hacen un concepto profundamente sobresaliente. Gracias a ellas podemos analizar la práctica meditativa e inclusive construir un modelo epistemológico de la realidad profundamente interesante. La primera condición es que la Conciencia es autoluminosa; la segunda es que ella, en sí misma, denota un proceso integrador; la tercera es que la Conciencia, por sí misma y en sí misma, es indagable, y la cuarta condición es que posee una connotación de realidad simultánea.

1. Condición autoluminosa

Lo que el Vedanta afirma respecto a la Conciencia y su carácter autoluminoso es que ella misma es fuente del Conocimiento mismo. La Conciencia no posee una génesis a través de la cual podamos localizar su inicio, no posee una condición primera a través de la cual podamos decir que su proceso de conocimiento implica inicio del conocimiento. La Conciencia, en sí misma, es un acto sin principio, sin condiciones, sin causas. Pareciera ser un proceso aislado de causalidad, ya que no requiere la suma de una serie de procesos para emerger. La Conciencia es una condición que es en sí misma y por sí misma, y que sólo depende de ella misma para ser y existir.

No se encuentra, por más que indaguemos en el proceso mismo de la Conciencia, una razón para que la Conciencia sea, para que exista. No encontramos tampoco ninguna condición primera que sea antagónica o previa a la Conciencia. La Conciencia, en sí misma, existe por sí misma, es un elemento carente de causalidad.

El fruto de la Conciencia es la comprensión, y esa comprensión tiene un sinónimo, el entendimiento. A nadie se le enseña a conocer o a comprender (como mucho, se enseña a reflexionar), porque pareciera que la comprensión estriba en una condición de existencia propia.

Esta condición autoluminosa propia de la comprensión se da en todo ser humano que posea un sistema propio para poder comprender de manera coherente. Incluso en la equivocación hay comprensión. No nos referimos a la validez de la información o a la validez del juicio que estamos realizando en el ámbito mental, sino al hecho de que incluso una persona que no es cuerda posee una comprensión que le hace validar aquello que conoce. El vedanta aporta simplemente la constatación de que la comprensión se da en todo ser humano. Todo ser humano comprende, pero nadie le ha enseñado a comprender. Esa comprensión deviene por sí misma, y pareciera que es condición de la propia naturaleza humana el hecho de reconocerse, de saberse existiendo.

De todas las potenciales comprensiones que tiene el ser humano, la fundamental es la de comprender que existimos. ¡Sabemos que existimos! Eso es inalterable y es algo que nace de nosotros mismos. Es algo que surge en el mismo hecho de la existencia. Todo en la naturaleza tiende a saber que existe. De ahí que todo en la naturaleza tenga un nivel propio de comprensión.

La existencia tiene otra condición, y es que no sabemos de dónde venimos, no sabemos por qué se da la existencia; sin embargo, nos reconocemos existiendo. Si hay algo dentro de la naturaleza humana que tenga la misma condición autoluminosa propia de la comprensión, es la existencia misma. Sabemos que existimos, o lo que es lo mismo, existimos sabiendo. El acto de la existencia y el acto de la *seidad* poseen esas ambas esa cualidad autoluminosa y existen por sí mismos.

La fuente de la vida bulle por doquier, la fuente de la vida está en todas partes. Se organiza de tal manera, tan majestuosa, que de un modo u otro siempre la vida se expresa de muchas formas. Y en todas las formas en que la vida se expresa induce la condición de que existe la comprensión misma de que la vida es superior a todas las demás condiciones.

La fuerza de la existencia es profundamente interesante. Pero para el Vedanta es mucho más interesante la fuerza de la comprensión. El acto del propio saber que reside en la Conciencia misma. Comprender no es pensar. Comprender tampoco es razonar. El acto de la comprensión es mucho más lejano y primario que los actos del razonamiento, del juicio o de la síntesis mental.

Para razonar necesitamos experiencia y un punto sobre el cual podamos plantear una comparación con otros de nuestros propios procesos mentales. Para poder reflexionar necesitamos recurrir a nuestro propio pasado para emitir juicios. No ocurre esto con el acto de la comprensión. El acto de la comprensión pareciera que fuera producto de la reflexión; pero es justo en el instante donde termina la reflexión cuando empieza el acto de la comprensión. Basta perder la condición de la reflexión y del movimiento dialéctico, y en ese instante emerge el acto mismo de la comprensión. No existe un límite de causalidad entre la comprensión y la reflexión. Sabemos que la comprensión se da exclusivamente en el instante mismo donde la reflexión dialéctica cesa. El acto de la comprensión es profundamente vivo e interesante, único y sin causa. Afirmamos que la Conciencia es fuente de conocimiento o de comprensión.

Pensamos y reflexionamos; creemos que a través de estos procesos conocemos. Incluso sentimos, nos emocionamos y apasionamos, y afirmamos que a través de estos procesos conocemos. Nadie puede negar la condición cognoscitiva que implica la apreciación del sentimiento, de la pasión o de la emoción. Tampoco nadie puede negar la condición aparentemente paradójica que ofrece el pensar. Pero el vedanta no condiciona el acto de la comprensión a una previa reflexión, ni tampoco a una previa condición emocional, sensible o pasional.

Sin embargo, en nuestra experiencia vemos que el mundo se da con ese orden, que es inverso al que realmente acontece desde la perspectiva del vedanta. Creemos que la comprensión es un hecho que ocurre con posterioridad a un proceso previo en la mente. Asumimos que el entendimiento que opera a través de una experiencia del sentir requiere necesariamente de la experiencia previa del sentir. Asumimos en muchas ocasiones de forma errónea que el acto de la comprensión deviene de la reflexión o de la condición emocional, sensitiva o pasional. Y eso es falso. La comprensión no surge de esa manera.

