

Amor y no-dualidad¹

Raimon Panikkar

Advaita

La idea según la cual Dios es Amor, con todas sus implicaciones, representa un desafío para un *advaitin*² que pretende estar más allá de todo dualismo y por tanto –dado que el amor parece presuponer dualidad– estar también más allá del amor. Este problema es, ante todo, una cuestión interna del hinduismo que, en sus principales corrientes devocionales, es una religión del amor (*bhakti*) y en sus aspectos más contemplativos y filosóficos una religión de la gnosis (*jñāna*) (que pretende ser superior que la primera), pero es también una cuestión que, de una forma u otra, se plantea ineludiblemente en toda experiencia de no-dualidad.

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

Una segunda respuesta, también tradicional, es que el verdadero *jñānin*³ no cree en la *bhakti* para sí mismo, sino que cumple sus prescripciones por cuenta de otros, como se dice que hizo *Sankara* cuando cumplió los ritos funerarios por su madre, o como las funciones de los sacerdotes en las ceremonias, que se desarrollan por cuenta de la gente. Sin embargo no es una respuesta completamente satisfactoria, en especial para ese tipo de *advaita* que no quiere ignorar la existencia radical del amor. ¿Hay, entonces, en el corazón de un verdadero *advaitin*, un lugar para el amor?

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

que debemos tener en consideración.

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

Parece que la experiencia auténtica del amor humano no se contenta con una implicación con el otro como un otro genérico –en la cual el otro es en definitiva reducido al Sí-mismo–, sino que tiene necesidad del otro como de un otro *particular*, personal e irrepetible. Todo verdadero amor es único: ¿dónde encuentra entonces su lugar la universalidad?, ¿el amor de una madre hacia su hijo, por ejemplo, o el de un hombre hacia su amada, tiene un valor último?, ¿puede un *advaitin* sentir ese amor?, ¿la amistad tendrá lugar en el cielo, es decir, en Dios?

Un *advaitin* puede amar cualquier cosa: su afecto no condicionado por el nombre y la forma (*nāma-rūpa*)⁴, puede abrazar a todo; porque toda cosa, en la medida en que es, es el sí-mismo y por lo tanto digna de amor. ¿Pero es este amor *real*?, ¿podemos aplicar el término «amor» a algo que hace abstracción de todo cuanto tengo y que en cierto sentido elimina mi persona – hasta el punto que mi *ego* no posee nada que pueda atraer al amante, ser entregado como un don o conquistar la devoción del amado?, ¿qué amante o qué amado estaría satisfecho con un amor sin ojos ni rostro?, ¿o bien éstas son sólo imágenes antropomórficas, sin sentido último alguno?

La clásica respuesta *adváitica* es archisabida: no se ama a

alguien -sea amigo, mujer o marido- por sí mismo, sino por el *ātman*⁵. El amor es todo lo que hay; no hay amante o amado: toda distinción entre ellos es borrada. En ello hay una profunda verdad, en la medida en que responde a la exigencia de superar el dualismo, pero estoy, al mismo tiempo, convencido de que no es la verdad más profunda que el *advaita*. En mi opinión el *advaita* debería oponerse al monismo estricto de la misma manera que se opone a todo dualismo. En los párrafos que siguen intentaré mantenerme fiel a una intuición del *advaita* que trasciende estos extremos de monismo y dualismo.

Llegamos así al cuarto punto que, por sí mismo, como el cuarto estadio del *brahman*⁶, nos permite tener una visión plena de lo último —y el último misterio es lo que tratamos de alcanzar.

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

atestiguar el flujo incesante de la Vida divina: un Amor que se da plenamente y es salvado, por así decirlo, por la respuesta total del amado, que devuelve el amor del Amado respondiendo con amor.

Ahora bien, un *advaitin* es una persona que ha realizado la absoluta no dualidad del Ser, de la Realidad, del Supremo, del Absoluto —sea cual sea el nombre que escojamos para designar al Inefable. No hay lugar para el dualismo pero tampoco para el monismo. El dualismo no puede ser la meta última, porque donde hay dos existe una relación entre

implica, produce un Tú como su contraparte necesaria (*alius* [el otro] *non aliud* [lo otro], el *partner* —del Yo— no otro). En palabras más sencillas, de alguna manera el Yo debe reflejarse en un Tú, aunque este Tú sea sólo la producción del propio Yo y no un «otro» externo. En este Tú, el Yo se descubre a sí mismo, y realmente lo es (es decir el Yo). Por decirlo de otro modo: el Tú es la conciencia que el Yo no sólo tiene sino que es. En efecto este Yo se conoce a Sí mismo, pero su conocimiento no es otra cosa que Aquel que conoce. Sin embargo, el Conocimiento

ha llegado a producirse porque Aquel que conoce ha salido de sí mismo, por así decir, ha «amado» aquello que Él, a través del amor, reconoce como su (mismo) conocimiento. Sí mismo tal y como es conocido por Sí mismo. Podría no conocer ni siquiera a Sí mismo si no fuese empujado hacia fuera o si no se «despojase» de Sí mismo, sólo para reencontrarse inmediatamente en el «sujeto» (persona) en el cual él se ha otorgado a Sí mismo. Este don total de Sí es Amor. Ahora estamos mejor equipados para profundizar en nuestro problema.

