

Tiempo y Sujeto (IX): Estudio de la Conciencia en el marco de una nueva teoría del Tiempo

Mario Toboso Martín

La naturaleza y el funcionamiento de la conciencia representan un misterio para los filósofos, los psicólogos y los fisiólogos occidentales. Se han desarrollado al respecto diversas teorías que, si bien se contradicen en algunos puntos, parecen estar de acuerdo en considerar la conciencia cognoscitiva como un fenómeno mental íntimamente ligado al cerebro y al sistema nervioso.¹ No posee una existencia independiente y su actividad concita numerosos factores (órganos sensoriales, estímulos externos, funciones fisiológicas, etc.) Esta es la conciencia que guía al organismo biológico. Por regla general, las afirmaciones acerca de esta conciencia se refieren a sus funciones, pero raramente a su origen. Añádase a esto, además, que no es posible considerar este tipo de conciencia con independencia del «objeto» del que *es consciente*, pues como consecuencia de su carácter *intencional* dicha conciencia se muestra siempre como *conciencia de algo* (Lahiry, 2003: 9).

De larga tradición en el ámbito de la filosofía occidental moderna, la noción de *intencionalidad* cobra importancia especial en la fenomenología de Husserl, destacándose como el problema capital de la misma (Husserl, 1993: 348). Como propiedad fundamental de la conciencia, la intencionalidad caracteriza las vivencias, por cuanto corresponde a éstas ser *conciencia de algo*. Así, una percepción será una percepción de algo, digamos de una cosa percibida; un juzgar, un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etc. Llevada a cabo una vivencia (o acto) intencional de manera actual, en ella el *sujeto* cognoscente «se dirige hacia» el *objeto* intencional, que es el correlato pleno del acto de conciencia. En su «dirigirse hacia» el objeto, el sujeto de esta *conciencia sujeto-objetiva* será percipiente en la percepción, fingidor en la ficción, volente en el querer, etc., llevando a cabo, por medio de dicho «dirigirse hacia», la *conciencia de ese algo*. Por profunda que sea la alteración que experimentan las vivencias de la conciencia actual al pasar a la inactualidad, siguen teniendo las vivencias modificadas una significativa comunidad de esencia con las primitivas, pues ser *conciencia de algo* es la propiedad esencial de la conciencia, que se conserva en el curso de la modificación (Husserl, 1993: 81, 83 y 199).

¹ Sobre diferentes aspectos y teorías de la conciencia consúltese, por ejemplo, Varela, Thompson y Rosch (1997: capítulos 3-9), Cairns-Smith (2000: capítulos 5-10) o Láin Entralgo (1995: capítulos 3 y 4).

En cuanto condición puesta de antemano de todo objeto cognoscible, el sujeto cognoscente es la base del mundo de tales objetos, el cual no existe sino para tal sujeto. Pues no hay otra verdad más cierta, más independiente, ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido no es más que *objeto para el sujeto* que lo conoce; en una palabra, *representación* (Schopenhauer, 2000a: 19). «El mundo es mi representación» —afirma Schopenhauer— es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que cualquiera la entienda en cuanto la oye. Descartes fue el primero en alcanzar el grado de reflexión exigido por esta verdad fundamental y, en consecuencia, la convirtió —aunque provisionalmente y sólo en forma de dificultad escéptica— en el punto de partida de su filosofía. Al considerar el *cogito ergo sum* como lo único cierto, y la existencia del mundo como provisional y problemática, descubrió realmente el punto de partida esencial y único correcto, al tiempo que el verdadero punto de apoyo de toda filosofía. Este apoyo esencial e indispensable es *lo subjetivo, la propia conciencia cognoscitiva*, pues sólo ella es *lo inmediato*. Más allá de ésta no puede haber ninguna certeza *inmediata*. Todo lo demás se encuentra mediado y condicionado por ella, por lo que *depende de ella*, pues nada es más cierto que el hecho de que el cognoscente no puede salir de su propia conciencia para identificarse inmediatamente con lo conocido, sino que todo aquello de lo que está seguro y tiene noticia inmediata se halla en el interior de la misma.

Puesto que sólo la conciencia está inmediatamente dada, el fundamente de la filosofía se debe limitar a los hechos de la conciencia, o sea que debe ser esencialmente *idealista*. «El realismo, recomendable al rudo entendimiento por sus visos de autenticidad, parte de un supuesto arbitrario y es un fútil castillo en el aire, ya que se salta o niega el primero de todos los hechos, a saber: que todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia.» Pues el que la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un ser que las representa y, por lo tanto, el mundo objetivo sólo existe *como representación*, no es una hipótesis, y aún menos una sentencia inapelable o una paradoja planteada por razones de disputa; sino que es la verdad más cierta y simple, cuyo conocimiento sólo lo dificulta el hecho de que es demasiado sencilla, y no todos tienen la reflexión suficiente como para remontarse hasta los primeros elementos de su conciencia de las cosas (Schopenhauer, 2003: 31-33).

A tal respecto, la reflexión esencial de la filosofía occidental moderna podría enunciarse como sigue: La filosofía realista antigua ha fracasado en su intento de superar el entrelazamiento del objeto conocido con el sujeto cognoscente. Por concentrar su atención únicamente en el objeto, esta filosofía antigua puede ser entendida como una «filosofía del objeto», o una filosofía objetivamente orientada. A partir del siglo XVI los pensadores europeos comienzan a poner su atención en el otro término del enlace, el sujeto cognoscente, iniciando con ello lo que podríamos denominar una «filosofía del sujeto», o una filosofía subjetivamente orientada, que es la así llamada *filosofía moderna*. El iniciador tradicional de esta nueva vía intelectual fue Descartes, aunque ya en la filosofía antigua pueden hallarse precedentes (Plotino, San Agustín, de Cusa, Occam, etc.) A partir de este momento la filosofía occidental deja de ser «ontología» para convertirse en «teoría del conocimiento» (Ballesteros, 1993: 106), como lo sugiere la simple lectura de los títulos de sus obras fundamentales: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Locke), *Principios del conocimiento humano* (Berkeley), *Nuevo tratado del entendimiento humano* (Leibniz), *Tratado de la naturaleza humana* (Hume),

Crítica de la razón pura (Kant), *Fenomenología del espíritu* (Hegel), *Investigaciones lógicas* (Husserl), etc.

En el siglo XVII, el filósofo occidental deja de buscar el fundamento de lo real en el mundo exterior —misión que delega en la ciencia— y comienza a buscarlo en su propio interior. Se da cuenta de que el citado mundo es una representación de la conciencia cognoscitiva, y deja de buscar allí aquél fundamento para investigarlo en dicha conciencia y en la naturaleza del sujeto —el «yo»— cognoscente que la substenta. «*Qué es la conciencia*», o «*qué es el yo*» son preguntas recurrentes de la filosofía occidental desde hace cuatro siglos (Ballesteros, 1996). Agotada, por lo tanto, la búsqueda del fundamento metafísico en el objeto durante las edades antigua y media, los europeos descubren que este fundamento sólo se puede encontrar en el sujeto del conocimiento. En consecuencia, el gran reto que a partir de ese momento afronta el pensamiento europeo es la indagación acerca de *la naturaleza del «yo» cognoscente*, que ha de ser esencialmente distinta de la del «ser substancial» griego o de la del «Dios» de las filosofías antigua y medieval. No obstante, los primeros pensadores del siglo XVII no se percataron todavía de esta diferencia profunda y emprendieron la búsqueda en pos de un sujeto «substancial» y objetivo que ocupase el lugar del «ser» o del «Dios» de la filosofía antigua (Ballesteros, 1993: 219).

Puede admitirse que toda la filosofía occidental moderna consiste en una incesante indagación en la naturaleza del «yo». A la pregunta fundamental «*qué soy yo*» respondió Descartes: «*Yo no soy, hablando con propiedad, más que una cosa que piensa (res cogitans)*».² Pero su respuesta es contradictoria, pues es evidente que las cosas no piensan. La esencia de las cosas no es pensar, sino ser pensadas. Pensar y ser pensado son, en el caso de su respuesta, dos proposiciones contradictorias referidas a un mismo (yo) objeto. Cree Descartes, por lo tanto, que el «yo» es un objeto, «*una cosa*», aunque «*una cosa que piensa*», proposición tan contradictoria como el hijo de una mujer estéril. «Si Descartes hubiera leído a Shankara quizá no hubiese cometido tamaño error» (Ballesteros, 1996).³ Locke, por su parte, define el «yo» con mucha mayor precisión, aunque de un modo totalmente abstracto: «*Para saber en qué consiste la identidad personal, debemos considerar lo que representa la palabra persona; a mi entender es un ser pensante que puede razonar y reflexionar, y considerarse él mismo como una misma cosa que piensa en diferentes lugares y tiempos*».⁴ Esta es, sin duda, la mejor definición que se puede hacer del «yo-objeto»; no se trata de una «substancia», como creían Aristóteles y Descartes, sino de la conciencia de una identidad personal, que se piensa a sí misma como una misma cosa.

Hume no se conforma con la definición abstracta e ideal de Locke, y pretende desentrañar su significado íntimo. No le basta con ver la forma o idea del «yo», sino que quiere atrapararlo con las manos, promoviendo un paso más en la indagación acerca de su naturaleza: «*Algunos filósofos imaginan que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes* (en clara referencia a Locke) [...] *En lo que a mi respecta, siempre que penetro íntimamente en lo que llamo mí*

² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 2ª.

³ Shankara (siglo VIII), reformador del hinduismo, subrayó la distinción entre el mundo de la experiencia cotidiana, en el que nuestros egos individuales creen tener identidades propias, y el ámbito transcendente de *Brahman*, la presencia sagrada única que habita en todas las cosas. Destacó, asimismo, la gran importancia de constatar la identidad entre *Brahman* y *âtman*, el Sí Mismo inmutable que subyace al ego fragmentario del individuo.

⁴ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XXVII, 9.

*mismo (myself), tropiezo en todo momento con unas u otras percepciones particulares, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción... Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piensa que tiene una noción diferente de sí mismo, confieso que no puedo seguirle en sus razonamientos... Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo en lo que llama su yo, pero sé con certeza que en mí no existe tal principio».*⁵ Para Hume el «yo» no es una substancia material, sino —como afirma Locke— la conciencia de una identidad personal. Pero añade una observación importante, y es que cuando se adentra en la naturaleza del referente —el «yo»— al que esa conciencia de identidad se dirige no descubre otra cosa que una mera idea, una construcción mental. Por ello, resulta infructífera su pretensión de atrapar al «yo» con las manos, para captarlo en su naturaleza íntima como *algo real* que se nos impusiera con la irrevocabilidad del sol o de las montañas, pues el «yo» no se le revela como algo real y substancial, sino como una mera representación (Ballesteros, 1996).

Para el estudio que aquí nos ocupa tiene gran interés tomar en consideración, junto con la indagación acerca de la naturaleza del «yo» en el ámbito de la filosofía occidental moderna, la indagación paralela en el marco del pensamiento oriental, denominada *âtma-vichâra*. Se trata de una de las «vías de conocimiento» (*jñâna-mârگا*) más conocidas en Oriente. Además de ser la vía (*mârگا*) recomendada por Sri Ramana Maharshi, se añade al *jñâna-mârگا* el interés adicional de ser la disciplina que más parecido tiene con lo que en Occidente se ha dado en llamar *filosofía*.⁶ El *jñâna-mârگا* agrupa muchos sistemas y medios instrumentales, pero aquí nos interesaremos sólo por el *âtma-vichâra*, o «investigación de *âtman*», por ser el más agudo y penetrante de todos ellos.

El *jñâna-mârگا* de Sri Ramana Maharshi tiene hondas raíces en el *Vedânta Advaita* y consiste en la indagación sobre la naturaleza profunda del «yo», la investigación insistente del sujeto de la conciencia por medio de la pregunta esencial «*qué soy yo*».⁷

⁵ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro. I, Parte IV, Sec. VI y Libro II, Parte I.

