

EL CONCEPTO DE *MAYA*.

I. EN EL PENSAMIENTO DE LA INDIA

Luis Vivanco Saavedra

INTRODUCCIÓN

Las siguientes líneas intentarán una resumida revisión del concepto de *Maya* en el pensamiento filosófico de las diversas escuelas y autores de la India, desde los orígenes y primeros textos de las civilizaciones de ese país, hasta lo contemporáneo, y como fue empleado dicho concepto por el filósofo alemán Arthur Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad y representación*.¹ En este sentido, en la medida de lo posible, he tomado en cuenta aquí muchos comentarios y notas de autores modernos, tanto de la India como de otras latitudes, pero tratando de establecer un espacio y perspectiva propia frente al problema planteado, cuyo propósito, más allá del objetivo presentado, es el de sondear hasta qué punto fue adecuado o feliz el uso que Schopenhauer dio a ese término en su interpretación. Es decir, el sentido de este trabajo es también plantear si el concepto de *Maya*, tal como fue asumido por el pensador alemán, tiene un lugar propio y justo en el sistema que presentó en la obra mencionada. El trabajo consta de dos partes: una, sobre el concepto de *Maya* en el contexto del pensamiento de la India, y otra, sobre este término en Schopenhauer y los cuestionamientos y reflexiones posibles sobre las afinidades y diferencias entre aquellos tratamientos y el del pensador alemán. Dos preguntas principales que podrían surgir eventualmente en esta pequeña investigación son las siguientes: ¿Qué tan precisa o justa es la interpretación que da Schopenhauer a ese concepto en su sistema filosófico? y ¿A cuál de varias escuelas del pensamiento de la India que emplean ese concepto corresponde el uso que le da Schopenhauer (o, con cuál de dichas escuelas es más compatible su empleo de ese concepto)? Un último sentido de esta búsqueda es el de preguntar si este término, *Maya*, tomado del pensamiento filosófico de la India, puede encajar adecuadamente en la estructura de un pensamiento filosófico de otra época y otra cultura muy distinta a la que le dio origen.²

¹ Utilizaré aquí la versión siguiente de esta obra: Arthur Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Formato digital utilizado durante el curso de Doctorado de Filosofía a cargo del Dr. Carlos Mattera, ULA, Mérida, Abril de 2014 (para otras referencias, citado como *El mundo...*).

² A lo largo del texto he puesto en cursiva los términos del pensamiento indio. He evitado realizar transliteraciones técnicas para el sánscrito y otras lenguas, y he reducido los detalles bibliográficos a lo

I. 1. EL TÉRMINO MAYA EN LAS DOCTRINAS FILOSÓFICAS DE LA INDIA

Encontramos que el término Maya se halla anidado en diversos sistemas del pensamiento filosófico de la India. Fundamentalmente, se habaría aquí de dos tipos de sistemas o corrientes principales: una “ortodoxa” y otra “heterodoxa”, y las comillas de estos términos serían porque en realidad no hay una rígida y tajante delimitación entre lo ortodoxo y lo heterodoxo en las diversas doctrinas filosóficas de la India. Pero de hecho, sí se pueden señalar varias diferencias básicas entre unas y otras escuelas de pensamiento.

El término Maya se originó de *maie*, derivado de *ma*, que quiere decir mover con la mano.³ Eventualmente, llegó a significar algo parecido a lo que queremos decir cuando hablamos de “ilusión”, entendida ésta sobre todo como ‘engaño’. Sin embargo, veremos que este significado aproximado no fue el original, y que éste se fue moviendo en el tiempo, semántica y simbólicamente hacia otros significados, a veces parecidos, pero también muy diferentes. Por ahora, se plantea este problema: no sería tan adecuada esta primera traducción como “ilusión” y mucho menos como “engaño”, porque en nuestra lengua y cultura, ambas cosas tienen connotaciones bastante peyorativas o derogatorias en general. Aunque se suele decir “De ilusión también se vive”, es como si ese refrán confirmara precisamente el carácter residual, casi accidental, de la ilusión. De admitirse pues Maya como “ilusión”, habrá que especificar lo mejor posible que clase de ilusión es, y en qué sentido lo es. Pues diferentemente a lo que una traducción simple expresaría, lo que Maya quiere dar a significar es algo *total* de la realidad, un carácter esencial de ella. Asimismo, en nuestra cultura se rechaza la ilusión, y eso se contiene en muchas expresiones (como “estoy harto de vivir de ilusiones” o “ese negocio que proyectas son puras ilusiones”) que vierten la noción de ilusión como algo falso, mentiroso, y defraudador. Ello impide o dificulta que veamos algo positivo o constructivo en la noción de Maya, que es justamente algo que deseo rescatar o señalar en estas páginas.

I. 2. MAYA EN LA MITOLOGÍA INDIA Y EN LOS VEDAS

imprescindible. Para mostrar la relación entre las ideas detrás de los términos en sánscrito y pali a veces he hecho referencias a lenguas indoeuropeas antiguas y modernas, para facilitar la comprensión y fortalecer la ilación cultural entre el pensamiento de la India y el de Occidente. Las traducciones del inglés son mías.

³ Cfr. BERNARD, Theos: *Hindu Philosophy*. Pilgrims Publishing, Varanasi, India, 2005, p. 177.

El término *Maya* lo encontramos ya en el *Rig Veda*, probablemente el texto más antiguo del hinduismo y uno de los más antiguos de toda la humanidad. Aparece allí nombrado no menos de setenta veces (y alrededor de veintisiete veces en el tercer Veda, el *Atharva Veda*). Los eruditos antiguos Yaska, Sayana y Dayanand Saraswati concordaban en que esa voz significaba o era sinónimo de *Prajñā*, que quería decir ‘inteligencia’, ‘juicio’, ‘actitud mental’, *shakti* o energía particular⁴, intuición, disposición mental, sabiduría verdadera o trascendental, conciencia atenta, mentalidad, entendimiento, discriminación y conocimiento. Aunque se decía que muchos dioses, como Indra y Agni, tenían *Maya*, esta se identificaba particularmente con el dios Varuna, a cuyo poder sobrenatural se le llama *Maya*. El poder de Varuna, como el de otros dioses, parecería que se subdivide o se parte en otras personificaciones de figuras como semidioses o deidades menores, llamadas *Asuras*. Se habla así, en el *Yayur Veda* (el último de los *Veda*) de *Asuri-Maya*, expresión que ya antiguamente el erudito Uvvat traducía y entendía como “conocimiento del aire vital”. Los *Asuras*, curiosamente, tienen un papel de “antidioses”, no en el sentido de ser eternamente enemigos de los dioses, sino opuestos a ellos, por naturaleza, como dioses inferiores, pero que, al ser derrotados por los dioses, se vuelven fieles súbditos de ellos.⁵ Su nombre viene de *Asu*, palabra que se refiere originalmente a la ‘vida del mundo espiritual’ o vida de las almas que han partido de este mundo⁶. En este sentido, los *Asuras* representarían una suerte de poder alterno al de Varuna, un poder muy relacionado con los actos de la vida: dar vida y tomarla. Más importante aún para lo que vendrá después, debido

⁴ La particularización de *Shakti* es curiosa, porque se presenta como un ser por encima de lo humano, femenino, y como servidora, compañera o esposa de un dios o de varios. Más tarde se habló de *las shaktis*, pues fueron varias. Pueden ser entendidas como deidades que personifican el poder creativo femenino. Su nombre mismo significa “poder”, y “apoderamiento”. Las *shaktis* fueron eventualmente comprendidas como la energía cósmica primordial, que representa las fuerzas dinámicas que mueven el universo entero. A veces, incorporan en sí mismas la energía activa femenina de un Dios, como en el caso de *Siva*, en que *Shakti* se identifica con *Parvati* y *Mahadevi*, parejas o compañeras de *Siva*.