El vedanta admite que la Conciencia, o el hecho mismo de la comprensión, no requiere de una causa reflexiva ni emotiva. Asume que la condición de la comprensión es, simplemente, una realidad que opera por sí misma y en sí misma, sin causalidad, sin potencialidad de futuro. Ella es por sí misma. La Conciencia es la realidad última en sí misma. El acto de la comprensión va más allá de la reflexión intelectual que se tiene de las cosas. Es un acto sin causalidad, sin raíz en otra cosa excepto en sí mismo. Nos equivocamos al creer que a través de una correcta reflexión comprendemos más inteligentemente. Evidentemente, a través de la reflexión se conoce; pero no es que se conozca y se comprenda por la reflexión misma. Precisamente al contrario, se da la comprensión cuando se ha retirado momentáneamente la reflexión; y al operar la atención, la comprensión deviene por sí misma y en sí misma.

La comprensión no requiere educirse ni abstraerse, ni mostrarse o plantearse. Es un acto que deviene por sí mismo. El vedanta no plantea que la comprensión devenga de alguien que comprende. La comprensión, el acto del aprendizaje, no deviene de un sujeto que posea la condición de reflexionar gracias a la cual emerja el saber. Una de las consecuencias más novedosas de este hecho implica que el conocimiento no requiere de la condición de que haya alguien que lo conozca.

El conocimiento, o el acto de la comprensión, está más allá de la condición momentánea y diferenciada de un sujeto que pretende ser poseedor del conocimiento. El vedanta y nuestra propia experiencia afirman que la comprensión solo puede ser comprendida por ella misma; que el saber solo puede ser conocido por el mismo saber. Cuando un ser humano conoce, lo que apresa son relaciones de informaciones diferenciadas; pero éstas no están exentas de causalidad. Por lo tanto, cualquiera de ellas depende de condiciones momentáneas y relativas. Sin embargo, ni el conocimiento ni la comprensión forman parte de tales circunstancias. La comprensión es posterior a lo relativo, aunque sin embargo lo engloba; pero tampoco es nada de lo relativo.

El vedanta asevera que la comprensión es un acto tan absolutamente ilimitado que no puede restaurarse ni aprehenderse a través de una condición limitativa. Esa condición limitativa básica la llamamos “yoidad”, egoencia, sujeto. El sujeto pareciera que Conoce, pero no lo hace realmente. Sólo vislumbra el recuerdo del reflejo de una portentosa imagen de realidad que únicamente puede ser conocida en sí misma y por sí misma.

Si la Conciencia es autoluminosa, cualquier fracción de realidad que brille sobre un sujeto no hace más que alumbrar una condición momentánea, a pesar de que ésta sea absolutamente válida, real y consistente. Cualquier juicio de valor que tengamos sobre cualquier apreciación consciente de este mundo es cambiante. He ahí, entonces, que la condición de comprensión de lo que percibimos suele ser momentánea. La noción de comprensión que el vedanta plantea, es decir, el acto de saber mismo, está mucho más allá de la concepción que el ser humano tiene de su propia historia. Lo que se plantea es que el flujo de existencia es de tal envergadura que denota con toda evidencia que la Conciencia se conoce a sí misma, y que las brillantes luces que poseemos cuando emitimos juicios personales no son más que los residuos de la resplandeciente luminosidad de la Conciencia misma.

Los juicios personales que emitimos sobre cada objeto que analizamos son siempre una representación momentánea, puntual, específica y relativa. El vedanta busca la “provocación de un conocimiento que se conozca a sí mismo”. Y sabemos que esa posibilidad existe. Existe una condición de comprensión en donde ella se comprende a sí misma sin partes; es una condición tal que, cuando es estable, real y única, es una comprensión sin partes, es decir, no asociada a tiempo ni espacio. Esa comprensión es la fuente de toda cognición. Ella es la cognición misma y es la fuente del conocimiento mismo. Nada queda fuera de esa comprensión. Todo lo llena, lo es todo y todo lo conoce. Todo es en ella misma. Ese tipo de comprensión es la que es propia de la Conciencia. Cuando la Conciencia conoce desde su propia naturaleza, lo que conoce es la ausencia de diferencia en aquello que conoce. Contiene tal poder de conocer, tal poder de aprendizaje y de comprensión que su ilimitación solo puede ser conocida por ella misma; y ella, en sí misma, es ilimitada.

La Conciencia autoluminosa se ilumina a sí misma, depende de sí misma y conoce por sí misma. La Comprensión no tiene causa ni en objeto, ni en función ni en realidad alguna. Lo que el vedanta denomina Comprensión no debe ser confundido con lo que habitualmente denominamos como comprensión de nuestras propias realidades o juicios. Se usa la misma palabra pero no significan lo mismo. Se debe entender que la comprensión personal es el fruto de una condición consciente individual. Sólo pueden emitirse juicios de condiciones relevantes asociadas a la propia historia. Por tanto, el aprendizaje que emerge, los juicios que surgen y las realidades que aparecen tras la emisión de un juicio son netamente personales, relativas y profundamente cambiantes, y dependen de la propia información de la memoria.

La comprensión que el vedanta postula no es esa comprensión personal, sino la que se comprende a sí misma. Es muy parecida al acto intuitivo. El acto intuitivo permite la comprensión momentánea de una realidad sin que se establezca una fracción de tiempo y espacio para que ella se de. La comprensión a la que alude el vedanta se parece al acto intuitivo, aunque es más que una mera intuición. La Conciencia, en sí misma, es similar a una especie de intuición que se sucede en todas las potenciales condiciones de conocimiento. Mientras la intuición es una fracción direccionada, la Conciencia emite el conocimiento y la comprensión misma sin tiempo ni espacio, en todo momento y dirección. Ese conocimiento es una comprensión que lo conoce todo. Sin embargo, la intuición es ya una exquisita comprensión fraccionada sin intermediación mental ni sensoria, y sin la intermediación de tiempo ni espacio.

La comprensión de la que hablamos no es siquiera la comprensión fraccionada que provee el sentir. Porque, a pesar de que el sentir provee comprensión, al igual que el pensar, subsiste el problema de que el juicio que acompaña a esas comprensiones deviene exclusivamente de las opciones que existen en nuestra propia historia. Eso hace que la opción personal, al sentir, sea momentánea y relativa.