⁶ La filosofía de Sri Ramana Maharshi (1879-1950) consiste en la indagación en la naturaleza de *âtman*. Esta indagación no se basa en un esfuerzo mental para desentrañar la naturaleza profunda del yo cognoscente, sino que a través de ella la conciencia cognoscitiva es llevada hasta su propia «fuente» —el Sí Mismo (*âtman*)—, despojándola de la carga intencional e ilusoria que sustenta la representación básica «yo».

⁷ El término *Advaita* denota un epíteto distintivo que significando «no-dualidad» define la meta en vista de la cual están ordenados los enunciados del *Vedânta* —la parte final y conclusiva de los *Vedas*— conocidos como *Upanishads*. Más que invocar a dioses externos, las *Upanishads* buscan a un dios interior, de modo que el énfasis se traslada desde los ritualizados actos de sacrificio a la búsqueda de *Brahman*. Aunque no puede ser comprendido y es inefable, hay una chispa eterna de *Brahman* en cada ser, que lo anima con *âtman*. Las *Upanishads* enseñan que, dejando de lado la ilusión (*mâyâ*) del mundo exterior que se ofrece al conocimiento, se puede desvelar la unión entre *âtman* y *Brahman* por medio de la meditación, el yoga y el ascetismo. Más que los sacrificios rituales, el fin principal del hinduismo se convierte así en la liberación (*moksha*); la libertad definitiva que proviene de la constatación de que *âtman* y *Brahman* son uno y lo mismo. La aceptación de esta «evidencia» (*vidyâ*) provoca en quien la realiza una transformación profunda y radical, pues deja de estar engañado por la ignorancia (*avidyâ*) que le ataba a las ilusiones de la existencia. *Avidyâ*, o *ajñâna*, suele traducirse por «ignorancia», y denota la creencia en el conocimiento de *mâyâ* como algo real en sentido absoluto. Así, el conocimiento fenoménico y la ignorancia radical son una y la misma cosa (*avidyâ*). Lo más importante para comprender estos conceptos es notar que el ser humano, sometido a *mâyâ*, no siente *avidyâ* como ignorancia, sino como conocimiento real.

Esta pregunta capital del *âtma-vichâra* recuerda al antiguo postulado socrático «gnosce auton», pues para el conocimiento de uno mismo debemos preguntar «*qué soy yo*», y analizar en profundidad el origen y la naturaleza del singular pensamiento que llamamos «yo». Este es el método *Advaita* de Maharshi, emparentado con la recomendación socrática primordial incomprensiblemente olvidada por Platón y por toda la filosofía europea hasta Descartes (Ballesteros, 1996).

Ya hemos señalado que la indagación acerca de la naturaleza del «yo», o *âtma-vichâra*, ha sido practicada de un modo u otro por todos los grandes pensadores occidentales desde el siglo XVII, y en este sentido puede afirmarse que la filosofía occidental moderna consiste en un prolongado y patético *vichâra*, cuya falta de resultados puede explicarse por la insistencia de Kant y sus seguidores en seguir utilizando la conciencia cognoscitiva para buscar al sujeto (yo) que la sustenta.

Entregados al conocimiento del sujeto de la conciencia por medio de la propia conciencia, Kant y los filósofos posteriores se vieron llevados a introducir «dos yoes» en el análisis, que se suelen denominar *yo empírico* y *yo transcendental*. Con el advenimiento de la filosofía kantiana, el giro cartesiano hacia el campo de la subjetividad adquirió forma «transcendental». Retrotrayéndose a la subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y objetividad, Kant inició así el camino que conduce al ámbito de la *subjetividad transcendental*. En la medida en que todo lo empíricamente cognoscible está sometido a las condiciones *a priori* que impone el yo transcendental, éste no será accesible a dicho conocimiento. El yo transcendental kantiano evoca, pues, una especie de sujeto desubstancializado que no forma él mismo parte del mundo dado a conocer. La intuición empírica, por el contrario, nos hace presente un yo empírico, psicológico, un yo fenoménico que presupone siempre de antemano al yo transcendental constituyente de toda conciencia, y particularmente de la conciencia de *sí mismo*, o *autoconciencia* (Jáuregui, 2001: 214).

De acuerdo con el planteamiento kantiano *el tiempo* es la forma universal de todos los fenómenos. Por ello, toda representación, cualquiera que sea su origen —externo o interno, *a priori* o empírico—, pertenecerá, en tanto modificación de la mente, al *sentido interno*, cuya forma es el tiempo, en el que deben todas ordenarse y relacionarse. La temporalidad de las vivencias se fundamenta, como consecuencia, en el hecho de que toda representación, en cuanto tal, formará parte del flujo interno de la conciencia. Esto determina que todo contenido de conciencia intuitivo sea *múltiple*, ya que podemos distinguir el tiempo en la sucesión de una impresión tras otra. En el marco del sentido interno —en cuanto «órgano» de la autoconciencia— tendremos, por lo tanto, una multiplicidad intuitiva, a la manera de una serie subjetiva de representaciones temporalmente extendida.

No obstante, esta multiplicidad temporalmente desplegada no podrá constituirse como serie si no remite a *una conciencia idéntica*, como fundamento de la unidad del tiempo y de lo que en él se representa, pues «no pueden existir conocimientos en nosotros ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. En tal unidad se funda la posibilidad de toda representación de objetos. Esta conciencia pura, originaria, inmutable, la llamaré *la apercepción transcendental*.» (Kant, 2002: 160) Así, la apercepción transcendental, entendida como la autoconciencia de la *identidad* del «yo», es el fundamento sobre el que basa Kant la *unidad* de la multiplicidad intuitiva temporalmente extendida.

Ahora bien, esta conciencia de la identidad y unidad de la conciencia no es ella misma una representación más dentro del flujo de representaciones dado al sentido

interno, sino que como apercepción trascendental remite a la conciencia *a priori* de que todas las representaciones empíricas deben reunirse en un mismo centro: El «yo». «Es, pues, absolutamente preciso que en mi conocimiento toda conciencia [empírica] pertenezca a una sola conciencia (de mí mismo). Hay, por tanto, aquí una unidad sintética de la diversidad (de la conciencia) que se conoce *a priori*... La proposición sintética «que todas las diferentes conciencias empíricas deben reunirse en una sola conciencia de sí mismo», es absolutamente el primer principio sintético de nuestro pensar en general. Pero es preciso no olvidar que la simple representación yo en relación a todas las otras (cuya unidad colectiva hace él posible) es la conciencia trascendental.» (Kant, 2002: 163).

Nuestra crítica al estudio kantiano de la autoconciencia tiene que ver con la intervención del tiempo como elemento de la misma, y se dirige hacia su noción de *sentido interno*. Lo primero que señalamos (Toboso, 2004e: 17) es el carácter marcadamente lineal del tiempo que, como forma del sentido interno, interviene en el análisis de la autoconciencia por parte de Kant, lo cual es consecuencia de una «excesiva asimilación de la representación del tiempo con la de la línea recta» en su planteamiento (Jáuregui, 2001: 222). Si se considera con atención, notaremos que Kant —al remitirse a un tiempo lineal como forma del sentido interno— interpone una brecha entre la *diversidad* en ese tiempo del yo empírico dada al sentido interno y la *unidad* atemporal del yo trascendental. Pretende, no obstante, cerrarla por medio de su doctrina de la «triple síntesis», de manera tal que la diversidad dada en la intuición encontraría su unidad a través de ciertas operaciones sintéticas de enlace de representaciones llevadas a cabo por el entendimiento.⁸ Hay que destacar, asimismo, que en la expresión «unidad de la conciencia» el término «unidad», aplicable a la conciencia trascendental, aparece relacionado con la «diversidad» *en el tiempo* de la conciencia empírica. Pensamos, por lo tanto, que la adopción —sin un análisis previo— del tiempo lineal como forma del sentido interno, se halla en el origen de las dificultades que aquí nos ocupan, pues tal noción lineal de tiempo provoca forzosamente la *diversidad* del conjunto de las representaciones ligadas a la conciencia empírica, generando por ello la necesidad de plantear su *unidad* en una supuesta conciencia trascendental.

Es importante notar que la autoconciencia debe remitir a un conocimiento *inmediato*, y que como consecuencia de ello tenemos que considerar su «órgano» —el sentido interno— de una manera especialmente cuidadosa, ya que éste no podrá *mediar* en la clase de conocimiento que aquí se pone en juego. Pero, en el caso kantiano, la adopción de la noción de tiempo lineal como forma del sentido interno provoca que su diversidad y multiplicidad inherentes se trasladen al conjunto de las representaciones vinculadas al mismo, alejándonos, precisamente, del carácter unitario e idéntico atribuible *a priori* a la conciencia. En nuestra opinión, resulta desacertado y problemático —e incluso paradójico— adoptar el tiempo lineal como la forma del órgano de la autoconciencia (del sentido interno). Hacerlo así trae consigo dificultades, debido a que el tiempo «como una línea» no enfoca —digámoslo así— hacia la unidad de la conciencia, sino, contrariamente, hacia la diversidad y dispersión de sus contenidos *en el tiempo* lineal. La situación que así se plantea se podría asimilar al intento paradójico

⁸ Libro Primero de la Analítica Trascendental, Capítulo II, Sección Segunda: *Principios «a priori» para la posibilidad de la experiencia* (en la primera edición). Las tres síntesis que se exponen son la *síntesis de la aprehensión en la intuición*, la *síntesis de reproducción en la imaginación* y la *síntesis de reconocimiento en el concepto*. Toda esta Sección Segunda fue completamente modificada por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

de tratar de observar el núcleo de la célula a través de un telescopio. Pensamos que la unidad de la conciencia —el «yo»— no puede observarse a través de un sentido, denominado «interno», cuya forma sea el mencionado tiempo lineal, por lo que la noción de tiempo «como una línea» no puede considerarse adecuadamente como la forma del sentido interno, esto es, del órgano de la autoconciencia.

Si el sentido interno debe remitir al sujeto (al «yo», a la unidad) de la conciencia, proponemos que la forma adecuada del mismo no puede ser el tiempo lineal —con su efecto diversificador inherente—, sino el Ahora, que interpretamos y definimos como la *posición de presencialidad* de dicho sujeto (Toboso, 2004e: 18). Sugerimos, por lo tanto, considerar el Ahora como la forma del sentido interno, en cuanto órgano de la autoconciencia. Tomado como la forma de dicho sentido, el Ahora no provoca el mencionado efecto diversificador de la conciencia (empírica), de manera que, no dándose la *diversidad* de la misma, podremos dejar de referirnos a la antagónica *unidad* de la conciencia (transcendental), e interpretar el carácter fundamental de la conciencia en términos de *presencialidad*. Al replantear así la naturaleza de la forma del sentido interno, deberemos reconsiderar igualmente la del objeto al que se dirige; en tal caso ya no se tratará de la autoconciencia de unidad en una conciencia transcendental, referida a una conciencia empírica diversificada en el *tiempo lineal*, sino de la unidad de la conciencia expresada como presencialidad en el *Ahora*.

Al suponer que la forma del sentido interno (del órgano de la autoconciencia) sea el tiempo «como una línea» se genera automáticamente —tal es nuestro parecer— la dicotomía tradicional entre una *conciencia (yo) empírica* múltiple y diversificada en ese tiempo lineal y una *conciencia (yo) transcendental* idéntica y unitaria consigo misma. Por el contrario, al remitimos al Ahora como la forma del sentido interno, se deshace, en términos de *presencialidad*, el dilema entre las determinaciones de *unidad* (transcendental) y *diversidad* (empírica) atribuibles artificialmente a la conciencia (Toboso, 2004e: 18). La solución de este dilema implica la disolución de la dicotomía mencionada, de tal manera que la distinción entre una conciencia empírica y una conciencia transcendental pierde su base, para dar paso a la referencia a una *conciencia intencional* (ni empírica ni transcendental) instalada en el Ahora (no en la línea temporal ni fuera del tiempo), cuya propiedad definitoria es, en consecuencia, su *presencialidad*.