El *advaitin* que se ha establecido en ese Yo —en el Absoluto, que podemos

decir que se conoce y ama a Sí mismo— reconoce y ama las chispas de Ser que flotan rebosando de la nada por lo que «son»: «partes» u «objetos» (aunque éste sea un uso impropio de las palabras) del conocimiento y amor divinos. Él conoce y ama las «cosas» de la misma manera en que Dios las conoce y las ama (por usar términos teístas), en un único acto con el cual Él se conoce y ama a Sí mismo y en el cual Él asocia todos aquellos que nosotros llamamos seres presentes sobre la tierra, sea cual sea la naturaleza que posean. El *advaitin* no sólo ve todas



El símbolo Om

ellos que está por encima de ellos y es más definitiva que ambos. Y tampoco el monismo puede ser lo último, en la medida en que niega el supuesto mismo del problema.

El Advaita y el amor.

Digámoslo así: Un *advaitin* se halla establecido en el Yo único y supremo (*aham-brahman*). Sin embargo este Yo, por el hecho mismo de ser el Yo,

las cosas en el Uno sino que posee una percepción de toda cosa como no dual y por tanto que no constituye una especie de segundo frente al solo y único Uno: «un solo sin segundo»⁷ puesto que ningún *dvanda*, ninguna pareja, ninguna dualidad puede ser última. Él ama todo del mismo modo que el Amor único y universal. En cuanto alcance e intensidad el verdadero *advaitin* ama como ama el Absoluto.

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

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

dejaría de ser lo que es y sería en cambio otra «cosa» —la otra cosa con ese más.

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



La danza cósmica de Shiva (Bronce del S. XIV)

Yo amo a mi madre, a una amiga, a mi mujer o a mi hijo con un amor que no es intercambiable. No amo al objeto de mi amor sólo porque ella es «madre» o «compañera», sino porque es *ella*. Ninguna otra madre podría sustituirla, sólo *esa* amada puede extinguir la sed del que ama; no puede existir sustituto alguno. El amor no admite indiferencia. Toda cosa en la amada es diferente y única.

Además, yo no amo a mi «madre» o a mi «compañera» porque es *mi* madre o *mi* compañera, sino por sí misma, por el Sí que hay en ella. La *Upanisad* tiene razón: es en virtud del *ātman*, del Sí-mismo, pero este *ātman* no es ni su alma ni la mía pero tampoco es algo distinto de ambas.

Pero aquí está precisamente la dificultad. En el amor de un no-*advaitin* el problema ni siquiera surge: él ama al otro en cuanto otro, al tú como ese tú particular, vivido como realidad última, con el consiguiente riesgo de idolatría. He aquí porque en un contexto dualista

existe un cierto antagonismo entre el amor de Dios y el amor de una criatura, y la religión dualista subraya la necesidad de amar a la criatura por amor de Dios. El amor *adváitico* es incompatible con esta dicotomía. Si amo a mi amado (o a mi amada), no puedo amarlo ni por sí mismo ni por Dios. He de amarlo con ese idéntico amor con el que amo a lo Último; para ser más precisos, esa misma corriente de Amor que me arrastra al amor del Absoluto hace que yo ame a mi amado como esa chispa del Absoluto que él (o ella) realmente es. Aún más: por decirlo en términos teístas, el amor del *advaitin* hacia su amada es en realidad el Amor de Dios hacia entrambos, el amante y la amada.

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

El amor adváitico

Intentaré describir este amor. Yo te amo amada mía, sin ningún «por qué» más allá de mi amor y sin ningún «por qué» detrás de mi amor; te amo simplemente en cuanto que descubro en ti al Absoluto —aunque no como objeto, naturalmente, sino como al mismo sujeto que ama en mí. Te amo con un amor único y total que es la corriente del amor universal que pasa a través de ti, por así decirlo, porque en mi amor por ti el amor universal se despierta y encuentra su expresión. Te amo en cuanto que *eres* —es decir en la medida en que tú eres realmente— el Absoluto. No te amo a causa de mi mismo. Esto es esencial: Todo amor egoísta es incompatible con el *advaita*; todo tipo de concupiscencia, sea ella deseo de placer, de satisfacción, de seguridad, de consuelo o similar, está excluido. Amarte por mí mismo equivaldría a la peor forma de idolatría: la egolatría. Todo amor que mire a enriquecerme, a completarme, que —en una palabra— mire *hacia* mí, puede ser quizás un amor humano y también bueno, pero no es en absoluto amor *adváitico*. Este último no es ni en función de Dios, como motivación externa a mi amor, ni —aún menos— en función de mi *ego*.