La comprensión de la que hablamos es una especie de intuición a todo nivel. Es una comprensión que conoce sin intermediación alguna todo lo que se puede conocer; y que, cuando se expresa de manera natural en forma de conocimiento, percibe que conocer es el conocimiento que fluye en sí misma, que ella se conoce a sí misma y que la Conciencia es lo único válido en sí misma. Cuando se percibe desde esta perspectiva, se sabe que todo existe sin causa, se sabe que todo siempre ha existido y existirá. Se sabe que las cosas son y se sabe que las cosas siempre serán, no desde la condición del juicio racional, sino desde la condición de la no-limitación que la Conciencia misma provee a todos sus propios juicios.

¿Cómo se genera esta condición autoluminosa de la Conciencia? Se genera en el mismo instante y en el mismo momento en que cesa la fracción delimitativa de la conciencia individual, en el instante donde se fractura la condición personal, en el instante donde la conciencia individual cesa su condición dialéctica. Entonces emerge la Conciencia pura y no diferenciada, la Conciencia en sí misma.

El gran dilema de este planteamiento es que la Conciencia, en sí misma, no puede ser reconocida por nadie ajeno o diferenciado de ella. La Conciencia, en sí misma, solamente puede ser conocida por sí misma. Es imposible crear una condición individual consciente que asuma la condición de saber qué es lo que las cosas son realmente, porque esa condición personal (que es aparentemente real y profundamente limitativa) sólo puede considerar la existencia bajo el filtro de aquello que ha sido percibido como diferenciado.

Entonces, el saber que plantea el vedanta no es un secreto que tenga que descubrirse en la vida ni que se pueda otorgar. No es un saber que se pueda expresar o diferenciar. El Saber real emerge en el mismo momento en que cesa la condición diferenciadora de quien cree que sabe algo respecto a su propia historia. La Conciencia conoce por sí misma en el mismo instante en que la condición consciente y personal deja de impulsar la diferenciación en la percepción.

Hay un orden intrínseco en todos los fenómenos de la naturaleza, el cual el ser humano quisiera conocer para poder obviarlo. Es un orden que existe en sí mismo. El ser humano está acostumbrado a creer que existe una conciencia individual superior a toda otra condición de la naturaleza. Para él, incluso Dios debe ser como el hombre. El ser humano es tan profundamente egoísta que asume que la condición consciente es propia. Sin embargo, sólo puede elucubrar sobre situaciones que existen en su propia memoria y que pertenecen a su propia experiencia. Cree que para poder saber se necesita experimentar.

El ser humano cree que hay un orden en algo que denominamos “yo”; pero, ¿dónde está el “yo”? Para ser consciente del “yo” es necesario evocar la historia y emitir juicios; o lo que es lo mismo, uno es lo que recuerda de sí mismo. Entonces, ¿hay conciencia porque el “yo” es consciente? El ser humano cree que hay “algo” consciente, pero realmente no hay “nada” ni “nadie” que lo sea. Cree que es consciente porque evoca y emite juicios respecto a lo que experimenta; y basándose en esto, se recuerda y se cree inteligente.

Bajo estas consideraciones, no se entiende en Occidente la condición de la Conciencia, y se asume que ella supone ser consciente de que se sabe y se existe. Esta condición, evidentemente, genera aprendizaje y comprensión, pero cualquier aprendizaje y comprensión de esa índole no será más que un leve asomo de realidad que está fundamentado en los patrones de experiencia y de memoria individual.

El vedanta habla de una Conciencia diferente. Es una Conciencia que está en todo y que todo lo penetra; que subyace en todo elemento, incluso en el vacío, haciendo que éste pueda ser conocido. Subyace hasta en forma de pasado y futuro, haciendo que estas dimensiones parezcan reales. Esta Conciencia es excepcionalmente sutil y altamente inteligente, e induce un orden inimaginable e inalterable, un orden sin causa que representa una realidad sin jerarquías que no requiere de espacio y tiempo para que su manifestación se aprecie en la naturaleza o en la existencia individual.

Ese orden está dentro y fuera del cuerpo, cuando se respira y se inspira, cuando se nace y se muere o mientras se vive. Es un orden que fluye, vivo, intenso, alegre, que brilla y genera existencia. Está por doquiera, atrás y delante, arriba y abajo. Pero no está formado de algo en especial, sino de no-algo, de no-partes, de no-tiempo, de no-espacio, de no-palabras, de no-proporciones, de no-límites. Ello no se puede ver, pero ve a quien lo ve. Ello no puede ver, pero ve al que ve.

¿Dónde está la condición consciente e individual de un observador que momentáneamente está abstraído en una pantalla de cine, en la lectura de un libro o practicando un deporte? Y, sin embargo, sigue habiendo comprensión. Pero ¿quién está conociendo en esos momentos? La respuesta es “Aquello”, Aquello que Conoce, la Conciencia. La Conciencia da vitalidad, vida, movimiento, realidad; es autoluminosa, se conoce a sí misma, se conoce y conoce sin causa.

El ser humano debe permitir que Eso se conozca a sí mismo. Y para que eso suceda se debe provocar una condición de percepción que esté libre de historia y de fronteras, libre de condición egóica. Se debe aprender a conocer lo que acontece, no lo que aconteció o acontecerá.

La Conciencia es el agente primario, la base de la realidad, aquello que conforma el mundo y que es la base del modelo que sostiene el vedanta.

2. Condición integradora.

Normalmente, Occidente propone un modelo diferenciado de conocimiento y de análisis con el fin de estudiar la realidad que percibimos. El método científico, como tal, se basa en el análisis pormenorizado de los experimentos y en la normalización de las conclusiones posteriores. A través de la observación se intenta llegar a las leyes que, de alguna manera, soportan la observación misma. Lo que la ciencia busca es describir la observación de la manera más pormenorizada y precisa, y para eso subdivide, fracciona y delimita la percepción misma. Este modelo analítico, disociativo y diferenciador busca encontrar la parte esencial que constituye todo. En este modelo es importante la parte, pero no es importante el todo.

En Occidente hay dos opciones básicas de analizar la realidad. Una determina que la parte es válida, que es la opción que adopta el modelo aristotélico. Otra da más validez al todo, y es a la cual se ajusta el modelo platónico. Cuando el todo es la esencia que constituye la realidad de las cosas, a la realidad original se la denomina “arquetipo”, y este arquetipo es previo a las potenciales partes que él desarrolla dentro de su propósito de existencia. He ahí, entonces, que en el planteamiento platónico el *todo* es fundamental, y dentro del planteamiento aristotélico la *parte* es fundamental.