Creemos, por ello, que la limitación básica del análisis kantiano acerca de la autoconciencia es haber asumido sin reservas el tiempo lineal como la forma del sentido interno —del «órgano» de dicha autoconciencia—, debido a que la diversidad que esta forma impone sobre las representaciones le obliga a plantear la unidad de la conciencia en el marco de una supuesta subjetividad transcendental. Como la unidad (transcendental) de la conciencia es relativa a su diversidad (empírica) en el tiempo lineal, eliminada ésta —mediante la adopción del Ahora como la forma del sentido interno—, la primera perderá su referente, de modo que ya no resultará necesario apelar a dicha subjetividad transcendental para dar cuenta de la unidad de la conciencia, pues tal unidad se expresará como presencialidad en el Ahora, sin contraponerse por ello a su diversidad en el tiempo lineal.

Schopenhauer se refiere también al sentido interno en los términos siguientes: «Se ha hablado de un *sentido interno*, como órgano de la autoconciencia, lo que habrá que entender en un sentido figurado mejor que en sentido propio, ya que la autoconciencia es algo inmediato. Sea como quiera, nuestra siguiente pregunta tiene que rezar así: ¿qué contiene la autoconciencia?; o, ¿cómo el hombre adquiere de manera inmediata la conciencia de su propio yo? Respuesta: siempre como algo *que quiere*.» (Scho-

penhauer, 2000c: 54). Este sujeto (yo) de la volición no es otra cosa que el sujeto (yo) cognoscente convertido en objeto de conocimiento para *sí mismo*, en virtud de lo cual «el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un *volente*, no como un *cognoscente*» (Schopenhauer, 1989: 202 y 203), pues como forma más general posible de todo conocimiento hemos de suponer, en todo caso, tanto un *sujeto cognoscente* como un objeto conocido; en el caso de la autoconciencia, el referido *sujeto volente*.

El sujeto cognoscente conoce tal «objeto» —la voluntad, que en él se objetiva como sujeto volente— a través de la sucesión de las acciones que su propio cuerpo mediatiza, que no son sino la expresión fenoménica de los actos de la voluntad. Cabe considerar, entonces, que en el marco de la autoconciencia el cognoscente —por medio del sentido interno— se conoce a sí mismo como si se hallase frente a un espejo que le devolviera por reflejo (en calidad de *objeto*) el sujeto volente, en la forma fenoménica de un cuerpo que mediatiza y objetiva la serie de movimientos y acciones debidas a los *motivos*, tanto intuitivos como abstractos, representados en el marco temporal de su campo de presencia (Toboso, 2004d: [3] y [25]).

Ahora bien —como explica Schopenhauer—, la *identidad* entre el volente y el cognoscente, por medio de la cual la palabra «yo» incluye y designa a ambos, «es el nudo del mundo, y, por tanto inexplicable.» (Schopenhauer, 1989: 206) Quiere decir con ello que la identidad establecida entre la voluntad y el cuerpo, conforme a su naturaleza, no puede ser demostrada, porque tal identidad es *lo más inmediato* que cabe concebir. Supone, por ello, un conocimiento *sui generis*, cuya expresión puede ser, en general, la siguiente: Mi cuerpo, en cuanto *objeto inmediato*, no es sólo una de mis representaciones y un «objeto entre otros objetos», sino que, con relación a la voluntad, corresponden ésta y aquél a *una misma cosa*, si bien el cuerpo se muestra como la *objetivación* y el reflejo fenoménico de la voluntad (Schopenhauer, 2000a: 92).

Notemos que, puesto que el conocimiento de la voluntad se ofrece objetivado en la forma de sujeto volente, sólo la *identidad* —ya mencionada— entre el volente y el cognoscente, «el nudo del mundo», es lo que permite interpretar ese conocimiento como «autoconciencia», es decir, conocimiento (de sí mismo) referido al cognoscente. Por lo tanto, el cognoscente se conoce a sí mismo sólo por su identidad con lo conocido (el volente), que se objetiva como la sucesión *en el tiempo* —en cuanto forma del sentido interno— de las acciones derivadas de los actos de la voluntad. Suponiendo la voluntad como el núcleo y la premisa interna de tales actos, resulta inmediato llegar a considerarla como el objeto último de dicha autoconciencia. Hasta aquí el planteamiento de Schopenhauer.

Nuestro análisis de la autoconciencia, también en este caso, es diferente. Schopenhauer considera al sujeto volente como su objeto inmediato. Cabe pensar, entonces, que la autoconciencia que plantea no se dirige de un modo directo hacia el cognoscente, sino que éste se convierte en «objeto» de la misma sólo en virtud de su *identidad* (el «nudo del mundo») con el volente. Por medio de esta autoconciencia se llega al cognoscente alargando el camino a través del volente y de la *ley de motivación* de los actos de la voluntad, y encontrando, a la postre, esta voluntad como el objeto último de tal conocimiento. Nosotros hemos planteado la posibilidad de explorar una vía más directa. Nuestra idea —ya señalada en el caso de la autoconciencia kantiana— es llegar al cognoscente, no a través del volente y sus acciones, sino por medio del Ahora, en cuanto éste constituye su propia e inseparable posición de presencialidad.

Su estudio de la autoconciencia no conduce a Schopenhauer hacia el sujeto (el «yo», la unidad) de la conciencia, pues toma el camino a él a través de las acciones del volente. Asume desde un principio la imposibilidad de conocerse el cognoscente a sí mismo, y ello le lleva a transitar el desvío que pasa por el sujeto volente y la ley de motivación. Sus conclusiones expresan que el conocimiento de *sí mismo* por parte del cognoscente pasa por la sucesión *en el tiempo* de las acciones del sujeto volente. Desde el punto de vista de nuestro planteamiento, esta conclusión pone de manifiesto el carácter mediato del suyo, pues el sujeto de la conciencia —el cognoscente—, es decir, la unidad de la conciencia no se expresa como unidad *en el tiempo*, sino como unidad *en el Ahora*, esto es, como *presencialidad*. Puesto que la posición de presencialidad del cognoscente es el Ahora, la *unidad* de la conciencia —que se expresa en la noción de *sujeto* de la misma— debe buscarse también en el Ahora, y no sobre la línea temporal.

En resumen, la diversificación del objeto de la autoconciencia debida a la adopción del tiempo lineal —como la forma del sentido interno— obliga a Kant y a Schopenhauer a adoptar soluciones particulares, de cara a la recuperación de la unidad *a priori* que se expresa en la representación simple «yo». Schopenhauer traza el camino hacia la conciencia idéntica de esta representación desviándose a través de la ley de motivación. Una vez aceptado que el cognoscente se conoce *a sí mismo* «queriendo», sólo le resta mostrar el camino que conduce a esa voluntad. En su caso, no es la conciencia lo que se diversifica en el tiempo lineal —como ocurría en el análisis kantiano—, sino la voluntad, convertida en *lo conocido* y en el objeto último de la autoconciencia. Por ello no se ve llevado Schopenhauer a primar el papel de una subjetividad trascendental como condición presupuesta de antemano para la unidad de la conciencia, pues en su lugar ha situado la voluntad como el *en sí* del fenómeno humano (Schopenhauer, 2000b: 110).

Husserl, por su parte, alude a una suerte de *epoché* cartesiana —la *reducción fenomenológica*—, por la cual se pone *entre paréntesis* la validez de ser del mundo objetivo y de todos los hechos aperecidos objetivamente, ya sean hechos de la experiencia externa o de la experiencia interna. Cuando se lleva a cabo la *epoché* fenomenológica, también «yo, el hombre» sucumbo a la desconexión, quedando sólo la pura vivencia del acto con su propia esencia, pues no hay desconexión capaz de borrar la forma del *sujeto puro* del acto de conciencia, al que no puede afectar ninguna reducción. La existencia del *yo puro*, como ejecutor de la *epoché*, resulta, por lo tanto, indubitable (Husserl, 1993: 189). Este es el *yo fenomenológico-transcendental* al que queda reducida la vida psíquica —el reino de la experiencia psicológica de uno mismo— a través de la *epoché*.

En su análisis acerca de la conciencia del tiempo y la constitución de la objetividad, Husserl distingue tres niveles (Husserl, 2002: 93): Por un lado, el de las cosas de la experiencia, dadas en el *tiempo objetivo*. Por otro lado, el de los objetos inmanentes, conformados por contenidos sensibles y actos de conciencia que intencionan los objetos del nivel anterior. Pero estos objetos son unidades inmanentes ya constituidas, de cuya constitución temporal es preciso dar cuenta. Para ello se requiere descender a un tercer nivel. Este tercer nivel es el del *flujo absoluto* de la conciencia constitu-

yente del tiempo, en el que la denominada *conciencia absoluta* constituye dichas unidades inmanentes.⁹

Ahora bien, el flujo absoluto se muestra como constituyendo una unidad en sí mismo, siendo ésta la unidad de la conciencia absoluta que hace posible, no sólo la unidad de los objetos inmanentes, sino su propia unidad. El flujo absoluto, pues, *se autoconstituye* como unitario, constituyendo así la unidad de los objetos inmanentes que en él fluyen (Jáuregui, 2001: 221). «¿Pero acaso —plantea Husserl— no es entonces el flujo una secuencia, y no tiene él un ahora, una fase actual y una continuidad de pasados conscientes ahora en retenciones? A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc.» (Husserl, 2002: 95). En este flujo uno y único de la conciencia absoluta se constituye la unidad temporal inmanente de los objetos temporales y, a la vez, la unidad del propio flujo de conciencia. «Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad —si es que no absurdo en un principio—, así es como ocurre en efecto.» (Husserl, 2002: 100). Llegamos así a la propuesta de una *autoconstitución* de la conciencia absoluta que, por ello, reviste un carácter último.

Para tratar de esclarecer la naturaleza del *flujo absoluto* considerado por Husserl hemos propuesto (Toboso, 2004e: 24) interpretarlo en términos de la *estructura dinámica* del Ahora;¹⁰ de este modo, el flujo absoluto quedará representado por el entrelazamiento de las categorías temporales que determinan la estructura categorial tanto del campo de presencia como del Ahora, en cuanto posición de *presencialidad* del sujeto cognoscente. Nuestra propuesta tiene como consecuencia inmediata que —de manera similar a lo ya sugerido en el caso de los análisis de la autoconciencia llevados a cabo por Kant y Schopenhauer— la *unidad* del flujo absoluto y de la conciencia absoluta constituyente del tiempo y de la unidad de los objetos inmanentes puedan interpretarse en términos de *presencialidad* en el Ahora.

Según hemos señalado, después de dirigir la conciencia hacia el interior, en un espontáneo *vichâra*, descubre Hume que el «yo» no es una «cosa pensante», como afirmaba Descartes, ni siquiera «la conciencia de una identidad personal», como sostenía Locke, sino solamente una idea, «una perfecta nada» en sus propias palabras. «Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo, en el sueño profundo, por ejemplo, durante ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo y puede decirse que verdaderamente no existo. Y cuando todas mis percepciones sean suprimidas por la muerte y ya no pueda pensar, sentir, ver, amar u odiar, tras la descomposición de mi cuerpo... no puedo concebir qué más hace falta para convertirme en una perfecta nada». A la pregunta fundamental sobre la naturaleza del «yo», responde Hume: Lo que denominamos «yo» sólo es *una representación*, una idea evanescente que aparece y desaparece en el tiempo, algo semejante a nada. Este es el punto final de la indagación acerca del «yo» hasta el que la conciencia cognoscitiva llega sin grandes tropiezos, como señala Ramana Maharshi en sus escritos (Ballesteros, 1996).