⁵ Me parece que, de manera muy profunda, la “arquitectura” del sistema indio en este aspecto, plantea a los *Asuras* como unos seres previos a los humanos, que de alguna manera, también parecen establecidos en una especie de oposición dialéctica a los dioses (como luego lo estarán y lo han estado los humanos), no para perjuicio de los *Asuras* ni por descrédito o desmedro de los dioses, sino porque esa misma oposición plantea la conveniencia de una superación que entraña un crecimiento en el ser. En este sentido, los *Asuras* serían una especie de seres angélicos (y no olvidemos que los ángeles en el sistema judeocristiano no siempre fueron todos fieles a Dios). Esta idea sobre los *Asuras* como seres angélicos luego será útil al tratar más específicamente el concepto de *Maya*.

⁶ Significativamente, la vida tras la muerte se relaciona, para las épocas de las que se está hablando, con el concepto del “aire vital”, que también en muchas culturas antiguas fue el origen del concepto de “alma”. Lo que da vida al hombre en la tierra, y le sobrevive tras la tierra, el ‘Alma’, fue nombrado, en su origen, por un viento o aire vital (*pneuma* en Grecia, *Ruah* en Israel, *spiritus* en Roma, etc.). La metáfora del aire y del “soplo de la vida” y hálito o aliento vital fue una de las más empleadas para referirse y empezar a hablar de lo que más tarde fue el concepto de alma.

a este poder de *Maya* como asociada a los Asuras (*Asuri-Maya*), se decía que Varuna enviaba la lluvia, creaba el amanecer y envolvía la noche. Nótese pues, que, en un comienzo, Maya es algo que *tienen* los dioses, o que *está* con ellos, pero no precisamente como un atributo sino como algo que manejan o que les acompaña, y significativamente, como luego se volverá a recordar, mientras más se diferencian como dioses, más poseen Maya o más está con ellos Maya, o más les rodea ésta. En este sentido, como antes se dijo, Maya se identificaba también con Shakti, que es una figura que materializa el poder de un dios, pero que también es descrita como la esposa del dios. Maya, como Shakti entonces, habría sido la esposa de varios dioses en la mitología.

Desde luego, los *Vedas* no eran escrituras estáticas, sino dinámicas, que se redactaron y re-redactaron durante muchos siglos. Lo que describen los *Vedas* iniciales, fue cambiando en los *Vedas* medios y finales. En la fase védica tardía, Varuna cesó de ocupar un sitial de supremacía con los demás dioses. Se le apodó “el jefe de los malos espíritus”, y esto es significativo, porque el mundo de una época que podríamos llamar “pre-moral” (en el sentido que no privilegiaba el bien sobre el mal, sino que consideraba ambos como oportunos o convenientes, según fuera el caso) se empieza a definir como un mundo moral más reconocible por nosotros. Así, algunos dioses van a ser relegados (aunque no disminuidos en su poder). Los *Asuras*, ahora como figuras semidivinas, serán tenidos por demonios. Más importante aún: van a perder su Maya, por el poder del mismo Varuna. Con el ascenso del dios Prajapati (que más tarde fue Vishnú), el poder de Maya va a ser compartido por demonios y dioses en diferente forma. Prajapati se identificó con los ritos sacrificiales, y se hizo el solo acreedor del poder de *Asuri-Maya*, es decir, la magia blanca que beneficia a los dioses y a los hombres. Todo el desarrollo de esta saga brahmánica es complejo y largo, pero lo resumiré diciendo que, eventualmente, Prajapati devino el señor de todo poder mágico, y el padre del pobre Varuna, quien, relegado al último estado, se convirtió en vaquero del ganado de Banasura, para ser asesinado por Krishna que intentaba robar el ganado (¡Un dios robando ganado! Pero así es la mitología hindú). Antes de morir, se dice que Varuna cantó un himno a su asesino Krishna, y después cedió ante su sucesor puránico. Si muchas mitologías presentan giros dialécticos en sus narrativas y tramas, la de la India es una de las más extrañas y curiosas al respecto. Pero no deja de ser sumamente significativo que el dios en quien se representaba Maya de manera más relevante, fuera más tarde el que más iba a “descender” en el poder y estima del panteón de dioses hindúes.

Esta era védica reseñada en párrafos anteriores fue un periodo épico bastante parecido a los tiempos homéricos. En ambos contextos, la inteligencia y el entendimiento tienen una parte de picardía, astucia, “viveza” que diríamos en criollo. Es la *frónesis* que se admira no en Aquiles, sino en Ulises. La habilidad de hacer trampas, de seducir, de simular, de poder engañar a otro. Eso es lo que admiramos en el Ulises de la Odisea. Ciertamente, no es una virtud muy admirada ni estimada en nuestra época, pero sí lo era en el *ethos* de entonces. Esa era la capacidad intelectual que se admiraba también en los tiempos de los antiguos arios: no simple y meramente una destreza reflexiva, o una penetración inusual en lo oculto y lo extraño, sino la habilidad para salir adelante en decisiones y actos de la vida que exigían a veces “actuar con mano izquierda” o ser un tanto inescrupulosos o flexibles. Esa noción de inteligencia no ve por debajo de la dignidad o del honor conseguir los fines buscados por medio de ardides, artimañas, tretas, arterías, etc. Sin caer ni en la perfidia ni ir en contra la palabra dada, pero en lo demás, usar la inteligencia para salir adelante. En el antiguo Testamento es frecuente apelar también a esa cualidad.⁷ Este sentido de una inteligencia que no sigue una moral parecida a la nuestra, tan lógica y taxativa, sino más pragmática y realista, también está en otras muchas ideas relacionadas, como la idea de “virtud”, que en su origen no tenía una precisa y unívoca significación moral, sino que quería decir sobre todo ‘fuerza’ y ‘poder mágico’, significación que se mantiene un poco en nuestra lengua cuando hablamos de que una medicina “tiene la virtud de curar el resfriado”.

Vemos entonces que no fue empleado el nombre de Maya en los Vedas como significando causa de la ilusión, o identificándola con *Avidya*⁸ o correlacionada con ella. Podemos resumir su traducción en conocimiento y poder extraordinario (lo cual combina tanto “conocimiento” como “virtud”, ambos en su sentido antiguo). Mucho más tarde fue que Maya vino a significar ilusión, fraude, engaño, brujería, hechicería y magia.

I.3. MAYA EN LA LITERATURA FILOSÓFICA INDIA POSTVÉDICA

⁷ La vemos, por ejemplo, varias veces en uno de los personajes más astutos del A.T., que es Jacob, quien, por un lado, obtiene la primogenitura de su hermano con un ardil en que engaña a su propio padre, y por su frescura inclusive es capaz de luchar con un ángel sin soltarle hasta que le bendiga, y de ahí recibe ese curioso nombre, Israel (= “el que luchó con Dios”) que es como el sello del desplante que le gana su patriarcado.

⁸ *Avidya*, del prefijo negativo ‘*a*’, “no”, y ‘*vidya*’, saber, percibir, conocer (cfr. Latín *video*, alemán *weissen*). Se puede traducir como ignorancia, o un “no ver”.

Hasta aquí, Maya es algo que tiene un ser, casi un ser personal, o aún personificado. Pero ya en el periodo puránico,⁹ y en el sistema religioso de los Vaishnavas (seguidores o devotos de Vishnú) Maya va a asumir características más abstractas y alegóricas. Va a ser una de las nueve Shaktis de Vishnú. Se la va a asociar con el sueño (lo cual es también significativo, para lo que veremos después), y la Maya de Vishnú se dice que es el sueño que envuelve al mundo cuando él se levanta a destruir el mal.¹⁰ Vishnú, como Indra, es el amo de Maya, y su cuerpo está envuelto en Maya.