La ciencia ha escogido el desarrollo del planteamiento aristotélico debido a que el instrumento mental se asocia más a la parte que al todo. Entonces fracciona, delimita y describe las condiciones de similitud que hay en las diferentes partes que constituyen un todo; pero predilectamente aborda la parte, mas no el todo. No obstante, hay ciertas escuelas en Occidente que no son científicas y que intentan abordar el concepto del *todo*, como son, por ejemplo, los sistemas inductivos tales como la matemática, la psicología o algunas escuelas de filosofía, como las idealistas. Pero cuando se intenta abordar *la parte* aparecen otras escuelas, como son las realistas y las materialistas.

El vedanta, al contrario de como equívocamente sostienen los estudiosos occidentales, ni es realista ni es idealista. En Occidente se lo define como Idealismo Metafísico o Abstracto. Desde la perspectiva del vedanta, no es que sea importante *el todo* y no *la parte*, o viceversa. Para el sistema vedanta, tanto *la parte* como *el todo* son vitales, pero no son fundamentales. El problema es que tanto *la parte* como *el todo* son relativos, porque siempre *el todo* acaba siendo parte de otro todo, y *la parte* acaba siendo parte de otra parte.

El dilema que se plantea desde la perspectiva del realismo aristotélico o desde el Idealismo platónico (considerando *la parte* o *el todo*), es que cualquier estudio que se realice sobre algo implica necesariamente acotar y definir lo analizado.

Pero, ¿hasta qué fracción es *la parte* analizable y hasta qué punto es *el todo* analizable? ¿Qué tamaño tienen que tener ese todo o esa parte para ser analizables? Este es un gran dilema con el que topamos cuando tratamos de abordar el método científico occidental. En el idealismo, por ejemplo, *el todo* puede ser tan grande que lo llamamos “infinito”; pero entonces se convierte en una fracción, porque es inexperimentable por la mente. En el realismo, *el todo* puede ser tan pequeño que inclusive tengamos que abstraernos “idealmente” para poder analizarlo, como es el caso de la cuántica. En la cuántica, la mayoría de los procesos son netamente abstracciones ideales o suposiciones probabilísticas.

El gran problema de los sistemas occidentales es que son diferenciadores. Por ejemplo, Platón analizaba y se abstraía en las consideraciones netamente arquetípicas. Señalaba que “*el todo* es una idea previa sobre el cual *la parte* se desarrolla”. No hay un *todo* que circunscriba la suma total de *todos* y *partes*, de tal modo que las *partes* que constituyen ese *todo* sean analizables. A la luz del análisis occidental, cuando analizamos *la parte* llegamos a una descripción tan pequeña, esquematizada y delimitada que no es experimentable. Y en ese juego, Occidente trata de describir cómo está constituido el mundo e intenta analizarlo. Pero no hay una solución correcta, coherente y unitaria.

Al vedanta no le interesa describir ni *la parte* ni *el todo*; ni siquiera las relaciones integrales entre *todo* y *parte*. De entrada, no presupone que el universo esté compuesto de *partes*, por eso no le interesa desarrollar el mundo a través de las *partes*. Tampoco necesita definir el universo como un *todo* que engloba todo lo existente, porque tampoco presupone que el universo es un *todo*. No necesita considerar el universo como *todo* ni como suma de *partes*. Por eso no requiere analizar ni *el todo* ni *la parte*. Al menos, no de la manera como lo plantea Occidente.

El vedanta plantea algo específico y evidente: *la parte* es parte y se la puede experimentar como parte, y *el todo* es todo y se lo puede experimentar como todo. Pero hay un elemento común a todos los *todos* y a todas las *partes*, y es que todos cambian, se transforman, mudan. Todos adoptan nuevas fronteras a través del tiempo y el espacio.

El vedanta no parte de la condición de que el universo sea un *todo* esencial o primario, ni tampoco de que sea esencialmente *partes* que posteriormente constituyen *todos*. Acepta la evidencia de que las informaciones que constituyen *la parte* y *el todo* existen, eso sí. Pero lo que no existe para el vedanta es una información independiente que tenga la capacidad de conocer el resto de la información como diferente de ella. O, dicho de otro modo, no existe el “yo”; y éste no es reconocido ni como *parte* ni como *todo* porque no existe ni como *parte* ni como *todo*. Por eso la prerrogativa del estudio y análisis de la realidad nace del hecho de que la información existe pero no es diferenciable. No existe un agente que esencialmente pueda diferenciar información y que tanto él como la información sean estables.

El vedanta no presupone que la información sea diferenciada, ni acepta que tanto el agente llamado “yo” como lo conocido por él mismo sean estables; pues finalmente, a través de la apreciación de tiempo y espacio, la representación que tiene él de sí mismo y de lo conocido va transformándose, va cambiando. Cualquier *parte* o *todo* es impermanente.

El vedanta asume que existe una realidad que espontánea y naturalmente sostiene la información, y que tiene la condición de no-diferenciarla e integrarla. Esta realidad es la Conciencia. Incluso la información misma es Conciencia. La información, en sí misma, es consciente y, por tanto, toda fracción de información delimitada por cualquier vía es consciente de igual manera.

La Conciencia se manifiesta como información, pero la naturaleza esencial de ésta es no-diferenciada. He ahí, entonces, que la Conciencia es un acto integrador que imposibilita que la información se diferencie. Pareciera ilusoriamente diferenciada, pero la información realmente es no-diferente.

Existen otras fuerzas integradoras en la naturaleza y en el ser humano, como por ejemplo el amor. El amor mismo, cuando actúa, integra la frontera que diferencia al que ama de lo amado. Al igual que la Conciencia, el amor posee esa peculiar condición que integra aquello que en sí cobija. Cuando se ama no hay partes; quien ama se pierde en lo que ama, no tiene otra opción que disgregarse en cada contenido de aquello que ama. Si el ser humano ama constante y continuamente, no tiene otra opción que disolverse y no-diferenciarse en los actos que él mismo realiza.