⁹ «Este flujo no es el flujo del tiempo objetivo que yo determino con el reloj y el cronómetro; no es el tiempo del mundo que fijo en referencia a la Tierra y al sol. Pues el tiempo del mundo sucumbe a la reducción fenomenológica. Más bien llamamos a este flujo el tiempo preempírico o fenomenológico.» (Husserl, 2002: 149).

¹⁰ Tal y como esta estructura se muestra, por ejemplo, en Toboso (2004e: 13, Figura 2).

Si a partir de este punto queremos seguir profundizando en la naturaleza del «yo», tendremos que apearnos de dicha conciencia y tomar otro vehículo de conocimiento. En caso contrario nos perderemos en los inextricables laberintos de la fenomenología que se derivan de la famosa proposición de la *Crítica* kantiana: «El Yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones».¹¹ Tiene razón Kant, aunque sólo en parte. Ciertamente, el «Yo pienso» acompaña a todas mis representaciones. Pero, ¿qué ocurre cuando el «Yo pienso» tiene que acompañar a la representación «Yo pienso»? Los budistas se refieren a esta dificultad diciendo que es como querer poner sobre la cabeza una segunda cabeza. Dicho brevemente, la conciencia cognoscitiva —el vehículo por medio del cual conocemos— no puede conocer al «yo» que la sustenta. Si queremos seguir indagando más allá de la representación simple «Yo pienso», que le sirve de fundamento, debemos abandonar dicha conciencia para superar sus limitaciones y categorías. La indagación acerca del «yo» no puede llevarse a cabo por medio de la autoconciencia por la sencilla razón de que aquél constituye la base y el soporte de la misma. Lo único que podemos desvelar acerca del «yo» por medio de la conciencia cognoscitiva es una construcción mental, una representación, que nos da lo mismo denominar «*identidad personal*», como hacia Locke, «*apercepción pura primitiva*», en el sentido de Kant, «*yo fenomenológico-transcendental*», a la manera de Husserl, o *ahamkâra*, como dicen los hindúes.

Al admitir la tesis de que, en la tarea de la indagación acerca de la naturaleza del «yo», la filosofía occidental no ha dado ningún paso notable desde Hume (Ballesteros, 1996), aceptamos la idea de que este pensador sondeó ya el límite de la capacidad introspectiva de la autoconciencia y comprendió que a través de ella —más allá del telón de fondo de lo cognoscible en la relación sujeto-objetiva— sólo se puede captar «*una perfecta nada*». Por ello, puede llegar a señalarse que a partir de Hume resulta inútil perseverar en la investigación cognoscitiva del «yo» al estilo de Kant y sus sucesores, y que lo que se requiere es un modo alternativo de indagar. Lo desacertado de sus análisis es debido a que todos ellos se obstinan en seguir explorando la base de la conciencia con la propia conciencia cognoscitiva, en lugar de echar pie a tierra y asumir otro modo de investigar la naturaleza profunda del «yo». Este es el punto de inflexión al que todavía no ha llegado claramente el pensamiento occidental.

Cuando Hume intenta conocer con la conciencia el «Yo pienso» que subyace a todas nuestras representaciones y constituye nuestra «*identidad personal*» según Locke, la «*unidad sintética de la apercepción*» según Kant, o la «*conciencia absoluta*» según Husserl, siente que debajo de tal representación no hay ningún sujeto cognoscente substancialmente distinto de ella que le sirva de fundamento, pues lo que entendemos por tal no es sino otra representación camuflada en el conjunto de las mismas. Con ello nuestra investigación cae inevitablemente en una petición de principio. Por medio de la conciencia sujeto-objetiva podemos conocer objetos, ciertamente, pero cuando queremos conocer la propia conciencia que los conoce aparecen dificultades, debido a que el «yo» (*ahamkâra*) que le sirve de base y fundamento es un elemento más de la mera ilusión transcendental que los hindúes denominan *mâyâ*. ¿Qué se puede hacer, entonces, cuando se detiene la indagación por el camino de la filosofía, una vez se constata que el sujeto de la conciencia no es más que otra representación?

¹¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, Analítica Transcendental, Lib. I, Cap. II, Sección Segunda, § 16.

Cuando se agota el camino de la filosofía hay que practicar el *âtma-vichâra*, no la simple fijación de la conciencia intencional en un *objeto* (*dhyana*), sino la persistente interrogación interna que implica la búsqueda del «núcleo» de donde brotan la «*identidad personal*» y la «*apercepción pura primitiva*» (*ahamkâra*). Según Sri Ramana lo que hay que hacer en esa circunstancia es «*volver la mente hacia el interior y fijarla firmemente en el pensamiento yo*», porque cuando se sigue «*inquiriendo silenciosa y profundamente, el pensamiento yo cae abatido y la mente penetra en el corazón (hridayam)* —que es la sede natural de *âtman*—, *donde brilla incesantemente por sí mismo otro yo, yo... que no es el ego, sino el Ser mismo, el Todo*». Cuando se practica esta indagación de forma intensa y sostenida la conciencia cognoscitiva, asegura Sri Ramana Maharshi, «*cae abatida y penetra en el corazón (hridayam)*» (Ballesteros, 1996).

Conviene tomar en consideración la forma de ese «*otro yo, yo... que no es el ego, sino el Ser mismo*», como lo expresa Maharshi. La conciencia cognoscitiva parece ir sin descanso de un objeto a otro objeto, lo mismo que el mono saltarín —mencionado en el *Vedânta*— de una rama a otra rama. Sin embargo, su verdadero movimiento es otro, pues para determinar sus representaciones la conciencia tiene que referirlas continuamente al *yo cognoscente*, de modo que su movimiento constante no es de un objeto a otro objeto, sino un permanente ir y venir del objeto al sujeto, y del sujeto al objeto. Su actividad incontenible no nos está diciendo: «Esto», «aquello», «aquello otro», etc., sino «esto y yo», «aquello y yo», «aquello otro y yo», etc., pues sin la referencia constante al *yo cognoscente* no podríamos determinar la *objetividad* de los objetos. Esta referencia constante al «yo» permanece tácita y latente en nuestra actividad representativa, y parece como si la conciencia saltase de un objeto a otro, sin ninguna detención intermedia en el sujeto. No obstante, si por alguna razón la conciencia aprehende ese ir y venir del objeto al sujeto, y del sujeto al objeto, descubre el *yo cognoscente* como una representación reiterativa que únicamente está ahí para conceder objetividad al objeto; y detrás de esa latente reiteración descubre la presencia del «*Ser mismo*» como un latido interno y permanente, que no es movimiento hacia ninguna parte porque no hay ningún otro lugar adonde ir. De este modo, el movimiento mencionado sujeto-objeto, sujeto-objeto, etc., propio de la conciencia (cognoscitiva) sujeto-objetiva, es aprehendido como el latido permanente de lo que podríamos denominar una íntima *conciencia sujeto-subjetiva* que suena «yo, yo...» (Ballesteros, 1993: 300).

Esta es la clave de la indagación, llegar a *hridayam*, el *corazón* vedantino en el que se debe sumergir la conciencia cognoscitiva —como el turbulento río se sumerge en el sereno y tranquilo océano— para aprehender el «yo» en forma de latido o pulsación recurrente «yo, yo...» Lo más notable es que el hundimiento de la conciencia en *hridayam* se produce de una manera espontánea todas las noches al caer en el estado de dormir profundo y que raramente aprovechamos este hecho natural para comprender mejor dicho hundimiento. Tal vez no hemos leído con suficiente atención la *Mândukya Upanishad* y las *Kârikâs* de Gaudapâda, donde se explica esta práctica con cierto detalle (Ballesteros, 1996).¹²

En el *Vedânta Advaita* se otorga una notable importancia al estudio de los estados de conciencia durante el tiempo en que dormimos y soñamos (estado de dormir con

¹² Gaudapâda fue el maestro de Govinda quien, a su vez, lo fue de Shankara; vivió probablemente en el siglo VII. Sus *Kârikâs* (estrofas) son una serie de comentarios referentes a la *Mândukya* y a los cuatro estados de conciencia, que a continuación enunciaremos.

sueños, *svapna*), y cuando dormimos y no soñamos (estado de dormir profundo, *sushupti*), además del tiempo en que permanecemos despiertos (estado de vigilia, *jagrat*). Mientras dormimos y soñamos (*svapna*) la conciencia muestra un estado que comporta un universo perfectamente válido en sí, dentro de su propio marco de espacio y tiempo. Mientras dormimos y no soñamos (*sushupti*) se pone de manifiesto un estado de conciencia muy distinto; las experiencias sensoriales y las modificaciones mentales se convierten en un conglomerado informe, unificado, sin un contenido específico. Se detienen las oscilaciones (*vrittis*) de la conciencia cognoscitiva (*chitta*), y se impone esa especie de paz de las profundidades que caracteriza la conciencia pura (*Chit*) sin conocimiento de lo particular, pero plenamente consciente de Sí Misma. La naturaleza de este estado no es *negativa*, como se suele creer en la psicología occidental. La psicología vedânta afirma que el estado de dormir profundo no pertenece a la inconsciencia en sí, sino a la inconsciencia sólo con relación al estado de vigilia, lo que es muy diferente. Cuando la conciencia reemprende sus oscilaciones es incapaz de recordar ese estado de dormir profundo del que estuvo realmente ausente. A pesar de ello, ¿es posible reproducir de modo consciente ese estado de conciencia pura en Sí Misma? El *Vedânta* responde a esta cuestión de manera afirmativa (Lahiry, 2003: 11).

Además de los tres estados ya señalados (*jagrat*, *svapna* y *sushupti*), se considera la existencia de un «cuarto estado» (*turiya*) en el que el sujeto «despierto» de los otros tres. Suponiendo que esos tres estados (vigilia, dormir con sueños y dormir profundo) formasen juntos un largo sueño, *turiya* (el cuarto) representaría «el despertar» que pone fin a ese sueño. Por ello, se dice de él que es «más profundo» que el dormir profundo, y al mismo tiempo «más despierto» que el estado de vigilia. Ramana Maharshi se refiere a *turiya* como el estado de «dormir-despierto» (*jagrat-sushupti*). ¿Cómo es este cuarto estado? Es un estado de conciencia pura (*Chit*); de conocimiento sin conciencia de lo particular, pero en plena conciencia de Sí. Es conocimiento que no particulariza. El estado *turiya* es la condición natural de *âtman*, que en él se hace evidente a Sí Mismo como conciencia pura (*Chit*) sin la mediación de la conciencia cognoscitiva (*chitta*).

Quien realiza este estado, siquiera por un instante, realiza la verdad suprema contenida en la solemne afirmación de las *Upanishad*: «*Tat tvam asi*» («Eso» eres tú). Alcanza así la evidencia de la identidad entre *âtman*, su propio Sí mismo inmutable bajo la representación del yo cognoscente, y *Brahman*, el Ser. No hay nada más allá de este cuarto estado. De hecho, no hay ningún otro estado más que éste; los otros estados mencionados tienen su origen en la ilusión (*mâyâ*) y sólo aparecen como consecuencia de la ignorancia (*avidyâ*) que vela la posición del sujeto cognoscente. Quien supera esta ignorancia únicamente otorga realidad a ese estado de conciencia pura en Sí Misma, más allá del ego fragmentario («Eso» eres tú). Se trata, pues, de un conocimiento sin conciencia de lo particular, sin pensamiento, que puede identificarse con lo que el Sâmkya llama *kaivalya*, el Yoga *nirodha*, el budismo *nirvana*, o lo que genéricamente se entiende por *samadhi* (Ballesteros, 1996).¹³ En este «cuarto estado» la conciencia cognoscitiva se detiene, no persiste la representación del «yo» individual

¹³ Se entiende por *samadhi* el estado de «éxtasis» en el que el meditante ya no es consciente ni siquiera de meditar. Supone el perfecto olvido del proceso de meditación que le precede. En tal estado, la distinción entre el sujeto meditante y el objeto de la meditación se pierde.