En el periodo de los *Upanishad*,¹¹ Maya había empezado a adquirir cinco contextos de significado: ritual, metafísico, epistemológico, mitológico y mágico. En lo metafísico y epistemológico, Maya apunta al proceso de creación mental y creación material, y hay cierta contradicción -permitida- entre el uso de Maya en el contexto mitológico-mágico y este contexto metafísico-epistemológico. También se identificaba a *Maya* con el término más técnico *Gnana vishesha*¹² (=conocimiento específico). Modernamente, Sarvepalli Radhakrishnan, uno de los estudiosos contemporáneos más respetados de la filosofía india, ha opinado que *Maya* se empleaba inicialmente para significar poder y fuerza. Esto está en consonancia no solo con algunos de los significados anotados antes, sino que, más importante aún quizás, está en consonancia con el *ethos* de los tiempos clásicos de la India védica. En este sentido, Maya, considerada como poder, se basaba en la observación y la experimentación, al modo como los sacerdotes más acuciosos y los ascetas la usaban en la práctica ritual, bajo el entendimiento de Maya como un control de los misterios de la vida. Se llegó a la conclusión de que las

⁹ La expresión 'Periodo Puránico' se refiere a la época en que se escribieron los textos llamados *Puranas*, que son unas epopeyas religiosas donde los dioses del hinduismo (principalmente la *Trimurti*, o tríada de principales dioses: Brahma, Siva y Vishnú) protagonizan aproximadamente dieciocho diferentes historias (algunas colecciones agrupan más de este número). Se clasifican según sus cualidades (*gunas*) en Puranas Sattva (Verdad y pureza), Rayas (Tibieza y pasión), y Tamas (Oscuridad e ignorancia), pero hay varias clasificaciones antiguas que varían según sean bajo un criterio literario o moral o religioso. El periodo cronológico de elaboración de los puranas abarca aproximadamente entre los siglos VI a.C. y XI d.C.

¹⁰ Según las tradiciones, cada vez que en la evolución de la humanidad han reinado de manera extrema el desorden, la irreligión, y la corrupción, Vishnú ha venido a la tierra encarnado en un avatar, para corregir la situación. Entre los avatares de Vishnú figuran: El brahmán enano y sabio Balarama, el guerrero Parasurama, Krishna, Rama, y otros.

¹¹ Los *Brahmanas* son comentarios sobre los *Vedas*, y contienen algunos de ellos secciones y re-comentarios, llamados *Aranyakas* y *Upanishad*. Sobre todo estos últimos, que son aproximadamente ciento ocho textos, alcanzaron un carácter independiente por su propia cuenta, debido a su importancia y profundidad. El periodo de los *Upanishad* ha sido muy discutido; según la cuenta más conservadora, abarcaría aproximadamente desde el siglo VII al siglo II a.C.

¹² *Gnana Vishesha* sería, aproximada y literalmente "Conocimiento de la diferencia específica", es decir, un conocimiento específico. *Gnana* proviene de la misma raíz índoeuropea que en occidente nos dio palabras como *gnosis* (griego), *gnoscere* (latín), y *knowledge* (inglés).

austeridades y disciplinas (*tapas*) podían no solo resultar en el gobierno y control del cuerpo, sino de toda la naturaleza, incluyendo a los dioses, así como para adquirir objetos de deseo, incluyendo el “cielo” (*Svarga*) y la inmortalidad.¹³

Se ha dicho que en la doctrina de Maya no está presente en los Upanishads, pero el investigador Mysore Hiriyanna sostiene lo contrario: que sí está presente, aunque no de manera tan compleja como aparecería más tarde en el Vedanta advaita. De hecho, aunque la misma palabra Maya aparece raramente en los Upanishads tempranos, sí tiene mayor presencia en los posteriores.¹⁴

En algunos *Upanishads*, como el *Shvetashvara*, a Maya se la designa como *Prakriti*, que vendría a significar, *latu sensu*, naturaleza. Ahí es poseída por Mahesvara, una de las atribuciones o advocaciones de Vishnú (y también de Siva). Maya es concebida en esos textos como una diosa, esposa del dios Shiva. Si se toma en cuenta las *ideas* simbolizadas en ambos seres (Maya, identificado con la naturaleza y Shiva con el tiempo y la destrucción), la figuración de Maya va tomando cada vez más una compleja significación filosófica.

I.4. MAYA EN LA FILOSOFÍA SAMKHYA

La filosofía Samkhya es una de los seis sistemas filosóficos o *Darshanas* del pensamiento de la India.¹⁵ Las obras tempranas de ese sistema no mencionaban la doctrina sobre Maya, y cuando empezó a ser mencionada, no se la identificó como femenina. Pero el tardío texto *Samkhyakarika* utilizó la metáfora de Prakriti como una bailarina sensual y seductora que atrae a

¹³ En algunas prácticas místicas de Asia se llega eventualmente a esta etapa en que se utilizan las nociones de una tradición de una manera mágica para procurar poderes extraordinarios para los hombres, incluyendo la inmortalidad. En el taoísmo, que, lejos de ser un pensamiento mítico o sobrenatural, es más bien de una vaga y poética metafísica, de una practicidad ambigua, sin embargo, se cayó en groseras supersticiones, y los taoístas fueron famosos por sus prácticas alquímicas en las que se esforzaban por encontrar elixires para la máxima fuerza, la potencia, la larga vida, y aún la inmortalidad.

¹⁴ HIRIYANNA, Mysore: *Outlines of Indian Philosophy*. Motilal Banarsi Dass Publishers, Delhi, 2005, p. 63.

¹⁵ Se tiene tradicionalmente como autor de la filosofía Samkhya, considerada como la más antigua de la India, al sabio Kapila (ca. Sig. VII a.C.). Es una filosofía dualista. Las dos realidades que componen el universo son *Purusha* (conciencia) y *prakriti* (aquí, más el ámbito de la materia fenoménica que estrictamente ‘naturaleza’). La primera está subyugada a la segunda por el deseo, en un estado llamado *Jiva*. Se trata de un yugo que se quiere y se debe romper, y esa ruptura se apoda *Moksha* (“liberación”). Samkhya, en una especie de ateísmo metodológico, no afirma a Ishvara (la divinidad) como causa final de la realidad, ni dice que se alcanza esa divinidad después del Moksha. La filosofía Samkhya es uno de los seis sistemas “ortodoxos” de la India (también llamados *Darshanas*, de *Darshan*, que significa algo así como visión clara, correcta, e iluminante). Esos sistemas generalmente se clasifican en pares. Así, se habla del sistema Samkhya-Yoga, desarrollado por Patañjali y otros pensadores. Los otros sistemas en pares son: Nyaya-Vaishesika y Purva Mimansa-Vedanta.

todos los purushas¹⁶, excepto a uno, Ishvara, que es una conciencia más desarrollada y disciplinada, y permanece libre y distante. La finalidad de la seducción de Prakriti es que los purushas la ayuden a crear el mundo. Porque con cada conciencia que ve y percibe mundo, se crea mundo. Así sucede la “caída” en el mundo creado. Esta caída solo puede ser revertida separándose de Prakriti por medio de la disciplina espiritual de Ishvara como modelo de liberación (esa disciplina está expresada en el darshana Yoga, y por eso, Ishvara es denominado también *Mahayogin*, o sea, gran [maha] seguidor del Yoga). Esta liberación deja a Prakriti sin compañeros de danza ni otras actividades, y ella regresa a ser una masa indiferenciada, parecida a la materia prima de Aristóteles, indeterminada y amorfa.