El único amor en armonía con el *advaita* es el amor de Dios —en ambos sentidos de la expresión: es «mi» amor hacia El y «Su» amor por mí, que pasa a través de la criatura que yo amo. Es un amor verdadero y apasionado, sensible a los más leves detalles del auténtico amor humano, y, sin embargo, es pasivo porque no está fundamentado sobre el yo. Desde fuera podría parecer casi fatalista. Todo amante está cogido, absorbido en su amor, vencido por el amor. Hay amor en mí, y sucede que es dirigido hacia esta persona en concreto. Es un amor que enciende en mí mi amor hacia el Absoluto, porque ese mismo amor no es distinto del Absoluto. Es un amor personal y directo que pasa a través de mí para alcanzar a la amada, y que en cierto sentido hace *ser* a la amada. Es un amor creativo, porque —en términos teístas— es el mismo amor de Dios hacia una persona el que llama al ser a esa persona. Un *advaitin* puede amar solamente si el Absoluto ama; su amor no puede ser distinto.

Esta descripción puede hacerse un

REVELACIÓN

Era en Numancia, al tiempo que declina
la tarde del agosto, agosto y lento,
Numancia del silencio y de la ruina,
alma de libertad, trono del viento.

La luz se hacía por momentos mina
de transparencia y desvanecimiento,
diafanidad de ausencia vespertina,
esperanza, esperanza del portento.

Súbito ¿dónde? Un pájaro sin lira,
sin rama, sin atril, canta, delira,
flota en la cima de su fiebre aguda.

Vivo latir de Dios nos goteaba,
risa y charla de Dios, libre y desnuda.
Y el pájaro, sabiéndolo, cantaba.

Gerardo Diego

poco más completa si expresamos este amor en términos ontológicos. Amo a mi amada porque mi persona está establecida en el único Yo, y este Yo es Amor y ama a mi amada. En este sentido, yo «participo» del amor de Dios hacia esa persona. Dios ama a esa persona personalmente, tal y como es, y yo también. Ella encuentra en mi amor el amor de Dios, de alguna manera «siente» que a través de este amor mío ella es amada. Y ahora quizás podamos resolver la dificultad que habíamos mencionado al principio: si las cosas están así, y si Dios ama a todo ser, ese toque personal que caracteriza todo amor humano es totalmente preservado, porque aunque el amante esté «asociado» al amor universal de Dios, él «comparte» la relación constitutiva del amor de Dios hacia su amada; o, en otras palabras, hay una cercanía ontológica entre el amante y la amada. Son como dos momentos o dos polos en el amor infinito de Dios. Yo amo a mi amada porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede

existir un amor más personal.

Sin duda he venido utilizando términos que pueden ser interpretados fácilmente en sentido dualista. He hablado del amante y de la amada como dos personas aquí en la tierra y he tomado como ejemplo el amor entre un hombre y una mujer. Sin embargo, he subrayado también que estos dos sujetos no pueden ser considerados como dos realidades últimas, como dos polaridades puestas una frente a la otra. El problema por tanto es éste: ¿puedo yo, tal y como soy, una persona humana, amar tal y como es a otra persona, o por el contrario deberé renunciar a esta noción de relación interpersonal y simplemente intentar desarrollar un amor universal e indiscriminado dado que todo género de autoafirmación es incompatible con el *advaita*? Es precisamente aquí donde el carácter catártico, purificador, de este supremo tipo de amor aparece de manera más clara.

El amor *advaita* ha de ser divino y cósmico, lleno de «personalidad» pero vaciado de toda individualidad, egoísmo,

capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más humano en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óptica con Dios y con otro ser semejante a él mismo. No es un amor de las cualidades individuales sino del corazón de una persona, un amor de la persona integral: cuerpo, alma y espíritu. Significa amar al otro como realmente es, un amor que descubre y al mismo tiempo lleva a cumplimiento la identidad de amante y amada. El verdadero amor humano no consiste en mirarse el uno al otro, sino en mirar en la misma dirección, en el dar culto juntos en una adoración unitiva. No es auténtico y definitivo si no es un sacramento –un símbolo real de la identidad divina descubierta en dos chispas peregrinas que se funden conjuntamente para alcanzar el único Fuego divino.