(*ahamkâra*) y la aprehensión del mismo tiene lugar directamente desde *âtman*, que los vedantinos suelen denominar también el Testigo (*Sâkshin*).

En este insólito estado *turiya* la conciencia pura en Sí Misma (*âtman*) brilla sola sin percepción alguna de objetos internos ni externos. Este es el punto capital para establecer la diferencia entre la filosofía occidental y el *Vedânta Advaita*. Para la filosofía occidental, que es una «filosofía del estado de vigilia», la conciencia no existe como algo separado de los objetos representados en ella, es decir, la filosofía occidental admite vivencias conscientes, pero no admite «una vivencia de la conciencia sin objetos». Para los pensadores occidentales la conciencia siempre va unida a algún objeto, y no se puede separar de lo representado, de ahí el calificativo de «intencional» que le aplicara Husserl. Occidente nunca ha concebido la vivencia «pura» de la conciencia, o vivencia de la conciencia pura en Sí Misma (*Chit*). Este es el gran lastre del pensamiento occidental o, si se prefiere, el gran descubrimiento del oriental. Las «vivencias intencionales» son representaciones, estados de *chitta*, no de *Chit* —la conciencia pura que siempre es lo que es, Una y la Misma, y no admite estados ni afecciones de ningún tipo—. El *Vedânta* afirma de manera categórica que la conciencia pura posee una naturaleza propia que puede aprehenderse de forma clara y distinta al margen de las representaciones, pues las vivencias intencionales, que son sólo formas de *chitta*, no pueden existir sin aquélla (*Chit*). La ilustración clásica que propone el *Vedânta* para comprender esta sutil relación es el ejemplo del oro y las joyas que pueden labrarse con él; ¿podrían existir las joyas en su bella diversidad, si no existiese el oro como su fundamento seguro e invariable? El oro es a la joya lo que la conciencia pura a las representaciones, y el Yoga Vasishta, una obra clásica del *Advaita*, dice: «Quien no entiende de oro, sólo ve el brazalete. No se da cuenta de que únicamente es oro.» (Ballesteros, 1993: 252).

No obstante, al pensamiento occidental le parece absurda la idea de una conciencia *sin objeto*, ya que no es percibida como tal, sino junto con el fenómeno asociado a esta conciencia; además, puesto que nunca se entra en contacto con una conciencia diferente de la propia conciencia, de ello se deriva la extraordinaria importancia de la introspección en el estudio de la misma. Hasta el momento, dicho pensamiento no se ha interesado seriamente por esa introspección; se ha sentido satisfecho con la observación del carácter intencional de la conciencia y no se ha planteado el problema de averiguar si su campo no será, tal vez, más amplio que el que se revela en el marco de la relación sujeto-objetiva. Es en este punto en el que la tradición oriental aporta un elemento nuevo o, por lo menos, ignorado; la práctica de rebasar el carácter intencional de la conciencia sujeto-objetiva con la búsqueda intuitiva de «Eso» que, al margen del conocimiento de lo particular, liga y subyace a los diferentes estados de conciencia, y se puede definir como la verdadera conciencia pura en Sí Misma. Esta intuición exige un profundo cambio de los hábitos intelectuales y una inversión en sí para la búsqueda paciente de una paz interior que necesita de años de esfuerzos; exige que se suprima el lazo intencional que encierra automáticamente la conciencia pura en la relación sujeto-objeto. Este lazo es sólo aparente, ilusorio, fruto de la *mâyâ* (Lahiry, 2003: 10).

El camino del *jñana*, o *âtma-vichâra*, no es un camino sencillo ni adecuado para buscadores crédulos y conformistas. No basta con leer atentamente un montón de obras, ni siquiera con comprender lo leído, sino que es necesaria una práctica esforzada y tenaz para lograr conducir la conciencia a *hridayam*, la sede natural de *âtman*. La filosofía occidental padece una secular carencia de esfuerzo. Esta es la tremenda

verdad que hay que confesar con toda claridad. Salvo raras excepciones, el pensador occidental es un buscador meramente intelectual que busca el aplauso social más que una sincera y profunda implicación en su labor. Es paradójico que haya que llegar a Nietzsche, a Marx o a James para escuchar que la filosofía no puede ser un mero conocimiento especulativo, sino que requiere una dosis inexcusable de praxis, de esfuerzo y compromiso personal, algo que Oriente ha tenido siempre muy claro.

Filosofar para crear nuevos sistemas de juego de conceptos es privativo de Occidente, igual que en el campo artístico lo es el buscar la satisfacción estética en sí de «el arte por el arte». En Oriente, en cambio, un sistema filosófico es un camino hacia la liberación del ser humano, un método (*mârga*) que le muestra la salida de ese mundo del sufrimiento, del dolor, de la muerte que es *nuestro* mundo (Lahiry, 2003: 8).

Un conocimiento que carezca de ese sentido trascendente siempre será considerado por los orientales como un elegante juego de salón, una insensata frivolidad. Tal vez por eso los *yoguis* o *sannyasis* que recorren los caminos de la India, y se pasan meses apoyados en un solo pie o con el brazo levantado, se parecen tan poco a los catedráticos de filosofía. Ninguna de las *darshanas* orientales son un mero entretenimiento de salón, o una brillante exposición de cátedra, sino un denodado esfuerzo de autotransformación mental y una insólita empresa para liberarse de la conciencia como órgano limitado del conocimiento (Ballesteros, 1996).¹⁴

La conciencia tiene la capacidad de conocer, de correlacionar los hechos observados y sacar conclusiones, además de modificar, en consecuencia, el pensamiento y las acciones del cuerpo. En Occidente esta conciencia cognoscitiva es el aparato empleado para la búsqueda de conocimiento. Pero este conocimiento no es sino una limitación impuesta sobre la naturaleza profunda de la conciencia, aunque nunca nos percatemos de ello porque, para la mayoría de nosotros, tal conocimiento es en sí mismo el criterio y la constitución de la conciencia. Las representaciones (*vruttis*) asociadas a la conciencia cognoscitiva (*chitta*) forman una red cerrada que vela y oculta la conciencia pura (*Chit*). La conciencia ordinaria, visible a través de los fenómenos mentales habituales, se muestra, pues, como una conciencia velada y dirigida hacia el objeto por la máquina mental (*antah karana*), a través de la cual funciona. En su estado natural (*turiya*) es completamente distinta. De acuerdo con el *Vedânta*, no remite a la diferenciación sujeto-objeto, sino que consiste en su supresión, por la que se unifican el sujeto cognoscente, el objeto conocido y el proceso del conocimiento (Lahiry, 2003: 30).

No se trata, por lo tanto, de añadir nuevo conocimiento, sino de adoptar un modo alternativo de indagar en la naturaleza profunda de la representación «yo» que sirve de base a la conciencia cognoscitiva. Denotemos tal modo como la «Videncia de Lo Real». Si bien podemos idear para el mismo cualquier otra denominación, lo importante es el descubrimiento y la práctica de la Videncia de «Lo Real» que subyace a la representación ilusoria «yo» (*ahamkâra*) sin la mediación de la conciencia cognoscitiva, a la que esa representación sirve de base. La Videncia de esa naturaleza profunda del «yo» —Lo Real (*âtman*)— no puede ser producto de lo que los hindúes llaman *antah karana* y Kant llamaba *razón pura*, porque estas operaciones remiten a representaciones dependientes de la idea de «yo». Sólo cuando la filosofía, dejando al

¹⁴ *Darshana* significa propiamente «vista» o «punto de vista». Las *darshanas* son, pues, los puntos de vista de una doctrina, y no son, como sucede en Occidente, sistemas filosóficos que se hacen competencia y se oponen unos a otros; en la medida en que todas las *darshanas* son estrictamente ortodoxas no pueden entrar en conflicto, o en contradicción mutua.

margen la conciencia cognoscitiva, se interese por la Videncia de Lo Real (*âtman*) que subyace a tal idea retomará el camino de la indagación acerca del «yo» que los vedantinos denominan *âtma-vichâra*. Lo Real (*âtman*) que subyace a la idea «yo» sólo puede ser «Videnciado», no «conocido». Cuando se concluye —como hizo Kant en la *Crítica de la razón pura*— que la representación simple «yo», o «*apercepción pura primitiva*», se sitúa en la base de la conciencia cognoscitiva, se hace inútil seguir buscando «Eso» —Lo Real (*âtman*)— más allá de esa representación por medio de dicha conciencia. Para alcanzarlo se debe poner en práctica, a través del *âtma-vichâra*, la Videncia de Lo Real que los antiguos hindúes denominaron *vidyâ* o *jñâna*.

Podemos preguntarnos acerca de la naturaleza del «ojo». *El «ojo» lo ve todo, pero el «ojo» no puede verse a sí mismo*. La prueba de la existencia del «ojo» es *el hecho de ver*. ¿Ve realmente el «ojo»? ¿Ve, acaso, la cámara que graba una imagen? El «yo» vivo, que interpreta lo que se imprime en la retina, es quien ve. De otro modo, el ojo muerto no puede ver. Si en la frase anterior en cursiva reemplazamos el término «ojo» por el término «yo», entonces rezara así: *El «yo» lo ve todo, pero el «yo» no puede verse a sí mismo*. Esto parece representar con cierta exactitud la situación a la que aquí nos enfrentamos. Es menester examinar con más detalle en qué consiste esa representación simple, o idea de «yo». Constituye la herramienta finita y manifestada de la conciencia pura (*Chit*) no manifestada, que sólo funciona al establecer la relación sujeto-objeto. No hay herramienta alguna que pueda funcionar si no opera dentro de esa relación. Por esta razón, el cerebro, que es capaz de percibir la más remota sensación en un dedo del pie, es en sí mismo insensible (se pueden insertar sondas eléctricas en el cerebro sin necesidad de usar anestesia). Por esa razón, el ojo no se puede ver a sí mismo. Por esa razón, la yema del dedo, que es una de las partes más sensibles del cuerpo, no puede sentirse a sí misma a menos que sea apretando contra un objeto. Si estas herramientas quieren conocerse *a sí mismas*, no sirve de nada el conocimiento basado en la relación sujeto-objeto (Lahiry, 2003: 42).

La única otra posibilidad es el modo alternativo de —digámoslo así— «conociendo», lo cual apunta directamente hacia la Videncia de Lo Real en la conciencia pura no manifestada, donde no puede establecerse ninguna relación sujeto-objetiva. Tendrá que tratarse, por lo tanto, del «conocimiento» que se obtiene de manera inmediata al ser-«Eso». El rostro existe por sí mismo, tanto si se le puede ver reflejado alguna vez en un espejo como si no. En este ejemplo, al usar la herramienta «espejo» se produce automáticamente la relación sujeto-objeto, concretándose el *objeto-reflejo* del *sujeto-rostro*, junto con la posibilidad de modificar el reflejo mediante una inversión lateral del espejo. La única manera de conocer el rostro «tal y como es» es «siendo el rostro mismo», que es su condición natural, sin necesidad de que uno se esfuerce, ni física ni intelectualmente, por alcanzarla. De forma semejante, Lo Real existe por Sí Mismo, y ser-«Eso» es igual de natural. Son los elementos cognoscitivos de la conciencia intencional sujeto-objetiva (*chitta*) los que velan Lo Real (*Chit*), al modificarlo en su reflejo. Al igual que en el caso del rostro no reflejado no se produce ninguna inversión lateral, en Lo Real no se produce tampoco ninguna modificación, de ahí que el adjetivo «inmutable» le sea aplicable de manera *literalmente* cierta (Lahiry, 2003: 27).