Análogamente, cuando hay comprensión, se integra lo que se conoce con quien conoce, ya que genera un sesgo de no-diferenciación entre el perceptor y lo percibido. Gracias a que la información es Conciencia y a que ésta es un acto autoluminoso, sin causa e independiente, el proceso de la comprensión misma se convierte en un proceso libre de historia, de tiempo y de espacio. Bajo esta connotación, la información misma es siempre no-diferente. Gracias a que la Conciencia es autoluminosa, gracias a que no existe nada previo a ella y a que no hay causa alguna en ella, el acto de la Comprensión hace que aquello que se conoce sea no-diferente del conocedor. Es la Conciencia lo que impulsa la condición no dual o no-diferenciada.

El vedanta, al igual que el realismo, avala que existe información independiente del perceptor; y al igual que el idealismo, asume que existe información dependiente de él. Pero el vedanta no es ni idealista ni realista. Asume la existencia tanto de información interior como exterior al sujeto, pero no considera como estable la existencia de una condición diferenciadora llamada sujeto y que se reconozca diferente de lo que conoce. Cuando una gota se sumerge en el mar se puede aseverar que la gota es mar, y la condición de éste prevalece sobre la gota; o lo que es lo mismo, *el todo* predomina sobre *la parte*. Pero si se acepta que la gota puede asumir una condición independiente, limitada y pequeña, entonces *la parte* prevalecería sobre cualquier otra condición. Pero el vedanta no propone ni una ni otra opción, sino que plantea la no-diferenciación. Y bajo este parámetro no existe una información que pueda abarcar el conocimiento de la restante información asumiéndose independiente de ella.

El ser humano, por error mismo de su propia apreciación, emplaza siempre dentro de sus juicios términos que son diferenciados, y su comprensión siempre se asocia a elementos que son *parte* de algún *todo* o son *todos* formados por partes de otros todos que los suman o los multiplican. Para el vedanta, la comprensión reconoce información que siempre es y será no-diferenciada. Por lo tanto, el planteamiento de *parte* y de *todo* se obvia.

3. Condición inindagable.

Cuando el ser humano comenzó a buscar los elementos primigenios sobre los cuales construir un modelo de realidad del universo que percibía, encontró dos elementos: los llamó *objeto* y *sujeto*. Nada era previo a éstos. Lo más previo a cualquier condición de existencia se llama *objeto* y *sujeto*.

Desde ese primer acercamiento se empezó a plantear cuál de los dos era fundamental, y entonces aparecieron los sistemas objetivistas y los subjetivistas. Otros se planteaban de quién dependía el conocimiento, si del *objeto* o del *sujeto*, y aparecieron entonces la escuela realista y la escuela idealista. Toda la filosofía se formula de acuerdo con la apreciación de que no existe entidad previa a *objeto* y *sujeto*. Tampoco existe la posibilidad de percibir fraccionado tanto al *sujeto* como al *objeto*. Cuando algo se percibe, es *algo*, y quien lo percibe es *alguien*. Esto parece obvio, pero pasaron siglos para que se asumiera así.

Pero aunque es profundamente obvio, sin embargo es erróneo. Se ha construido una torre de Babel con base en estos conceptos, y ello ha generado altísima confusión. Los modelos que se han planteado y construido (realismo, idealismo, dogmatismo, escepticismo, etc.) son muy cercanos a las percepciones que tenemos de las cosas, y todos nacen de la consideración de que existen *objeto* y *sujeto*. Y todos estos sistemas están de acuerdo en que *objeto* y *sujeto* son la causa esencial de la cognición. Incluso la ciencia y la psicología beben de estos planteamientos filosóficos.

Hay una serie de paradojas que estos modelos plantean y que no tienen solución. Querer tratar de definir la realidad del universo sosteniéndose solamente en la apreciación de *objeto* y *sujeto* genera paradojas, absurdos y situaciones que son irreconciliables. *Objeto* y *sujeto* son capaces de describir pormenorizadamente sólo una fracción muy momentánea y definida de la realidad. El vedanta acepta la consideración de *objeto* y *sujeto*, pero la acepta como ilusoria, momentánea e inestable. Sí existen aparentemente objeto y sujeto, pero no realmente. Experimentamos *objeto* y *sujeto*, pero ambos no son entidades independientes. Verdaderamente el *objeto* es no-diferente del *sujeto*, y viceversa.

Dentro de una de las potenciales formulaciones que describen el modelo de la no-dualidad, Patañjali intentó discriminar qué limita al *sujeto* y qué limita al *objeto*, dónde termina el *sujeto* y empieza el *objeto*. Porque, evidentemente, toda condición de diferenciación requiere un límite, puesto que si no existiese esa frontera, la información omniabarcaría la restante. Tienen que existir fronteras para que exista diferenciación.

Pero antes de seguir adelante debemos definir previamente qué son el *sujeto* y el *objeto*. Desde la perspectiva del vedanta, la información también es consciente y, por tanto, definir al *sujeto* como ente poseedor de conciencia o como aquel que puede conocerse y conoce, no es suficiente.

Patañjali planteó una consideración muy elemental en cuanto a las naturalezas del sujeto y el objeto. Afirmó que el mundo de los objetos consistía en todo aquello que era experimentable a través de los sentidos, y que el mundo del sujeto era todo aquello que era experimentable sin la presencia sensoria en la percepción. Entonces quedó establecida la frontera sensoria. Y al reconocimiento de esta frontera sensoria y a la posibilidad de sostenerse estable y continuamente en uno u otro lado de la frontera se denominó en sánscrito *pratyahara*.

Por tanto, toda aquella información que es cognoscible con la intermediación de los sentidos será considerada como *objeto*. Y todo aquello que puede ser conocido sin que necesariamente medie la interpretación sensoria (como es el caso de los recuerdos, evocaciones, imaginación, fantasía, el proceso intelectual, etc.) será considerado *sujeto*. Desde esta perspectiva, por tanto, sabemos que el mundo es conocido a través de los sentidos e interpretado a través de la mente.