Un erudito, Vacaspati Misra, (ca. 850 d.C., también apodado Brhaspati) atacó la doctrina sobre Maya diciendo que “No es posible decir que la noción del mundo fenoménico como real es falsa, pues no hay evidencia para contradecirla.” Esto recuerda un poco a lo que contemporáneamente ha dicho Karl Popper con respecto a la ciencia: una hipótesis tiene que poder ser ‘falsada’ para ser tenida como aceptable, al menos en la racionalidad científica. En el caso de la doctrina de Maya, no habría ese contraste que introduce una falsación razonable a ser considerada.

I.5. MAYA EN LA FILOSOFÍA VEDANTA

El sistema Vedanta tiene tres vertientes, de las cuales la principal es la *Advaita* (nondualista)¹⁷. Para este sistema, la verdad fundamental del universo no puede ser reducida a un concepto o palabra a ser manipulada por la mente ordinaria. En este sentido, la experiencia

¹⁶ *Purusha* sería como el ‘yo’ o ‘ego’, entendido como conciencia, pero no una conciencia individual separada, sino que está unida a una conciencia universal. En los relatos y narrativas mitológicas indias, el ser al principio era indiviso, pero fue cortado en partes, cada parte tomando una individualidad, una suerte de identidad propia que desconoce su ser y unidad con el resto de la realidad. *Purusha*, junto con *Prakriti*, son instrumentales en la creación de la realidad fenoménica, que es material, y también diferenciada. En este sentido, *Purusha* sería como un principio de individuación, y por ello los antiguos relatos hablan con respecto a su desmembramiento o descuartizamiento de una manera metafórica, para indicar que de allí nace la conciencia de la diferencia en cada pensante. Cuando se dice que *Maya* atrae a los *purushas*, eso puede ser interpretado como que *toda* conciencia existente –y ciertamente, la humana también- está llamada o avocada a asumir la realidad fenoménica como “realidad” de verdad, hasta que logra liberarse y ver que eso que pensaba era realidad, no lo es, y que la realidad de verdad es otra. Esa liberación es *Moksha*.

¹⁷ El Vedanta *Advaita* (*a* = no, *dvaita* = dual) es la corriente monista fundada por Shankara (ca. 788-820 d.C.). Se la llama *Vedanta* (= final de los *Vedas*) porque es como la culminación o compendio del aporte védico. Las otras corrientes son el *Vedanta Vishistadvaita* (dualismo “calificado”, o más bien un monismo que admite ciertas distinciones y especificidades en las cosas, fundado por Ramanuja, ca. Siglo XI) y el *Vedanta dvaita* (o sea, dualista, fundado por Madhva, 1197-1276).

humana y la mente son apenas un pequeño fragmento de esa verdad. Ningún objeto mental puede ser identificado como verdad absoluta, como para que se pueda decir: “Eso es”. Para evitar que la mente se apegue a fragmentos incompletos de la realidad, un hablante podría hablar más bien de Maya para indicar que la verdad “No es eso.” Hay que ver *a través de* Maya, como si se diera una epifanía (darshan), a fin de alcanzar la liberación (Moksha) del alma del ciclo del *samsara*.¹⁸ Parte de las cosas que muestran la fuerza de Maya sobre el alma son el hecho del *Karma* (ley de acción y reacción, causa y efecto) y la conciencia del ego o del yo, como algo separado (*Ahamkara*). Por último, Maya puede ser entendido como el universo fenoménico de la dualidad percibida, como si fuera una especie de lente de filtro sobre la unidad de Brahman.¹⁹ Se dice que Maya es creada por lo divino por la aplicación de *Lila*, la energía creativa y también el ciclo material, que se manifiesta como un velo, y que está en la base del dualismo (la realidad menos real del velo, y la realidad más real de lo que está más allá del velo). También se la traduce ya en esta etapa como ilusión, ya que nuestras mentes construyen una experiencia subjetiva, la cual siempre estamos en riesgo de interpretar como realidad. Maya gobierna la ilusión y el sueño de la dualidad en el universo fenoménico. Más importante aún, para algunos místicos, la manifestación de Maya ya posee una realidad en sí. Cada persona u objeto físico, desde la perspectiva de la eternidad, es como una breve gota de agua de un océano incommensurable.²⁰ La meta de la iluminación es la de entender esto, precisamente. Ver una distinción entre el yo y el universo es caer en una dicotomía falsa.

En el sistema advaita, Maya es la limitada realidad física y mental en la cual se enreda nuestra conciencia cotidiana. Aquí también se considera que Maya es una ilusión, una velación del verdadero yo unitario, el espíritu cósmico conocido como Brahman. Introducido por el filósofo Adi Shankara, este concepto de Maya después hizo más común en muchas doctrinas la idea de “rasgar el velo de Maya” en orden de captar un vistazo de la verdad trascendental de la cual sale la ilusión de una realidad física. Esta idea vino por influencia del Vedanta.

¹⁸ Originalmente “flujo continuo”; significa el repetido ciclo de nacimiento, vida y muerte en el hinduismo, budismo, yainismo y otros sistemas.

¹⁹ La palabra Brahman designa “la inmutable realidad en medio del mundo y más allá del mundo.” Y, aunque “no puede ser exactamente definida”, ha sido descrita como *Sat-chit-Ananda* (una suerte de “existencial” hindú, que puede traducirse como “Ser-conciencia-goce”) y como “la más alta realidad”. Es un concepto principal en el hinduismo, aunque los sistemas heterodoxos tienen distintas actitudes con respecto al mismo: el budismo rechaza ese concepto, mientras que el yainismo lo acepta.

²⁰ Hay algo aquí que recuerda un poco al sistema de Leibniz, pero mucho más a la gnoseología kantiana, en su reconocimiento del aporte del fenómeno, tan a contrapelo de la noción común en ese tiempo –y que duró aún después– que concibe al fenómeno como una no-realidad, algo falso a ser superado.

Ya más en una perspectiva netamente filosófica, Maya en el Vedanta es un hecho, en cuanto que ella es la aparición de fenómenos (fenomenológicamente, se diría que ella es *el lugar* de surgimiento de los fenómenos). Dado que Brahman es la única verdad, Maya es verdadera, pero no es “la” verdad. La diferencia deja ver que en el Vedanta *la verdad* se concibe de modo similar al planteado en la metafísica tradicional occidental, como algo que es verdad siempre, y para siempre, permanente. Por otro lado, para el Vedanta, *lo verdadero* se comprende como verdadero solo por ahora. Como Maya causa que el mundo material pueda ser visto, es verdadera en sí misma, pero es “no-verdadera” en comparación con el Brahman. Mas no se piense por esto que Maya es ‘falsa’. Pero no puede ser verdadera en comparación con la verdad absoluta. Por eso, la realidad incluye tanto a Maya como al Brahman. La meta de la iluminación espiritual debería ser tener conciencia de Brahman y de Maya y poder distinguir entre ambos. En consecuencia, paradójicamente, Maya es descrita como indescriptible. En la actuación de su ser personificado, se dice que Maya es *Aryakta* (no manifiesta, carente de forma, entendido esto sobre todo de Prakriti-Maya, o sea Maya como identificada con la naturaleza o ‘haciendo de’ naturaleza). Esta forma de ser tiene un sentido muy parecido al que tiene el concepto de “materia prima” en Aristóteles, que, aunque se refiere a la materia, y es *causa* de la materia segunda o determinada, en sí misma es algo abstracto.