A pesar de ser algo indescriptible e impensable, *todo el mundo* puede alcanzar la Videncia de Lo Real de forma espontánea a través de la experiencia directa. Pongamos como ejemplo el color amarillo; es indescriptible, porque quienes pueden tener la experiencia directa de dicho color son incapaces de dar más detalles y sólo pueden señalar hacia la experiencia misma, poniéndole el nombre de «amarillo». Decir «590

milimicrones» no sirve para explicarlo. No hay explicación ni descripción alguna que pueda hacer que un invidente tenga la experiencia directa del color amarillo. Cada cual tiene que experimentar «Eso» para y por sí mismo, al igual que cualquier otra experiencia universal, desde el comer y beber, a leer y comprender, se tiene que realizar de forma individual. La analogía más aproximada posible para describir «el cuarto» estado es la del estado de dormir profundo pero con plena conciencia, al que Ramana Maharshi se refería como *jagrat-sushupti*, «dormir-despierto» (Lahiry, 2003: 41 y 49).

Es obvio que a nadie le es posible permanecer para siempre en ese estado que es el estado de conocimiento sin conciencia de lo particular. Quien realiza el cuarto estado (*turiya*), tarde o temprano regresa al mundo de la conciencia cognoscitiva; pero para él este mundo ya no es como antes, pues ve que «Eso» que ha realizado en el cuarto estado —la conciencia pura en Sí Misma (*âtman*)— irradia en todas las cosas. Para él todo es «Uno». Lo Real que ha Videnciado en el interior lo ve ahora, aunque de una manera diferente, también en el exterior. De hecho, las palabras «interior» y «exterior» pierden su sentido, pues el ilusorio poder omnímodo del ego fragmentario (*ahamkâra*) que le separaba de las cosas se ha debilitado. Habiendo transcendido la fase de la diferenciación sujeto-objetiva, se halla establecido ahora en el estado de no diferenciación. «Eso» —«Lo Real» Videnciado— es el estado de *âtman* en su unión con *Brahman*, en el que se produce *la unión del sujeto cognoscente y del objeto conocido*, que los yoguis llaman *yoga*, y Maharshi consideraba el estado de conciencia *turiya*, en el que «*el Ser brilla en el corazón incluyendo el cuerpo y el mundo*». Es el estado que los orientales denominan *samadhi*, *turiya*, *kaivalya*, *nirvana*, *satori*, y de otras formas, que sólo son distintos nombres para referirse a la liberación (*moksha*) del teatro de sombras ilusorias de la conciencia cognoscitiva.

Aquello que existe por Sí Mismo *cuando se elimina* por completo esta conciencia, junto con todas sus formas y procesos mentales, es «Lo Real» Videnciado —«Eso»— que, en un sentido no sólo figurado, sino literal, queda por ello *más allá* de la conciencia cognoscitiva. Obviamente, la «Videncia» de ese estado difiere del «conocimiento» que se adquiere mediante el proceso de esta conciencia, la cual no puede funcionar en él, pues se parte de la premisa de que no está presente. Se trata de la misma situación que la de la imaginaria muñeca de sal que se sumergió en el océano para medir su profundidad, pero antes de alcanzar el fondo perdió enteramente su identidad al disolverse. ¿Qué aporta mejor conocimiento, al respecto, el medir o el disolverse? La dificultad estriba, claro está, en *cómo comunicar* el resultado de la medición —en caso de que pudiera hacerse— una vez se haya producido la disolución, pues el punto de referencia que es el centro de la conciencia cognoscitiva —el «yo»— ha desaparecido. La *eliminación* completa de todos los procesos de esta conciencia (*chitta*), incluidos todos los pensamientos, a la que nos referíamos antes, consiste precisamente en fundirlos y disolverlos —como la muñeca de sal— «en el océano» de la conciencia pura (*Chit*) en Sí Misma (Lahiry, 2003: 32).

La cuestión que nos planteamos ahora es si disponemos de alguna indicación o dato de experiencia que permita una aproximación «empírica» a ese cuarto estado (*turiya*), enseñado por los *yoghis* y los *rishis*.¹⁵ Al parecer, así es. El supremo objetivo del Yoga fue expuesto ya por Patañjali en el sutra segundo de su libro primero en términos categóricos: «*Yoga chitta vritti nirodha*» (el yoga es la detención de las ondas men-

¹⁵ *Rishi*: Vidente; es también el nombre genérico que reciben los autores de los textos védicos y upanishádicos.

tales). Esta pretensión no es sólo el supremo objetivo del Yoga sino de todas las *darshanas* orientales, pues *equivale* a lo que el Vedânta llama *moksha*, el Samkhya *kai-valya*, el Budismo *nirvana*, el Zen *satori*, y a lo que todos ellos en sentido más amplio y general entienden por *samadhi*. ¿Qué son esas ondas mentales (*chitta vritti*) de las que el Yoga intenta conseguir la detención (*nirodha*)? Es conocido que la actividad neuronal exhibe diferentes patrones de frecuencia oscilatoria clasificados como ondas cerebrales *beta* (a una frecuencia de 14-30 Hz), *alfa* (8-13 Hz), *zeta* (3-7 Hz) y *delta* (1'5 Hz), y que cada uno de ellos puede identificarse con distintos niveles de actividad mental. Por ejemplo, las ondas beta, las de mayor frecuencia, están relacionadas con los estados de peligro y con las reacciones de miedo, angustia, dolor o frustración; las alfa tienen mayor relación con los estados de placer o tranquilidad acompañados de sensaciones subjetivas de relajación y bienestar; las zeta se producen en situaciones de planteamiento y solución de problemas, en esfuerzos de *memorización* o en cualquier impulso creativo para *planificar una acción futura*, etc...; las delta, de baja frecuencia, no se sabe bien en qué situaciones específicas se producen, pero parecen estar relacionadas con esa extraña actividad (más bien inactividad) de la conciencia conocida como *samadhi*, que tanto ha ocupado a los pensadores orientales (Ballesteros, 1996).

La actividad de la conciencia revela una capacidad inagotable para preguntar, y cuando este formidable poder se dirige hacia su propio interior, es decir, cuando se pregunta silenciosa, intensa y profundamente por la naturaleza y el origen de la propia conciencia, esta tenaz auto-pregunta puede conducir a la detención de las ondas cerebrales (*chitta vritti nirodha*), de la que aquí hablamos. Este es formalmente el método que los vedantinos y Ramana Maharshi llaman *jñâna-mârga*, o *âtma-vichâra*, el supremo camino que conduce a la Videncia de Lo Real, «Eso» que el Samkhya y el Yoga entienden como la unión de *âtman* y *Brahman*.

La ciencia actual admite sin lugar a dudas que la actividad cerebral se produce en virtud de ondas de descargas neuronales, de naturaleza bioeléctrica, y que estas ondas presentan al menos los cuatro ritmos o frecuencias antes citadas, además de algunas otras subvariedades. Todos los psicólogos y neurólogos actuales admiten que, según la conciencia opere en uno u otro de estos ciclos cerebrales, el individuo se siente más o menos agitado y —lo que es más significativo— tiene una vivencia distinta del *tiempo*, relacionada con cada particular ritmo neuronal. Esto tiene un interés notable porque los antiguos *yoguis* sostenían ya que la variabilidad de las ondas mentales no sólo cambiaba el estado de agitación del individuo, sino su conciencia de la realidad, estrechamente relacionada con *la conciencia del tiempo*. No sólo tuvieron constancia de los ciclos de ondas cerebrales, que ellos llamaron *vrittis*, sino que aseguraron que su actividad podía controlarse por medio de distintos métodos, o *mârgas*, y aún detenerse por completo con un esfuerzo personal suficientemente decidido. Cuando se detenía el *prana*, que no sólo implica la respiración, sino la actividad del sistema nervioso en general, la conciencia alcanzaba la íntima Videncia de Lo Real, especialmente dichosa y totalizadora, «Eso» que ellos llamaron *samadhi* e identificaron retóricamente con la unión de *âtman* y *Brahman*, es decir con la unión (*yoga*) de la naturaleza profunda del individuo y la realidad cósmica suprema. Conviene señalar, para ser más exactos, que tal unión no implica movimiento alguno, sino la desaparición de la realidad ilusoria del individuo que, al sumergirse en *âtman* —como el turbulento río se sumerge en el tranquilo océano— se identifica con *Brahman*.

No hay duda de que el funcionamiento de la conciencia depende del patrón de frecuencia de las ondas cerebrales y que esta frecuencia puede controlarse, sosearse e incluso detenerse por medio de ciertas prácticas como la detención controlada de la respiración (*kumbhaka*), la fijación de la conciencia en un punto (*dhyana*) o la introversión de la actividad racional (*vichara*), entre otras.¹⁶

La famosa liberación (*moksha*) de la que tanto hablan los hindúes es una liberación de la potencia ilusoria de la conciencia cognoscitiva que nos obliga a ver la realidad alojada en el tiempo. ¿A qué «liberación» nos referimos? Según hemos señalado, la conciencia sujeto-objetiva se dirige hacia los objetos desde la posición del sujeto. Para el *Vedānta*, tanto esos objetos como el sujeto que les es relativo son ilusorios (*māyā*); no falsos, sino ilusorios, pues son meras representaciones a las que se atribuye una realidad transcendental que no poseen en absoluto. La condición básica de funcionamiento de la conciencia cognoscitiva remite, por tanto, a la relación sujeto-objeto, que se manifiesta como la base misma de todo nuestro conocimiento, mal llamado «subjetivo» u «objetivo» según predomine un elemento u otro de la relación, aunque en ningún caso puede darse la ausencia de alguno de ellos (Lahiry, 2003: 24).

Estos son los *dos polos* necesarios e inseparables del mundo como *representación*. Por un lado el objeto, cuyas formas son el tiempo y el espacio y, por ello, la multiplicidad. Por el otro el sujeto, que —según afirma Schopenhauer— está *fuera del tiempo* y del espacio, y se halla totalmente e indiviso en cada ser capaz de representación. Estos dos polos son inseparables, pues cada uno de los dos sólo tiene sentido por, y para, el otro. Se limitan recíprocamente; allí donde el objeto comienza termina el sujeto. La comunidad de sus límites se manifiesta precisamente en que las formas esenciales y generales del objeto (espacio, tiempo y causalidad) pueden ser halladas y conocidas completamente partiendo del sujeto, y sin llegar al conocimiento del objeto; hablando en lenguaje kantiano, existen *a priori* en nuestra conciencia cognoscitiva.¹⁷

¹⁶ Según las distintas experiencias de los *rishis* y la madurez mental de los discípulos, las vías o métodos (*mārgas*) para conseguir el control y la detención de las ondas mentales, es decir, para alcanzar el *samadhi*, eran fundamentalmente cuatro: 1) *Bhakti-mārga*. Persigue la renuncia a la individualidad personal por medio de la entrega total y amorosa a la divinidad, de la que resulta la anulación de la idea de «yo» (*ahamkāra*), la primera *vritti* o motor que pone en marcha la mente. 2) *Karma-mārga*. Consiste en actuar conforme al deber, sin esperar fruto o recompensa alguna. Enseña el desvirtuamiento de la *acción*, que es el objetivo final de la mente en sus frecuencias altas (alfa y beta). 3) *Yoga-mārga*. Incluye el control de la respiración (*pranayama*) y la meditación en un sólo pensamiento (*dhyana*), para alcanzar la detención de la mente aprovechando su estrecha relación con la respiración. 4) *Jñāna-mārga*. Esta es la vía de la percepción suprema e inmediata de Lo Real (*ātman*), y consiste en la detención de la mente por la perfecta captación de su movimiento ilusorio en el tiempo. Se denomina también *ātma vidyā* (conocimiento de *ātman*).

Hay que advertir que algunos estudiosos señalan la existencia de otras vías más antiguas, basadas en alguna extraña droga relacionada con el *soma* o el *amrita*. No podemos entrar ahora en esta cuestión que creemos secundaria a estos efectos, pues lo cierto es que a partir del siglo VII-VIII a. C., o quizás antes, los *rishis* conseguían la detención de las *vrittis* por medios puramente mentales, sin necesidad de drogas (Ballesteros, 1996).