El amor en el diálogo entre hinduismo y cristianismo

El diálogo entre hinduismo y cristianismo es difícil y se llega en seguida a un punto en que se bloquea, con el consiguiente sentimiento de frustración, a causa de malentendidos básicos originados muchas veces en prejuicios mutuos o en la falta de conocimientos adecuados. Para mencionar solamente algunos extremos, diré que se supone que el hinduismo no cree en un Dios personal y se piensa que no ve en la caridad el primero de los deberes religiosos. El concepto de persona, que parece esencial e indispensable en cualquiera exposición de la fe cristiana, es aparentemente desconocido para la mente hindú y así podríamos poner otros muchos ejemplos. Por otra parte, los hindúes más «iluminados», que por lo general profesan el *advaita*, consideran al cristianismo como una religión inferior, porque ve en Dios esencialmente al *otro* y no consiente ninguna unión o identificación con él. Para el *advaitin* la idea de persona es en sí misma relativa, por lo que aplicarla al Absoluto equivale a idolatría.

Es muy posible que el concepto de persona precise ser revisado y tal vez profundizado, pero en este momento deseo hacer referencia a un único punto que tiene especial relación con nuestro argumento y discusión: a la implicación

de la Trinidad. Si Dios, el Padre, es el Yo supremo que llama –engendra– al Hijo como su Tú, que Lo manifiesta y Lo refleja, entonces el Espíritu no es solamente el Amor personificado del Padre y el don de sí mismo del Hijo sino la no dualidad (*advaita*) del Padre y del Hijo. En otras palabras, el *advaita* aplicado a la Trinidad significa que no hay tres entes distintos (¡como si eso hubiese sido alguna vez posible!) sino que el único Yo se ama a sí mismo y descubre su no dualidad (que es el Espíritu) en el sí-mismo que es el Tú (el Hijo). La Trinidad, desde el otro lado, aplicada al *advaita* muestra que en el no dualismo puede existir un espacio para el Amor –entendido exactamente como el movimiento interno de este «Uno sin dos» (*Eckam eva advitīyam*).

La esencia de la persona es relación. Mi persona no es otra cosa que una relación con el Yo. Por decirlo correctamente mi personalidad se coloca en el interior del Tú singular del único Yo. Pero mi persona está también correlacionada con los otros, roza, por así decirlo, las orillas de la realidad de otras personas. Mi persona está también correlacionada con mi amada a la que yo llamo tú y esta relación yo-tú nos hace emerger de la nada gracias al poder del Espíritu dador de vida que es Amor. De ese modo nos adentramos más y más en el Tú del Yo supremo, que no es diferente de Dios mismo. Este es el máximo nivel de amor humano y al mismo tiempo la propia condición para que sea posible: cuando el Espíritu contesta a Dios a través de nosotros. Aquí la personalidad alcanza su madurez, que es pura transparencia.

Quizás las últimas palabras del libro del Apocalipsis pueden ayudarnos a expresar la misma idea: «El Espíritu y la esposa dicen: ¡ven!»⁸, donde la esposa asume y simboliza lo Universal transfigurado en el Amor y transparente a él, Amor que es precisamente el Espíritu. «Ven» es la llamada al Supremo a través del Amor, al *advaita* a través de la *bhakti*. *Tat tvam asi* [esto eres tú]⁹. Un Tú eres tú. Nosotros somos en la medida en que somos el Tú, el *tvam* del Uno.

1. Este artículo es una adaptación hecha para la revista *Sufí*, y revisada por el autor, del capítulo octavo de su libro *Mito, Fede ed Ermeneutica: il triplice velo della realtà*. Ed. Jaka Book, Milano 2000.

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

3. *Jñānin* es el seguidor de la vía de la gnosis (*jñāna*).

4. *Nāma-rspa* representa el límite de la existencia relativa. Para el *advaita*, el Supremo está más allá de todo nombre y toda forma, pero para la *bhakti* ambos son manifestación del Divino (especialmente cuando se trata del nombre de Dios y de su imagen).

5. Cf. *Bṛhadāraṇyaka Upanisad* II,4,5

6. Según *Māṇḍūkya Upanisad* (especialmente 3-7), en el Absoluto hay cuatro estadios simbolizados por la vigilia, el sueño, y el sueño profundo (estos tres estados son condicionados), mientras que el cuarto estado (*turīya* está más allá de todo condicionamiento).

7. Cf. *Chāndogya Upanisad* VI, 2,1

8. *Apocalipsis* XXII, 17

9. *Chāndogya Upaniṣad* VI, 8,7 ss.