Además de esto, Maya es el poder de *Parameshashakti*, es decir, una deidad que deriva del Brahman, o sería un Brahman “condicionado”, en el sentido que todo dios, toda deidad o semidios, al igual que el resto de los seres de la realidad, comparten y *son* parte de Brahman. En la metafísica occidental, así como en la teología de la religión cristiana, diríamos que Brahman es la hipóstasis de Maya, es decir, su realidad fundamental, de la cual saca Maya su ser. Maya sería como una parte del Brahman que toma naturaleza femenina (y por eso es “esposa” [*Shakti*] o mujer del dios) y además se la caracteriza, significativamente, como Maya *anadyaridya* (Maya sin comienzo, y sin realidad cognoscible). Bajo esa forma, Maya tiene dos funciones principales: una es la de *velar* a Brahman, oscurecerlo, y esconderlo de nuestra conciencia. La otra función es la de promulgar el mundo material y el velo de la dualidad en vez de Brahman (o sea, “crear la ilusión” de que existe tal cosa como una dualidad, o una naturaleza dual de la realidad). Se crea así el concepto o metáfora de “El velo de Maya”.

Ese “velo de Maya” puede ser “rasgado”, y con diligencia y gracia, puede ser roto permanentemente. Hay muchos ejemplos de cómo esto puede darse. Veamos uno de los antiguos. En principio, consideremos una cuerda que vemos en la oscuridad: puede que, bajo esas condiciones, confundamos la cuerda con una culebra. Se trata de una ilusión, ciertamente. Pero esta ilusión es destruida cuando se percibe con verdadero conocimiento la cuerda (aquí también puede entrar el simbolismo de la luz, que al destruir la oscuridad, hace *ver claro* lo que antes no se veía)²¹. Así pues, del mismo modo como la ilusión descrita se desvanece cuando se percibe el verdadero conocimiento de la cuerda, de manera similar, Maya es destruida para una persona cuando ella percibe a Brahman con conocimiento trascendental. Otra metáfora que ayuda a entender esto es cuando Brahman se ve reflejado en Maya, o, en mi opinión, *filtrado* por Maya, entonces Brahman *aparece* como Dios (‘Dios’, esto es, El Supremo Señor).²²

Ahora bien, en esta realidad filtrada por Maya, se puede notar, cuando se asume pragmáticamente la dualidad del mundo (o para decirlo figurativamente, cuando se juegan las reglas del juego de Maya), que ésta, Maya, se convierte o llega a ser el poder mágico divino (la ‘*virtus*’, en su sentido clásico) del Supremo Señor. Maya *es* entonces la verdadera tela de la dualidad. Y además, realiza este rol por mandato del Supremo Señor. Ahora bien, el Supremo Señor, Dios, no está ligado o preso por Maya, del mismo modo que los magos no creen en las ilusiones de sus propios actos de magia.

I.6. MAYA EN EL *BHAGAVAD GITA*

El *Bhagavad Gita* es un texto interpolado dentro de una de las obras épicas más famosas y largas de la India: el *Mahabharata* (= “El gran Bharata”, por el nombre de un gran guerrero indio, del cual inclusive tomó la India su nombre: Bharat). El título de la obra significa “El canto [*Gita*] del Señor”. No puedo aquí hablar mucho sobre la naturaleza de este célebre texto de la literatura india. No es muy largo (no llega a cien páginas en ninguna de sus traducciones

²¹ No hay que decir sobre la importancia de esta imagen de la luz en el pensamiento de otras culturas cercanas a la India, como Irán, de donde se difundió a medio oriente y de allí a Grecia, con repercusiones en el cristianismo, el mitraísmo, el gnosticismo, el maniqueísmo, etc. Su influencia la podemos notar en la teoría de la iluminación, de San Agustín, de quien podemos recordar que fue alumno de los maniqueos y luego de los (neo)platónicos en su juventud, nutriendose en ambas tradiciones de esta idea sobre la ‘luz’ como imagen o figura del despertar de la inteligencia. Incidentalmente, Schopenhauer también alude a este ejemplo de la cuerda confundida con serpiente, en *El mundo...* final § 3.

²² Aparece así precisamente porque está siendo percibida *a través* de Maya, como si ésta fuera un lente deformante de la realidad de Brahman.

castellanas que he revisado), pero contiene, condensados, los puntos más importantes de dos de los sistemas filosóficos básicos del hinduismo: El Samkhya y el Yoga. Para el hinduismo, esa obra ocupa un rol semejante al del evangelio para un cristiano.

También en el *Gita* se hallan tratamientos al concepto de Maya. En esa obra se habla a veces de “el campo” y de “el conocedor del campo”. El Purusha sería “el conocedor del campo”²³ y Prakriti, como naturaleza, sería “el campo”, pero esta dicotomía también ha tenido otras identificaciones, en las que el dios Shiva, o el Espíritu, o el ‘alma’ es “el conocedor del campo”, y Shakti o Prakriti (como materia o cuerpo) sería “el campo”. En todo caso, la obra de Maya está en engañarnos al mostrarnos “el campo” o “el cuerpo” como el yo, lo que somos, y a “el conocedor del campo” como irreal, mientras que la verdad es justamente lo contrario. Y toda producción de seres proviene de la unión o relación “laboral” entre “el campo” y “el conocedor del campo”: “¡Oh Arjuna! Cualquier cosa que tome existencia en este mundo, ya sea inmóvil o capacitado de movimiento, has de saber que es el resultado de la unión del Campo y del conocedor del Campo.”²⁴

Más adelante, el texto nos dice otras cosas con respecto a “el campo” y su “conocedor”: “Solo ve correcta y verdaderamente quien ve que todas las actividades son realizadas por el cuerpo (campo), que es creado de la naturaleza material, y ve que el ‘yo’ (el conocedor del campo) no hace nada.”²⁵ Es decir, la naturaleza de Maya, como cuerpo, e identificada con Prakriti (naturaleza), no solo va a estar asociada con lo material y sensible, sino también *con la acción*. Esto es algo extraordinario, y contrasta interesantemente con el concepto de materia en Aristóteles, para quien la materia, cuando se la dejaba sola o en reposo, era inerte, incapaz de acción, y proclive a la corrupción. En cambio, en el pensamiento de la India, al menos en esta etapa del *Gita*, la materia es la ejecutora de la acción. Tal visión me parece más coherente con la realidad de la materia tal como es, que el suponerla puramente inerte.²⁶ Pero además, no se

²³ Es significativo este señalamiento de ese personaje del *Gita* con Purusha, pues lo propio de la conciencia (que en nuestra lengua inclusive está en el origen de su nombre, *conciencia*) es el conocer.

²⁴ Anónimo: *El Bhagavad Gita. El canto del Señor*. Versión de Julio Pardilla, editado por la “Sociedad Filosófica” en Internet, y consultado el 23-vii-2914 en la página: <http://www.sociedadbiosofica.org/libros/Gita/gita.pdf> Otra página consultada fue: <https://archive.org/details/TheBhagavadGitaInSanskritWithTransliteration> <http://www.bhagavad-gita.org/Gita/verse-01-01.html> y *Bhagavad Gita* por Shri Swami Sivananda, editada por The Divine Life Trust Society, edición de 2000, y consultada el 23-vii-2914 en la página: <http://www.dlshq.org/download/bgita.pdf> el pasaje es el XIII, 26.

²⁵ *Bhagavad Gita*, XIII, 30.

²⁶ De hecho, tal concepción parece mucho más cónsana con la visión contemporánea de la materia, especialmente tras las investigaciones atómicas y subatómicas. Uno que parece haber visto esa afinidad fue Julius Robert

entendería toda la labor del rol engañador de Maya si fuera inerte en vez de ejecutora de una acción, aunque haya sido vista también como una acción no precisamente pasiva, pero sí *receptora*, en cuanto que ejerce una labor de seducción hacia los dioses y hacia la fuerza y ser esencial y primero del universo.