¹⁷ Sugerimos imaginar la naturaleza del mundo como *representación* similar a la de un imán dotado, como es natural, de dos polos: Un polo norte, asimilable al *objeto*, y un polo sur, asimilable al *sujeto*. Hemos de tener en cuenta que estos dos polos, norte y sur, no pueden darse nunca por separado, sino que todo imán (toda representación) implica tanto un polo norte (objetivo) como un polo sur (subjetivo). Si lo cortamos físicamente, pretendiendo aislar así sus dos polos, lo que obtendremos no serán dos monopolos magnéticos, uno norte y otro sur, sino dos

Hemos señalado ya que, en su estudio acerca de la autoconciencia, Schopenhauer toma por objeto de la conciencia de *sí mismo* la sucesión de las acciones del sujeto volente, en cuanto objetivación de la voluntad. Dirige dicha conciencia, por lo tanto, hacia una especie de «yo objetivo» (el sujeto volente), que es *objeto para* el sujeto cognoscente a través de la autoconciencia y del sentido interno. Debemos recordar que, en el marco temporal del campo de presencia, la denominada línea de los «ahora» constituye el dominio —el marco para la objetivación— del volente, tanto como el Ahora constituye el dominio y la posición del cognoscente. Al plantear la conciencia de sí mismo en términos del volente y del cognoscente, el «nudo del mundo», que establece la *identidad* entre ambos —por medio de la cual la palabra «yo» incluye y designa a los dos—, podrá representarse mediante la ubicación del «ahora» en que se manifiesta el volente, en el Ahora, que es la posición de presencialidad del cognoscente (Toboso, 2004e: 6). Este es, a su vez, «el nudo» de la conciencia intencional que liga el cognoscente y el volente en la característica relación sujeto-objetiva, en el marco de la autoconciencia y, por ello, funciona también como la ligadura que mantiene alejado al yo cognoscente de Lo Real (*âtman*), que es su verdadera naturaleza, y remite a la situación de Testigo. En la Figura 1 se ilustra la relación entre estos elementos.

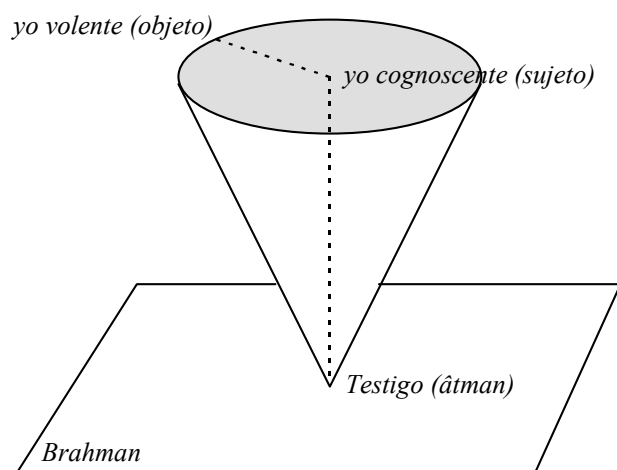


Figura 1: Ilustración del lema upanishádico “«Eso» (*âtman*) eres tú”.

La circunferencia que se muestra en la Figura 1 define, junto con su centro, un círculo (sombreado) que vamos a considerar como el ámbito de conocimiento de la conciencia cognoscitiva intencional. Este es el ámbito en el que tiene lugar la característica relación sujeto-objetiva entre el sujeto cognoscente (su centro) y la sucesión de las acciones del sujeto volente sobre la línea de los «ahora» (que representamos aquí en forma de circunferencia). Esta relación, el «nudo del mundo», se expresa a través del sistema de radios de la circunferencia, que liga *cada punto* de la periferia —el volente en *cada «ahora»* particular— con el *centro* de la misma —el cognoscente en el Ahora—. ¹⁸ En la Figura 1 representamos también —por medio del *vértice* del cono, que in-

imanes más pequeños que el original, cada uno de ellos con sus correspondientes polos norte y sur.

¹⁸ Notemos que, en el caso del análisis kantiano de la autoconciencia, la circunferencia sería el dominio sobre el que se expresa la *diversidad* de la conciencia empírica en el tiempo lineal

cide y se halla contenido en el plano que asociamos a *Brahman*— Lo Real (*âtman*, el Testigo) que subyace al yo cognoscente como centro del ámbito de conocimiento de la conciencia sujeto-objetiva. En vista de ello, vamos a interpretar que el eje del cono representa la línea a lo largo de la cual tiene lugar la Videncia de Lo Real, desde la posición del cognoscente (el centro de la circunferencia), perteneciente al ámbito de la conciencia cognoscitiva, hacia el Testigo (el vértice del cono) en su unión con *Brahman*.

La expresión de la unidad de la conciencia como presencialidad en el Ahora implica, si tenemos en cuenta nuestro análisis de la autoconciencia, un movimiento centrípeto desde la *diversidad* de las representaciones sobre la circunferencia hacia la *unidad* de su centro. Por lo tanto, dicha unidad no puede expresarse como unidad sobre la circunferencia, lo que resulta problemático, pues implicaría una contradictoria unidad de la conciencia *en el tiempo*, dificultad que nosotros hemos sugerido solucionar interpretando la unidad de la conciencia como unidad *en el Ahora*, en términos de *presencialidad*.

De acuerdo con nuestro análisis mencionado, el Ahora debe ser tomado como la forma del sentido interno ligado a la autoconciencia, y en él se expresan —como presencialidad— la unidad e identidad de la conciencia, que remiten al sujeto (yo) cognoscente, asociado al centro de la circunferencia. Pero también podemos atender al cognoscente desde la perspectiva del eje del cono y considerarlo, no ya como *el centro* del ámbito de la conciencia cognoscitiva, sino como *un punto* de dicho eje, relacionado, por lo tanto, con el vértice que asociamos al Testigo.¹⁹ Notemos que, por ello, tanto la circunferencia como el vértice del cono tienen que ver con dicho centro, lo que sugiere interpretar el yo cognoscente que en él se sitúa como una especie de representación a medio camino entre el yo volente (objetivo) y Lo Real (*âtman*, el Testigo) que constituye su esencia y naturaleza verdaderas. Si aceptamos por un momento que el marco de la autoconciencia pudiera extenderse más allá del ámbito de la relación sujeto-objetiva, el sujeto volente, siendo el objeto de la *conciencia sujeto-objetiva*, podría interpretarse como una especie de «objeto» por antonomasia en el marco de tal autoconciencia; por otro lado, en cuanto «sujeto» en Sí Mismo de la que hemos denominado *conciencia sujeto-subjetiva*, podríamos referirnos al Testigo como «Sujeto» por antonomasia en ese supuesto marco ampliado.

Schopenhauer se refiere al «nudo del mundo» como la relación de *identidad* entre el cognoscente y el volente, por medio de la cual la palabra «yo» incluye y designa a ambos, y que permite que el cognoscente —por medio de la autoconciencia— se conozca a sí mismo, en la forma de un yo volente, por medio de la sucesión de los actos de la voluntad que tienen su reflejo fenoménico en las acciones del cuerpo. Pensamos que puede establecerse una relación análoga entre el yo cognoscente y el Testigo, en virtud de la cual, no por la autoconciencia, sino a través del *âtma-vichâra*, se alcanza la Videncia de que Lo Real (*âtman*) que subyace a la representación del yo cognoscente es, precisamente, «Eso» que los orientales denominan el Testigo. Señalamos anteriormente que el «nudo del mundo» se expresa a través del sistema de radios de la circunferencia, que liga cada *punto* de la periferia (el volente) con el *centro* de la

(tomado como la forma del sentido interno), en tanto que su centro remitiría a la *unidad* de tal diversidad supuesta en la conciencia transcendental.

¹⁹ La consideración de la posición del cognoscente desde dos puntos de vista diferentes ya la sugerimos en nuestra Tesis doctoral como la *doble naturaleza* del Ahora (Toboso, 2003a: 63 y ss.).

misma (el cognoscente). En el caso análogo que aquí sugerimos, la ligadura, «el Nudo», se expresará a través del eje del cono, que relaciona dicho centro —como punto sobre el mismo— con su *vértice*. Se evoca de esta manera la identidad —podríamos decir la *intimidad*— entre la representación del yo cognoscente y el Testigo, que constituye su naturaleza íntima y esencial.

Debido a su carácter intencional, en virtud del cual podemos referirnos siempre a ella como *conciencia de algo*, la conciencia cognoscitiva tiene dos modos fundamentales de darse. Por un lado, tal carácter se expresa como conciencia de *uno mismo* y, por otro, como conciencia de *las demás cosas*, remitiendo respectivamente a lo que hemos llamado «autoconciencia» y a lo que vamos a denominar «alteroconciencia». De acuerdo con nuestra particular teoría del tiempo, la autoconciencia —ya lo hemos explicado— tiene lugar en el Ahora, en términos de presencialidad. La alteroconciencia, por su parte, se da en el marco temporal del campo de presencia, en cuanto contexto en el que se distribuyen los motivos —tanto intuitivos como abstractos— que remiten a impresiones actuales, recuerdos y expectativas (Toboso, 2004e: 25).

Es importante notar que, no sólo la alteroconciencia, sino también la autoconciencia, incluye tanto un (sujeto) cognoscente como un (objeto) conocido; de lo contrario no sería *conciencia*, pues ser consciente consiste, precisamente, en *conocer*, para lo que siempre hace falta un polo *cognoscente* y un polo *conocido*. De ahí que tampoco la autoconciencia podría existir si en ella no se contrapusiera al cognoscente algo conocido diferente de él. Así como no puede haber objeto sin sujeto, tampoco puede existir un sujeto sin objeto, es decir, un cognoscente sin algo distinto de él que sea lo conocido. Por eso —señala Schopenhauer— resulta imposible una conciencia que no sea nada más que inteligencia pura. «La inteligencia se asemeja al sol, que no ilumina el espacio si no existe *un objeto* en el que se reflejen sus rayos.» (Schopenhauer, 2003: 240).

Es evidente que estas palabras de Schopenhauer se refieren únicamente a la conciencia intencional, es decir, a la conciencia cognoscitiva sujeto-objetiva (*chitta*). Parece no tener en cuenta, y deja de lado por completo la consideración de la conciencia pura en Sí Misma (*Chit*), acerca de la cual venimos argumentando en el presente trabajo. Por ello se le podría aplicar con acierto la observación ya citada, de acuerdo con la cual el pensamiento occidental se ha sentido satisfecho con la observación del carácter intencional de la conciencia y no se ha planteado el problema de averiguar si su campo no será, tal vez, más amplio que el que se revela en el marco de la relación sujeto-objetiva. Ya hemos caracterizado la conciencia pura como un estado de conocimiento sin *conciencia de* lo particular, pero en plena conciencia de Sí. Es conocimiento que no particulariza, en el que la conciencia pura en Sí Misma (*âtman*) brilla sola sin percepción alguna de objetos internos ni externos.

En relación con los dos modos de darse la conciencia intencional —como autoconciencia y como alteroconciencia— Schopenhauer propone que cuanto más destaca uno de ellos en la conciencia cognoscitiva total, más cede el otro. Así, la alteroconciencia será tanto más perfecta cuanto menos consciente sea el sujeto de su propio «yo». Al puro conocimiento objetivo se llegará, entonces, en la medida en que la alteroconciencia se potencie tanto que no quede lugar para la autoconciencia, pues captamos el mundo de la manera más objetiva posible cuando dejamos de conocer que pertenecemos a él (Schopenhauer, 2003: 414). Al hilo de esta propuesta, conviene retomar la consideración por medio de la cual indicamos la presencia tácita del yo cognoscente en toda clase de conocimiento, incluso en el que se refiere a los objetos

externos. Señalamos allí que para determinar todas sus representaciones la conciencia cognoscitiva tiene que referirlas siempre al yo cognoscente, de manera que su movimiento constante no va de un objeto a otro objeto, sino que implica un permanente ir y venir del objeto al sujeto, y del sujeto al objeto, pues sin la referencia constante al «yo» no puede determinarse la *objetividad* de los objetos. Por lo tanto, podemos llegar a considerar que en la alteroconciencia hay siempre un germen de autoconciencia, de modo que la relación entre estos dos modos de darse la conciencia intencional no es estrictamente competitiva, en contra de la opinión de Schopenhauer. La alteroconciencia remite a la autoconciencia y, según venimos explicando, más allá de la autoconciencia se encuentra la conciencia pura en Sí Misma.