Esta pequeña formulación no coincide, en ocasiones, con el planteamiento occidental, como es el caso, por ejemplo, del propio cuerpo. Para el vedanta, según la interpretación de Patañjali, la percepción del cuerpo es considerada como *objeto*. Otra cosa sería “recordar mi cuerpo”, que formaría parte de la información no apresada por los sentidos y, por tanto, considerada como *sujeto*. Pero para Occidente, el cuerpo sería considerado parte del *sujeto*. La respiración, por ejemplo, es propia del *sujeto en Occidente*, pero es considerada por Patañjali como *objeto*, ya que es conocida a través de los sentidos. Esta consideración de Patañjali es profundamente inteligente, universal y muy elegante, y gracias a ella la descripción de la Realidad empieza a cobrar un orden que no tenía antes.

Ahora podemos empezar a ordenar el mundo que percibimos de una manera un tanto diferente a como lo hace Occidente. Cuando investigamos al *sujeto*, lo que emana no es una consideración de unicidad del *sujeto*, sino el *sujeto* conociendo objetos interiores. Es decir, al desconectar los sentidos aparecen objetos interiores y un *sujeto* conociéndolos. Y cuando percibimos los *objetos externos*, descubrimos también a *alguien* que los percibe. Es decir, también existe un sujeto percibiendo y conociendo los *objetos externos* a través de los sentidos. Por tanto, aparece una gran diversificación de *objetos* y *sujetos* que hacen que este proceso sea un dilema. Esto es parecido a intentar cortar un imán: siempre permanecerán los dos polos a pesar de las múltiples secciones efectuadas; no importa qué se conozca, siempre emerge la dualidad objeto-sujeto.

El vedanta plantea, entonces, que si lo que reconocemos es la apreciación de *objetos internos*, por cada uno de ellos aparece un *sujeto* interno que conoce. Este es el gran problema de la percepción interior: que siempre habrá “alguien conociendo” atestiguando “lo conocido”. De esta manera, jamás podrá encontrarse quién realmente conoce cuando la atención se posa sobre los *objetos internos*. Es decir, en el instante mismo de querer definir al conocedor, siempre aparece un sujeto nuevo que aprecia al anterior como un objeto, y así *ad eternum*; o, lo que es lo mismo, un pensamiento trae a otro y éste a otro y así sucesivamente.

Patañjali planteó entonces una condición absolutamente exquisita e inteligente. Si la atención en el mundo interior se posa sobre el *sujeto*, no sobre los *objetos* interiores, esa condición de cognición se hace inindagable. Es tan intensa la percepción del *sujeto interior* cuando la atención recae sobre él, que no existe manera de poder indagar sobre ese *sujeto*; se hace tan estable esta percepción que se hace inindagable. Y a esta experiencia la denominó *dharana*, es decir, concentración.

Pero ocurre lo mismo en el mundo externo. Si cuando los sentidos están activos prevalece la condición del observador sobre lo observado, el reconocimiento del observador es tan inestable que la interpretación de lo observado cambia. La solución al dilema de la percepción externa se logra cuando, estando los sentidos activos, la atención se posa sobre los objetos del mundo impidiendo que el sujeto los interprete mentalmente; y simétricamente en el mundo interno: cuando los sentidos están clausurados, el sujeto ha de atenderse a sí mismo y no a los objetos mentales que puedan florecer y ser evocados por la memoria.

Entonces, la cercanía a la meditación se logra en dos posibles opciones:

- 1) Cuando están activos los sentidos, nos encaminamos a la meditación al atender los *objetos externos* sin interpretarlos
- 2) Cuando los sentidos se desconectan, nos acercamos a la meditación al atender al *sujeto interno* sin interpretarlo

Eso es lo que se denomina concentración o *dharana*.

Lo que buscamos en este proceso es encontrar una modalidad de percepción que sea inindagable, ya sea en el mundo interno o en el mundo externo. Cuando se conoce desde esta perspectiva, no existe una fracción que se llame *sujeto* que conozca al *objeto*; *lo que hay es* “algo” que conoce conociéndose. Esa expectativa de la Realidad hace que la Conciencia fluya conociéndose e indagándose exclusivamente a sí misma. Ella es absolutamente inindagable por cualquier fracción de información. Solamente ella se conoce a sí misma.

A la condición de la realidad de conocer sin que exista una frontera que establezca diferencia entre *observado* y *observador* se la denomina no-dualidad. Si en el mundo exterior se sostiene la apreciación de los *objetos* que acontecen, éstos reconocen al *sujeto* que los conoce conociéndose. Son los *objetos* mismos y el campo que se establece lo que conoce. A esa condición se le llama concentración exterior.

Entonces, lo que buscamos son dos cosas elementales basadas en la condición de reconocimiento de *objeto* y *sujeto*. Partimos de que no existe una condición previa a *objeto* y *sujeto*. Oriente define entonces que el *sujeto* es aquello que se puede conocer sin la intermediación sensoria, y que el *objeto* es aquello que se conoce a través de la intermediación sensoria. Cuando se atiende exclusivamente al *sujeto interior* o bien al *objeto exterior*, la percepción se torna inindagable. Al ser inindagable, se abre la puerta a una percepción no-dual, a la real meditación, ya sea a través del mundo externo o a través del mundo interno. Por eso la Conciencia es inindagable.

4. Condición de simultaneidad.

Recordando las condiciones previamente expuestas, el vedanta afirma en primera instancia que la Conciencia es, en sí misma, autoluminosa. Ella conoce porque su esencia es el conocimiento mismo, y no existe un nexo de causalidad con cualquier otro elemento que sea previo a ella misma. La fuerza de la comprensión deviene de la Conciencia. Nadie aprende a comprender.

La segunda condición asevera que la Conciencia es un acto integrador. Este modelo de realidad sostiene que *objeto* y *sujeto* existen, pero son realmente no-diferentes. El impulso que mantiene la ausencia de fronteras entre *sujeto* y *objeto* deviene de la fuerza integradora propia de la Conciencia.

En tercera instancia se afirma que la Conciencia es inindagable. Ella no puede ser *objeto* de cognición de otro elemento previo. La Conciencia conoce, pero nadie la conoce. Y gracias a su condición netamente integradora, ella es la única que finalmente puede conocerse a sí misma.