Más adelante, Krishna dice a Arjuna: “Arjuna, Dios mora en el corazón de todas las criaturas, causándoles que se desenvuelvan de acuerdo a su Karma (aquí, *deseos*) por su *poder ilusionante* (= Maya) como si estuviesen montadas en una máquina.”²⁷ Aquí se entiende un poco mejor la ‘acción’ del Dios, que *no actúa*, sino que aporta o pone a Maya a que sea ella la que guíe la acción. Es como, si, a pesar de que Maya, hasta donde hemos visto en las narrativas mitológicas, estuviese dialécticamente opuesta a los dioses y a Brahman, en el fondo *cooperara* con esas instancias.²⁸

Dos últimos puntos del *Gita* quiero destacar con respecto a Maya. Son un tanto contradictorios entre sí, pero quizás en parte ello puede deberse a las distintas interpretaciones de este multiforme y polisémico texto. En una, Krishna dice: “Yo (Conocedor del campo) nunca me manifiesto a los tontos e ignorantes. Para ellos *estoy cubierto por mi potencia eternamente creativa* [= *Yoga-Maya, yogamaayaasamaavriti*]; y por eso es que el mundo *engañado* no me conoce; a mí, que soy no-nacido e infalible.”²⁹ Aquí, pues, Maya manifiesta su relación con un aspecto netamente cognoscitivo y activo de la existencia (*nuestra existencia*), y es que, a mi juicio, nunca hay que olvidar que todo el asunto de Maya consiste, en el fondo, en una cuestión

Oppenheimer, quien hizo una famosa cita del *Gita* con ocasión del primer experimento de la bomba atómica (“Me he convertido en la Muerte, la destructora de los mundos”, XI, 32)

²⁷ *Bhagavad Gita*, XVIII, 61. Traducido por mí de la versión en inglés de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad Gita as it is* (versión digital). Me parece muy truculenta esta versión, sobre todo las palabras finales. Esta otra quizás no es tan libre o tan exacta, pero ayuda a poner otro contexto y distancia para estirar la interpretación: “Oh Arjuna! Dios mora en el corazón de todos los seres, y en el tuyo propio. Y este maravilloso Poder controla a todas las cosas como si fueran sus marionetas, haciéndolas girar sobre la línea del tiempo.” (Edición de Julio Pardilla ya citada antes).

²⁸ Curiosamente, se me ocurre que en el pensamiento indio se da algo que, de alguna manera ha sido tenido en cuenta, más o menos seriamente en el cristianismo ya desde sus primeros tiempos: es posible que el diablo, un ser y elemento que se presenta siempre como antagónico a Dios, opuesto dialécticamente a él (pero siendo inferior, no igual a él) en el fondo, cooperara con Dios en la redención del mundo.

²⁹ *Bhagavad Gita*, VII, 25. Lo interpreto como una Maya un tanto “domesticada” o sometida a la disciplina del Dios. Una Maya que, de alguna manera colabora con Dios (cfr. nota anterior). Sobre todo si se entiende que la idea de *Yoga* (que proviene de una raíz afín a nuestra palabra *yugo*) es la de *someter*, dominar o subyugar la parte material de nuestra existencia, comenzando por el cuerpo (y de ahí las célebres disciplinas de varias corrientes dentro del sistema *Yoga*, que tan populares se han hecho en occidente desde hace un siglo). El texto ha sido traducido de la versión de Swami Prabhupada, pero la locución sánscrita se ha tomado de la versión citada antes de Swami Sivananda.

de *conocimiento* (y ello entraña también, *autoconocimiento*). En el texto citado, Maya es una potencia de Krishna que él usa sobre la gente ignorante para esconderse de ella, pues la gente ignorante (o, que en su ignorancia, desdeñan el ocuparse del problema de Dios), por serlo, solo encuentran problemas, faltas y obstáculos en el Dios, y no son capaces de superar a Maya y entender el Verdadero yo, su Verdadero yo trascendente, su no-diferencia con el Dios. Superar Maya es *ver* Maya, y *reconociéndola*, dejarla, abandonarla. Pero no por una especie de obligación o fuerza moral que uno se hace, de no hacer caso de todo lo que está involucrado en Maya, sino por un verdadero crecimiento que la deje atrás. Quizá un ejemplo pueda hacer esto más claro.

En la infancia nos gustó mucho jugar con metras, y pasábamos horas haciéndolo, y hasta cuando dormíamos soñábamos que jugábamos y a veces perdíamos o a veces ganábamos, en la realidad y en los sueños, y ese juego formó parte importante de nuestras vidas a los nueve, diez y aún once años. Pero después, entramos en otro tipo de rutina, de leer más, ver más televisión y otras actividades, y luego entramos en la adolescencia. De alguna manera salimos de todo el mundo de la infancia. Crecimos, nos hicimos adultos. Todo lo de la niñez lo dejamos atrás. Hoy vemos a niños jugando con metras, y sentimos una nostalgia y una alegría por la simpatía hacia eso que vemos. Pero... ya no nos atrae rodar por el suelo y volver a jugar. Quizá unos minutos lo haríamos, pero ya no tenemos esa ilusión ni le damos esa importancia que le asignábamos cuando éramos niños. No nos tenemos ni que forzar a que eso no nos atraiga o a repeler esa afición. Simplemente, ya no nos atrae, lo dejamos atrás. No lo vemos mal, lo vemos con una sonrisa de buen recuerdo. Pero ya no es nuestro presente, y preferimos nuestro presente que ese pasado, al cual ya no regresaremos.

Del mismo modo, dejamos atrás las atracciones de Maya. No porque nos forcemos a ello, sino porque ya estamos en otra cosa y superamos en gran parte o enteramente eso. Claro que, las entretenciones de los adultos son un poco más difíciles de superar, pero es bien posible hacerlo, y ya eso lo mostraba Platón en su *República*, en el momento del diálogo de Sócrates con Céfalo (328d-329d) quien además cita en su favor nada menos que a Sófocles con respecto a cómo la dignidad de la mayor edad ve como una liberación el poder desprenderse de los placeres del amor y su goce. Así pues, también *cognoscitivamente* es como se superan las limitaciones de Maya, bien que solo en pocos casos es tan feliz dicha superación. Sobre todo al crecer, es difícil superar de adulto lo que se fue de niño.

El segundo punto del Gita que me parece un tanto contradictorio con lo acabado de resaltar (el carácter cognoscitivo de la instancia que nos libera de Maya porque nos la *muestra* tal como es) está expresado en el verso en que Krishna, tras mostrarse a Arjuna en su forma de cuatro brazos, le dice: “Mi querido Arjuna, solo por un *indiviso* servicio devocional puedo ser entendido tal como estoy frente a ti, y puedo así ser visto directamente. Solo de esta manera puedes tu [no solo verme sino también] entrar en los misterios de Mi Ser.”³⁰ Aquí está la contradicción: si se nos ha dicho que hay que luchar por superar la ilusión de Maya, y que ésta es un obstáculo que, primariamente, está en nuestro intelecto más que en nuestra pura percepción, ¿Cómo se nos dice ahora que la superación de Maya pasa por el servicio devocional (que además, en algunos grupos y bajo ciertas interpretaciones, *trasciende* el desarrollo intelectual, y hasta parece oponérsele)?³¹ Pero, inclusive aquí, puede haber una salida a algo distinto que no había sido considerado. Porque el trabajo mental que implica la devoción puede alcanzar una transformación *intelectual* de la persona. Esto se ha visto en muchas religiones aparte del hinduismo.³²

³⁰ *Bhagavad Gita*, XI, 54.

³¹ La interpretación de Swami Prabhupada en esto, aunque me parece sesgada, no llega a ser tan desmedida que caiga en un despropósito. Swami Prabhupada dice que quien se afana en el estudio, el conocimiento y el desarrollo intelectual (= *Gnana Yoga*, cfr. nota 8) alcanza lo mismo que alcanza quien hace el servicio devocional, que es la visión de Dios, pero éste último lo alcanza con mucho menos fatiga y padecimiento (y en las instituciones de enseñanza he conocido a muchos para quienes estudiar, leer, y pensar eran cuestiones duras y penosas...). Es decir, para llegar al mismo resultado, es preferible el servicio devocional que el intenso trabajo intelectual. Yo respeto la postura de Swami Prabhupada, pero elijo la vocación intelectual.