Para analizar el proceso de la “inindagabilidad” de la Conciencia, el vedanta analiza dos elementos que son la base de nuestra práctica interior meditativa. El vedanta afirma que se puede plantear el mundo como *objeto* y *sujetos* o como *objetos* y *sujeto*, pero que no existe nada menor que *objeto* “y” *sujeto*. Es decir, no existe sólo *objeto* o sólo *sujeto*, sino que existe una dualidad *objeto-sujeto* que permanece y que se advierte en todo momento y en todo lugar. No existe nada previo a un *sujeto*, ya que éste es la condición cognitiva mínima, ínfima y primaria. Si algo aparece a la cognición yóica es un *sujeto* o un *objeto*, pero nunca aparece *medio objeto* o parte del mismo, por ejemplo. Se considera que una parte de ese *objeto* ya es, en sí mismo, un *objeto*.

El vedanta llega a la conclusión de que *objeto* es todo aquello que requiere de la intermediación sensoria para que la mente pueda percibirlo y emitir juicios. Y que *sujeto* es todo aquello que requiere de la ausencia de intermediación sensoria para que la mente pueda percibirlo y emitir juicios. Es *sujeto* todo aquello que no requiere de los sentidos para conocer, y es *objeto* todo aquello que requiere de los sentidos para ser conocido.

Sin embargo, cuando se analiza al *sujeto* en el mundo donde reside, es decir, cuando nos encontramos en el mundo interior donde ya no se necesita la intermediación sensoria, lo que aparece allí no es sólo el propio *sujeto*, sino también *objetos* que ese *sujeto* conoce. Si la atención se posa sobre la condición de los *objetos interiores*, aparece un *sujeto* conocedor de esos *objetos interiores*. El hecho de convertir el mundo interior en una realidad diferenciada hace que el *sujeto* que allí encontramos no sea el *sujeto* que es la base de toda esa realidad diferenciada. Es una paradoja pero es una realidad.

Pero incluso se puede convertir a ese *sujeto*, *el cual* emerge cuando posamos la atención en los *objetos interiores*, en *objeto* de otro *sujeto interior*, y así sucesivamente. Y ninguno de estos *sujetos* será quien conoce realmente. De ahí que la experiencia cognoscitiva se convierta en una indagación constante de “algo”, que está atrás, que está conociendo otro “algo”, que está al frente.

Aunque la cognición se da en todo momento, no encontramos al perceptor final de la misma. Entonces, lo que nos muestra el vedanta es que, mientras la condición de la atención en el mundo interior se sitúe en los objetos interiores en vez de en el sujeto, la dualidad *objeto-sujeto* siempre permanecerá. El error, entonces, es abocarse al mundo interior e irse con los pensamientos, porque todo lo que allegamos de esa experiencia es movimiento, cambio, mutación y transformación. Nada de lo que allí encontremos es estable. El vedanta plantea que cada vez que en ese mundo interior aparece un pensamiento, surge un *sujeto* asociado a ese pensamiento, el cual no es el mismo sujeto que observa a distancia los pensamientos.

El vedanta, entonces, en la búsqueda de la apreciación de la estabilidad y de la realidad, escoge al *sujeto* como base de la atención y la comprensión en el mundo interior. Aquel *sujeto* que tiene la capacidad de percibir a la distancia los *objetos interiores* (que no es el *sujeto* asociado a los mismos, el cual nació cuando la atención se posó en ellos), es otro *sujeto*. Es un *sujeto interior* que observa en el estado que denominamos “observación”, y que, de no permanecer observando, la mente se sumergiría nuevamente en un estado de conciencia al que denominamos “pensamiento”.

El vedanta plantea que el hecho de posar la atención sobre ese *sujeto interior*, que es un observador que logra mantenerse a distancia de los pensamientos, genera una condición de comprensión tan estable que es imposible convertir a ese *sujeto* en *objeto* de otro *sujeto*. La condición de estabilidad de la comprensión que emana de esa percepción es tan estable que es inamovible. Y he ahí, entonces, que ese *sujeto* interior, al ser tan estable, se hace indagable. Y se hace estable a tal punto que él, como *sujeto*, y por la comprensión que deviene de la información que en él existe, es capaz de asumir, inclusive, la condición de ser *objeto* de sí mismo, y en ese instante él es *objeto* y *sujeto* simultáneamente.

Ahí emerge un sentido de no-diferenciación entre *objeto* y *sujeto*, gracias a la condición indagable de la Conciencia. Si la Conciencia fuese indagable, es decir, si existiese siempre un agente previo a todo lo conocido, y ese agente pudiese ser *objeto* de otro previo, jamás sabríamos lo que realmente somos.

La indagabilidad de la Conciencia posibilita establecer un tipo de práctica interior en donde inicialmente es necesario desconectar la condición sensoria. La atención debe depositarse suave, natural y espontáneamente sobre “el conocedor” del mundo interior, mas no sobre “lo conocido”. En la práctica, ante la dificultad de poder establecer esta condición de manera natural, lo que se puede hacer es una de las siguientes cosas:

- Esperar pensamientos. El hecho de prevalecer la condición de quien espera sobre lo que se espera, hace que la condición del *sujeto* prevalezca sobre lo observado, y ello provoca que los pensamientos aparezcan en la distancia.
- Promover una “actitud” de reconocimiento de la sensación de presencia en el observador. Es como estar atento a su propia fuerza de vida, a la representación de vida que en él existe. Es estar atento a la propia atención, estar presente. Estar atento a la atención es reconocer la condición consciente de la existencia: es saber que se es. No sólo es estar presente viviendo, sino también saber que se es.
- Promover una condición en donde a ese *sujeto* no se le represente ninguna forma o nombre mental. Es decir, no crear una consideración histórica de asociación de nombre y forma al *sujeto* que está allí observando. Al impedir la condición de representación de nombre y/o forma

respecto al *sujeto* que está allí, se impide la aparición del complemento del campo, es decir, del *objeto*. Se le impide a la mente que induzca sentido de nombre y forma a ese *sujeto* que está allí presente en base a evitar hacer juicios de todo tipo. A esta opción se la denomina “la constante indagación del yo”, porque se busca quién es el que realmente conoce, quién es el agente vivo que tiene la capacidad de conocer.

Todas estas prácticas tienen como objetivo poder inducir una condición de presencia del *sujeto* respecto al *objeto*. La condición inmóvil del *sujeto* hace que con el tiempo, con la experiencia y con la presencia viva de la comprensión en el mundo interior, ese *sujeto* se convierta en *objeto* de percepción de sí mismo.

Cuando establecemos una frontera que delimita lo que se es respecto de lo que no se es (o lo que es lo mismo, que delimita lo que se es en sí de lo que se es respecto al mundo), lo que ella delimita es la condición de emitir juicios respecto a la información que está contenida por ella. He ahí, entonces, que el *sujeto* tiene la capacidad de emitir juicios respecto a la información sugerida por su memoria. De hecho, sólo se pueden emitir juicios dialécticos o lógicos de aquello de lo que se tiene experiencia previa.

El plantear que hay un límite cognitivo entre sujeto y objeto, es decir, que hay una realidad que está contenida dentro de una frontera, establece que sólo se puede ser consciente de aquella información que está establecida dentro de esa frontera y que la frontera misma determina. Si se quiere establecer otra realidad, toca instaurar otro límite u otra frontera. He ahí, entonces, que en la práctica es posible saltar, por ejemplo, del hecho de percibir una columna al de percibir una ventana, o de percibir un paisaje a percibir un color. En el instante en que se determina la frontera emerge la condición de recepción del propio juicio.

Es la mente lo que establece fronteras, no la información misma. Por esa razón, la mente es “información que establece fronteras”. Es decir, también es información, pero es la información que establece límites en la propia información. La mente es un tipo de información que induce limitación en la información. Cuando la mente establece una frontera, delimita la información conocida versus la información no-conocida.

No-dualidad es la condición tal que la información no puede ser conocida esencialmente por un *sujeto* diferente a los *objetos* que él conoce. No-dualidad no es la inexistencia de la información; es la improbabilidad total de que un *sujeto* no pueda conocer realmente los *objetos*, siendo el *sujeto*, *sujeto*, y los *objetos*, *objetos*. No existe un *sujeto* individual inmóvil que pueda conocer los *objetos*; no existe esa condición porque, esencialmente, no existe diferenciación entre *objeto* y *sujeto*. Eso es no-dualidad.

El vedanta denomina “nombre y forma” a la potencialidad de limitantes instaurados por la mente. Entonces este mundo de percepción dialéctica simplemente es un mundo de *nombres* y *formas*. *Maya* es, simplemente, la representación de asumir que los nombres y las formas son reales, que los nombres y las formas son estables. Y *karma* es la aparente permanencia causal de los nombres y las formas. Los nombres y las formas, siendo ilusorios, aparecen como continuos; permanecen y prevalecen gracias a karma. En definitiva, karma es creer que un nombre y una forma tienen causa en un nombre y en una forma previos. Para el vedanta, el universo, tal y como se percibe a nivel dialéctico y con las fronteras que se establecen a nivel dialéctico, es solamente un universo de

nombres y formas que aparentemente van evolucionando por causalidad gracias al fenómeno que denominamos karma.

La mente no crea la información; la mente delimita la información. La información ya está; es más, la información es Conciencia. La información es solamente Conciencia, pero Conciencia con el inmenso poder integrador que implica la propia autoluminosidad. El mundo diferenciado solamente existe en virtud de que la mente delimita la condición de la información. Más allá de esa delimitación el mundo es no-dual, no-diferente. He ahí, entonces, que dado que la información es por sí misma consciente, cuando ella se asocia a una frontera pareciera que esa información asociada a esa frontera es consciente.

Pero en virtud de la frontera, el sistema (que está delimitado en el instante de conocer la dualidad) solamente puede ser consciente de aquello que está delimitado, y el *sujeto* solamente puede ser consciente de su propia delimitación, de su propia historia y de sus propios pensamientos; no puede ser “dialécticamente” consciente de aquello que no recuerde de él. Sólo podemos ser conscientes de aquello que somos en base a lo que recordamos.

Eso conlleva una condición, y ella es que, para conocer aquello que está más allá de la frontera que establecemos (por ejemplo, un *objeto externo*), es necesario proyectarnos a través de los sentidos para poder conocerlo. Pero cuando la atención se posa sobre el *objeto* y no en el sujeto, evidentemente la condición yóica del sistema que está conociendo ya no es activo; el ego está en potencia, mas no en acto.

He ahí, entonces, que cuando avivamos la luz de un *objeto* externo mediante nuestra atención, evidentemente la luz del *sujeto* se hace momentáneamente inexistente. Cuando observamos un *objeto*, no podemos observar otro objeto ni tampoco al sujeto. Esas experiencias no son simultáneas. La cognición se convierte en una especie de secuencia que va desvelando la información según los límites en que esa información esté determinada.

El gran artífice de esa condición es la mente, porque ésta establece la frontera que delimita la información. Y cuando la atención desvela otra información, la cual está delimitada por unas determinadas fronteras, entonces se diluyen todas las potenciales fronteras previas que estaban delimitando y estableciendo su propia información. Ese proceso mental es el causante de que la percepción del mundo, desde la perspectiva de la mente, sea netamente secuencial, mientras que la percepción desde la no-diferencia es simultánea.

El vedanta busca una modalidad de cognición que sea simultánea, y ésta sólo se da cuando el *sujeto* se convierte en *objeto* de percepción de sí mismo. En ese instante ya no existe frontera entre *sujeto* y *objeto*. A esa condición de percepción el vedanta la denomina No-dualidad.

En resumen, hemos visto que la Conciencia posee las inmensas cualidades de ser simultánea, inindagable, integradora y, a la vez, autoluminosa. Eso, por sí mismo, genera un modelo de realidad único, especial y excepcional que evidencia que la información ha existido, existe y existirá en el tiempo y en el espacio, aunque ella es, finalmente, no-diferente de alguien que pueda conocerla. No existe un *sujeto* fuera de la Conciencia que, siendo independiente de ella, pueda conocerla y, simultáneamente, conocerse a sí mismo. Esas condiciones de la Conciencia son las que utiliza el vedanta como base de su modelo de realidad.