³² En el budismo, en ciertas sectas o grupos como los que siguen la doctrina de Nichiren Shoshu, se practica la disciplina del *Shakubuku* (literalmente, “quebrar y subyugar [la mente]”). Esto se logra a través de la continua recitación de mantras, especialmente el llamado *Daimoku*, desarrollado por el fundador de la secta (“*Nama myobo renge kyo*”, del cual una traducción aproximada y no forzada sería: “Me refugio [o “me someto”] a la maravillosa ley del Sutra de la Flor de Loto”). Este mantra se repite incesantemente para alcanzar perfecto y completo despertar (pueden encontrarse en Internet, ‘testimonios’ de personas que lo han llegado a recitar más de un millón de veces...). Otro caso parecido es el de los sufies o místicos del Islam, que logran alcanzar elevación espiritual y dominio de la mente por la recitación *dhikr* (“recuerdo”) de los nombres de Allah o de fórmulas piadosas. Los eremitas cristianos del desierto también recitaban continuas jaculatorias, a veces combinando su ritmo respiratorio con su recitación de manera casi automática e inconsciente. Podemos encontrar otras tradiciones espirituales que realizan ejercicios parecidos a los nombrados, unas más extremas que otras, pero que coinciden notablemente en sus puntos de vistas y en sus intenciones, siendo la principal justamente la de *concentrarse* en el objetivo de su búsqueda, y *superar* las distracciones de la existencia y atracciones del mundo sensible (que en el Islam, curiosamente, son llamadas “El velo de los sentidos” [*Hijab al Hisb*], nombre que recuerda al del *Velo de Maya*). En todo caso, se trata más de una apelación a reducir la atracción y monopolio de los sentidos sobre la percepción, para lograr el *trabajo intelectual de concentración en lo deseado*. De allí se pasa al trabajo de concentración en objetos aledaños a lo buscado. Así, de manera indirecta, se prepara a la persona para la *recepción* de lo que busca. El resultado de esto es que se alcanza lo buscado tangencialmente, porque sobreviene un estado de abolición de la diferencia entre el sujeto y el objeto de la mente (estado llamado en el pensamiento de la India *Samadhi*) o de unión con el mundo divino (en el cristianismo y el Islam), o de encuentro o reunión con los espíritus (en algunas tradiciones aborígenes de América), etc. En este sentido, podría interpretarse esto como una superación tan alta al velo de Maya, que ni siquiera cae en su juego de tratar de superarlo por una actitud hiperintelectual, sino por una

I.7. MAYA EN EL BUDISMO Y LOS OTROS SISTEMAS HETERODOXOS

Ya habíamos dicho que había seis sistemas ‘ortodoxos’ del pensamiento de la India y tres ‘heterodoxos’ que no reconocen la autoridad ni la revelación de los Vedas, y tratan de alcanzar sus objetivos por otros medios. Aunque conservan varias ideas y perspectivas comunes con el pensamiento indio descrito en páginas anteriores, se apartan de él radicalmente en muchos aspectos, al punto de constituir ya religiones o sistemas distintos al hinduismo. Estos tres sistemas son el Yainismo, el Budismo, y el sistema Charvaka (sistema filosófico materialista). Una característica de estos tres sistemas es que no se adhieren a la idea de una divinidad o dios o dioses rigiendo la realidad o el mundo, y en este sentido, son sistemas “ateos”, aunque en un sentido muy lejano a lo que esa palabra abarca o significa en occidente. Ello es evidente además cuando se piensa que, a pesar de no sostener la idea de dioses o espíritus por encima de los humanos, dos de esos sistemas se han constituido en verdaderas religiones, y una de ellas, el budismo, cuenta aún con aproximadamente trescientos millones de seguidores, en sus tres vertientes principales. Además de eso, retienen algunas ideas del hinduismo, aunque les dan un sesgo distinto, como en el caso de la idea de reencarnación, de manera parecida a como en occidente, algunas doctrinas ateas, como el comunismo, aunque rechazan el sistema del cristianismo, mantienen ideas del mismo que lucen útiles o sensatas, como la de la caridad, aunque la llaman de otra forma.

El concepto de Maya en el budismo va a tener mucho menos relevancia que en el hinduismo. De hecho, en el budismo *Theravada*³³, ya es simbólicamente significativo que la madre de Buda se llamara Maya (aunque sigue siendo un nombre común para niñas entre los

indiferencia disciplinada tanto a las atracciones sensitivas como intelectivas, para quedarse con el solo objeto deseado en la mente, y concentrarse en él incesantemente, *hasta que la mente vele* y se alcanza lo buscado, que llega como una gracia, una iluminación. Pero no precisamente una iluminación intelectual ni sensual, aunque tiene que ver con ambas cosas, pero está por encima de ellas. Desde luego, una nota a pie de página es muy insuficiente para dar cuenta de este fenómeno. Una intuición para la razón filosófica de esta posibilidad de que *la materia de creencia* ayude y condicione *la forma del conocimiento*, creo verla en la famosa máxima agustiniana “*Credo ut intelligam*”, o sea: “Creo para entender”. También esto se alcanza por la meditación (y no olvidemos que la meditación oriental, en esencia, busca la detención de la mente, el *no pensar en nada*). Así se practica en muchas tradiciones, como por ejemplo, en el budismo Zen.

³³ Las corrientes del budismo son muchas, y se pueden agrupar en tres grandes grupos: el Theravada, llamado también *Hinayana* (“Pequeña vehículo”), el *Mahayana* (“Gran vehículo”), y el budismo tibetano.

indios de todo el mundo), y en el canon pali Theravada se habla más bien de *Vipallasa* (distorsiones) que de ilusión (Maya).³⁴

En cambio, en el Mahayana, la *ilusión* juega un papel más importante. Se utiliza mucho allí la figura y metáfora del mago ilusionista para exemplificar como la gente no se entiende a sí misma ni a su realidad, cuando podríamos vernos libres de tal confusión. Bajo la influencia de la ignorancia, creemos que los objetos y las personas son reales, independientes de nuestra percepción, existiendo aparte de causas y condiciones. No podemos ver esas cosas como seres vacíos de una esencia real, cuando de hecho su existencia es muy parecida a Maya, la apariencia ilusoria creada por el mago. Ahora bien: la ilusión creada por el mago existe, y funciona en el mundo sobre la base de ciertos actos, gestos, y encantamientos. Pero *el sentido* o esencia de todo el “show” es ilusorio. Los espectadores participan de esa creación de ilusión al percibir de manera errada las cosas y al sacar conclusiones equivocadas. Pero, cuando las apariencias surgen *y son vistas como ilusorias*, eso es considerado más exacto. Los budistas dan ocho ejemplos de ilusión, y entienden que lo que experimentamos es menos substancial que lo que creemos, y que ese entendimiento sirve al propósito de liberarse de la ignorancia, el miedo, y el apego, y ayuda a alcanzar la iluminación como un Buda completamente dedicado al bienestar de todos los seres.

Solo dos notas destacaré sobre estas ideas del budismo acerca de Maya (que en realidad, más que “acerca de Maya” serían acerca de “lo que se parece a Maya”, y por eso, no se refieren precisamente a ese concepto, aunque ciertamente guardan mucha cercanía). La primera es que la ilusión, aunque sea tal cosa, en ese mismo carácter de ilusión, está reconocida como lo que es, y además, como ilusión, posee una fuerza y realidad que no deben ser ignoradas. “Así como un mago crea una ilusión mágica por la fuerza de la magia, y la ilusión produce otra ilusión, de la misma manera el agente es una ilusión mágica, y la acción realizada es la ilusión creada por otra ilusión.”³⁵ Es decir: lo que experimentamos puede ser una ilusión, pero *estamos viviendo dentro de la ilusión* y cosechamos los frutos de nuestras acciones ahí. Sobrellevamos las

³⁴ Lo de que la madre de Buda lleve por nombre Maya es desde luego simbolismo neto: Maya trae al mundo al iluminable (Bodhisattva), pero, solo abandonando a su madre (que antes fue razón y base de su existencia en este mundo) puede pasar a ser de Bodhisattva a Buda.

³⁵ Nagarjuna: *Mulamadhyamakakarika Prajna Nama*. J. W. De Jong, Christian Lindtner, Eds., citado en Westhoff, Jan: “Nagarjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction”. Oxford University Press, New York, 2009, p. 163.

experiencias de la ilusión. Lo que hacemos afecta nuestra experiencia, así que esa ilusión importa.³⁶

Lo segundo es decir que el concepto de que el mundo es una ilusión es controversial en el budismo, porque el Buda no afirmó que el mundo fuera una ilusión, sino que es *como* una ilusión. En la tradición Dzogchen (Budismo tibetano) la *realidad percibida* es considerada literalmente irreal, puesto que los objetos que la conforman son conocidos como objetos dentro de la propia mente de uno (nuevamente, muy parecido a lo que plantea la gnoseología kantiana). A medida que los concebimos, vemos que no hay objeto predeterminado, ni un ensamblaje de objetos aislados de la experiencia que puedan ser considerados el “verdadero” objeto u objetos. En este contexto, *todo* es, no precisamente ‘irreal’, pero sí como un sueño. Al punto de llegar a plantear: “El cielo real es (conocer) que samsara y nirvana son simplemente un despliegue ilusorio.”³⁷

I.8. COMO CONCLUSIÓN A ESTA PRIMERA PARTE DEL TRABAJO

A primera vista, una revisión del pensamiento filosófico de la India sugiere que el mismo aborda ideas de profunda reflexión filosófica, u hondo misticismo, o penetrante sentimiento religioso. Y hace todo eso con un fino sentido del humor. Emplea diversos recursos y pasa figurativa y flexiblemente de unos a otros, sin parar mientes a cuestiones rigurosas o rígidas de fronteras o límites. Es decir: a veces parecería mezclar la mitología con la poesía, lo literario con lo filosófico, lo narrativo con lo moral, lo moral con lo epistemológico y lo cosmológico, y lo religioso con la más libre imaginación y arrojo.

Sobre todo, tal amplio desarrollo de ideas, a la vez tan profundo y tan elemental, sugiere que su modo de composición no consiste tanto en una fatal concatenación de conceptos que se excluyen unos a otros, ideas que surgen unas como malas y otras como buenas, unas como engañadoras y otras como iluminadoras. En el pensamiento de la India parece que todas las ideas pueden ser iluminadoras si nos esforzamos en verlas desde distintos puntos de vista, desafiando cualesquiera intenciones anteriores sobre las mismas, aún las de sus hacedores. Y

³⁶ Westhoff, J. ensayo citado, p. 164. Hay muchas anécdotas y cuentos budistas, algunos muy divertidos, sobre este asunto de una “ilusión” que, no por serlo, deja de ser paradójicamente real.

³⁷ Chögyal Namkhai Norbu: *Dream Yoga and the Practice of Natural Light*. Michael Katz, Editor y traductor. Snow Lion Publications, Ithaca, New York, pp. 117.

también pueden ser engañadoras esas ideas, si nos quedamos demasiado en ellas, si nos *aferramos*³⁸ demasiado a *una* lectura exclusiva o *una* interpretación o versión.

El pensamiento sobre tales ideas, es una experiencia intelectual muy distinta a la de la tradición filosófica tal como la conocemos, porque se hace con otras “reglas de juego”, e implica que puede suponerse una necesidad, o mejor dicho, una oportunidad, tanto en aquello concebido como erróneo o superfluo, así como puede haber un lastre o rémora en aquello percibido como cierto o axiomáticamente correcto.

Porque lo que estaría implicado en el concepto de Maya es que, si la realidad en la que estamos, la que vemos y experimentamos, es *falsa* y una ilusión, precisamente como tal ilusión que nos anuncia una posibilidad distinta, esta realidad de Maya es válida y valiosa. Maya es *necesaria* porque debe ser superada. De modo parecido a una carrera de obstáculos, en la cual no tiene sentido, si está concebida como tal tipo de carrera, que carezca de obstáculos, en la existencia común, es necesario que exista Maya como el obstáculo que debe ser superado. También viene al caso recordar el clásico ejemplo del niño con la llama de una vela. Podemos decirle que no acerque el dedo a ella, y si nos hace caso, no conocerá el dolor, pero no será tan sólido el aprendizaje como cuando, sin advertirle, o aún advirtiéndole, igual acerca el dedo a la llama y se quema. Así, como dicen los pedagogos, “internalizará” el conocimiento de la experiencia alcanzada de una manera mucho más sólida. De tal modo que el conocimiento de Maya no sería esa aprehensión que se recibe intelectivamente, sea por lectura o audición, sino que constituiría aquel ‘darse cuenta’ que la propia mente produce por su esfuerzo al enfrentarse a la experiencia del mundo, la vida y la realidad. Ese enfrentamiento otorga el conocimiento más valioso, fuerte y sólido de la realidad, *en la realidad*, pues no tiene sentido pensar que se supera una realidad solo por *pensar* que ella no tiene tal realidad. El asunto es descubrir su irreabilidad o inanidad *dentro* de la experiencia, dentro de esa realidad, inmerso en ella (Del mismo modo que no tendría sentido aprender a nadar en un planeta del que nunca se saldrá, y que además no tiene cuerpos acuosos o líquidos, ni los tendrá...). Otro ejemplo que ayuda a ver esto en perspectiva es el de aquél que ha vivido treinta años naufragado en un islote deserto lejos de toda civilización. No puede decirse que ese pobre ser aislado es persona honrada solo porque en tres décadas no robó a nadie, porque nunca tuvo oportunidad de

³⁸ Cfr. El concepto de *Trishna* del Budismo, la segunda noble verdad: el aferramiento, sed, o apego por las cosas... y aún las ideas. El aferramiento en sí, como idea y como tendencia del yo, así como conducta.

hacerlo: literalmente *no podía* robar a nadie. Su honestidad era forzada pero también natural, impuesta por las circunstancias. Así no se resuelve la vida. La vida se resuelve venciendo la circunstancia, viéndola en su verdadera cara: ese es el modo de superar los obstáculos: encarándolos y viviéndolos, y al hacer eso, nos damos cuenta de su irrealidad, de que les asignábamos una dimensión que en verdad no tenían. Estos serían como una suerte de lecciones morales que podríamos sacar con respecto al concepto de Maya.

BIBLIOGRAFÍA

Solo se han anotado aquí los textos consultados no citados en nota a pie de página

ANÓNIMO: *El Bhagavad-Gita Tal Como Es*. The Bhaktivedanta Book Trust, México, 1975.

MOSTERÍN, Jesús: *El pensamiento de la India*. Salvat Editores. Barcelona, 1982.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli & MOORE, Charles A.: *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1973.

SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la Filosofía*. Luis Mircale, Barcelona, España, 1954.

TUCCI, Giuseppe: *La filosofía hindú*. Luis Mircale, Barcelona, 1974.

VIVEKANANDA, Swami: *Filosofía Vedanta*. Ediciones Roca, México, 1977.

WOOD, Ernest: *Zen Dictionary*, Penguin Books, Harmondsworth, England, 1977.

GAMBRA, Rafael: *Historia sencilla de la filosofía*. Editorial Rialp. Madrid.