Introducimos todas estas observaciones en la Figura 2, que representa lo que vamos a denominar «el sistema de la conciencia».

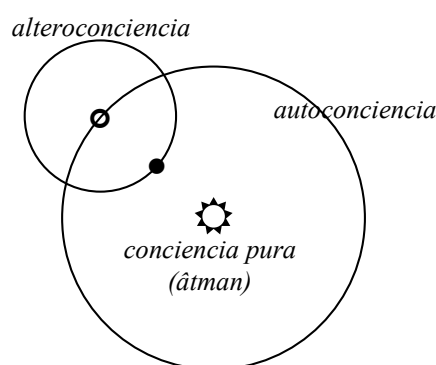


Figura 2: *El sistema de la conciencia.*

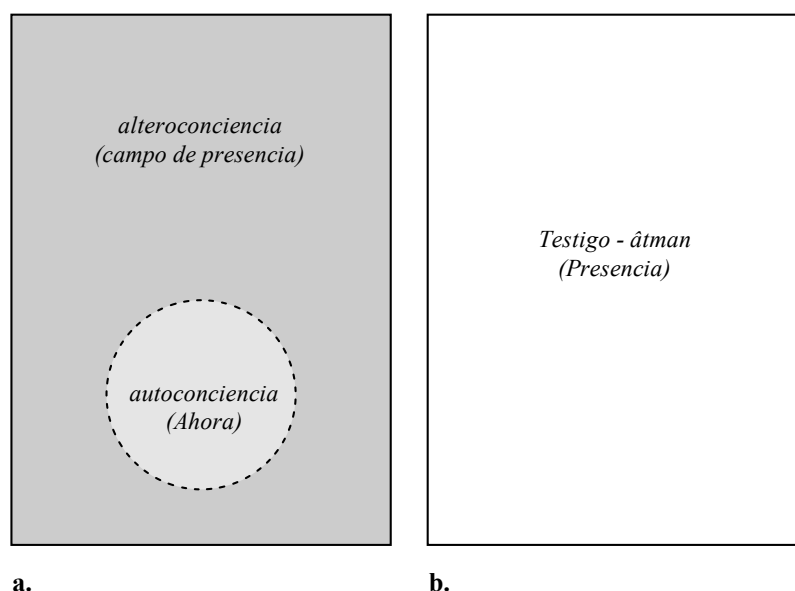
Las dos órbitas que se muestran en esta especie de sistema planetario se refieren a la autoconciencia (la órbita mayor) y a la alteroconciencia (la órbita menor). Los objetos que se desplazan a lo largo de tales órbitas corresponden, respectivamente, a la representación del «yo» cognoscente y a las representaciones objetivas externas en general. En el centro del sistema, como si fuese el sol inmóvil del mismo, situamos la conciencia pura. Esta conciencia pura en Sí Misma (*âtman*) brilla por sí sola, sin necesidad alguna de objetos internos ni externos. A la vista de la Figura 2 puede decirse que la alteroconciencia remite a la autoconciencia, así como ésta remite a la conciencia pura; o, lo que es lo mismo, el objeto en general gravita en torno al «yo» cognoscente, y éste lo hace en torno al Testigo (*âtman*). Como ya hemos señalado, en Occidente es común considerar al cognoscente como el centro inmóvil del sistema de la conciencia, lo que revela un género de ignorancia (*avidyâ*) análogo a aquél que mantuvo durante siglos la creencia en una cosmología geocéntrica.

La disposición característica de los elementos del sistema de la Figura 2 puede ayudarnos a entender otra de las limitaciones básicas del pensamiento occidental; a saber, su entrega total no sólo al «egocentrismo», ya mencionado, sino al conocimiento basado exclusivamente en la relación sujeto-objetiva. A tal respecto, cabría imaginar que dicho pensamiento se ha venido desarrollando en una permanente situación de «eclipse», u ocultamiento, en la que el objeto de la alteroconciencia se halla

interpuesto de una manera constante entre la posición del yo cognoscente y el foco verdadero del Testigo (*âtman*), en torno a la cual gravita ciegamente.²⁰

El yo cognoscente es el sujeto de la conciencia intencional sujeto-objetiva. Ya hemos sugerido que el Testigo (*âtman*) podría llegar a interpretarse como el «Sujeto» en Sí Mismo de una especie de *conciencia sujeto-subjetiva*. La diferencia más notable entre ambas estriba en que la conciencia intencional (*chitta*) es siempre *conciencia de algo*, en tanto que la otra es conciencia pura (*Chit*) en Sí Misma. Debe quedar claro que la conciencia pura no remite a ningún sujeto del estilo del yo cognoscente. Es decir, el Testigo (*âtman*) no es un *sujeto*, en el sentido intencional del término, sino la misma conciencia pura. No existe ninguna diferencia entre ésta y aquél; el Testigo (*âtman*) es la conciencia pura en Sí Misma. Cabe decir, entonces, que el Testigo (*âtman*) representa la conciencia pura en su *Mismidad*. Por otra parte, ya hemos señalado que el sujeto cognoscente remite a la cualidad de *unidad* de la conciencia intencional, que se expresa como presencialidad en el Ahora.

A continuación vamos a esbozar la relación entre la conciencia pura (*Chit*) y las dos formas de darse la conciencia intencional (*chitta*), como autoconciencia y alteroconciencia. Tengamos en cuenta que lo común a estas dos formas es el hecho de darse dentro del marco de la relación sujeto-objetiva. Por su parte, la conciencia pura nada tiene que ver con esta relación, ya que se trata de una conciencia al margen de cualquier objeto, interno o externo. En cierto momento nos hemos referido a la conciencia intencional como una conciencia velada y dirigida hacia el *objeto* por la máquina mental (*antah karana*). Es ese «dirigirse hacia» el objeto, desde la posición del sujeto, la conciencia cognoscitiva se escinde en autoconciencia y alteroconciencia. Tengamos en cuenta la Figura 3, en la que vamos a ilustrar las consideraciones que aquí nos ocupan.



²⁰ Pocos han sido los «Videntes» que en Occidente han sabido trascender la situación de ocultamiento que aquí señalamos y ver más allá del objeto que en ella se interpone. Sirvan sólo de ejemplo las palabras del Maestro Eckhart: «[...] y cuando el alma ha hecho sus rondas, y ha encontrado que el círculo (*la órbita de la autoconciencia*) no tiene fin, entonces se arroja al centro (*al Sí Mismo, âtman*)» (Coomaraswamy, 1999: 121); hemos añadido la cursiva.

Figura 3: La relación entre las dos formas de la conciencia intencional y la conciencia pura.

En la Figura 3a hemos representado el yo cognoscente por medio de la circunferencia sobre la que se basa la división de la hoja imaginaria de papel en un dominio propio de la autoconciencia y otro de la alteroconciencia. Notemos que cuanto más sólido sea el trazo de esta circunferencia —esto es, cuanto más se incida en el carácter fundante del cognoscente—, más notable será la división de dicha hoja de papel en los citados dominios. Por el contrario, podemos imaginar un proceso de desaparición progresiva de ese trazo, hasta llegar a la situación límite en la que la circunferencia (el cognoscente) se desdibuja y deja de manifestarse como el soporte de ambos dominios, los cuales, por eso mismo, pierden su propia identidad particular para dejar paso a un único marco de «conocimiento» que, al margen del cognoscente y de los dos dominios de la conciencia intencional, se identifica con la propia hoja de papel de la Figura 3b. Lo notable es que la hoja de papel es la misma en ambas figuras. La diferencia se sitúa en el hecho de que, en la Figura 3a, la presencia del cognoscente implica la de los dos dominios de conocimiento que en él se apoyan y parecen velar la simple hoja de papel, llenándola con sus representaciones. En el caso de la Figura 3b, la desaparición del cognoscente nos lleva de los dos dominios de la conciencia intencional al ámbito de la conciencia pura en Sí Misma representada por el Testigo (*âtman*). A partir de la consideración conjunta de las Figuras 3a y 3b cabe destacar algo que ya ha sido indicado en diferentes momentos, y es que el Testigo (*âtman*) aparece si el yo cognoscente desaparece. Dicho de manera más precisa, no se trata de quitar al cognoscente para dar entrada al Testigo (*âtman*), sino que éste —diríamos mejor «Eso»— se define como la ausencia de aquél.

Las implicaciones de carácter temporal anejas a estas consideraciones pueden analizarse de manera adecuada en el marco particular de nuestra teoría del tiempo. De acuerdo con la misma puede decirse que la unidad (el yo) de la conciencia se expresa, no como unidad *en el tiempo*, sino como presencialidad *en el Ahora*. La estructura particular de nuestra teoría hace posible tomar en consideración las diferencias de naturaleza temporal entre las Figuras 3a y 3b. Notemos que, en cierto sentido, esta diferencia es análoga a la que existe entre el círculo de la Figura 1 y su vértice. Ambos casos implican la consideración conjunta del ámbito de la conciencia intencional y del marco de la conciencia pura en Sí Misma, el Testigo (*âtman*).

Según hemos mencionado, el carácter intencional de la conciencia cognoscitiva se expresa por una parte como autoconciencia en el Ahora, en términos de presencialidad, y por otra como alteroconciencia en el marco temporal del campo de presencia, en cuanto contexto en el que se distribuyen los motivos (intuitivos y abstractos) que remiten a impresiones actuales, recuerdos y expectativas.

De acuerdo con nuestra teoría del tiempo, la vivencia del mismo por parte del sujeto se explica como un fenómeno en el que se superponen —dándose «a la vez»— tres escenarios diferentes (Toboso, 2004d: [1]). El *escenario 1*, ligado a la naturaleza abstracta de los dos «entes de razón» que configuran el campo de presencia, que son la línea de los «ahora» y las vertientes pasado y futuro del mismo. El *escenario 2*, asociado al Ahora, en cuanto posición de presencialidad del cognoscente. Por último, el *escenario 3*, vinculado a lo que denominamos *Presencia*. Señalemos —como observación fundamental— que estos tres escenarios coexisten y se dan «a la vez» en la configuración de la vivencia del tiempo por parte del sujeto. No cabe, por lo tanto, ima-

ginar entre ellos ninguna relación de precedencia de matiz temporal; a lo sumo, podrá plantearse entre los mismos una prioridad lógica, u ontológica, pero no temporal, habida cuenta de que mediante su participación conjunta lo que estamos describiendo es, precisamente, la naturaleza de ese tipo de vivencia temporal.

En lo tocante a la naturaleza del *escenario 3*, en el momento de exponer nuestra teoría estimamos acertada la observación de Schopenhauer —que aquí hemos reconsiderado—, de acuerdo con la cual cuanto más destaca uno de los dos lados de la conciencia intencional en la conciencia cognoscitiva total, más cede el otro. Por ello, la alteroconciencia sería tanto más perfecta cuanto menos consciente fuese el cognoscente de su propio «yo». Al puro conocimiento objetivo se llegaría, entonces, en la medida en que la alteroconciencia se impusiese por completo, no quedando lugar para la autoconciencia. La desaparición de la voluntad de la conciencia cognoscitiva, al ceder por entero la autoconciencia, llevaría al cognoscente al estado de *sujeto puro del conocimiento*, el cual, en cuanto idéntico consigo mismo, siendo siempre uno y el mismo queda entonces como «el ojo eterno del mundo», y es el soporte para la representación del mundo de las Ideas permanentes, en el sentido de Platón (Schopenhauer, 2003: 414).²¹ Las Ideas platónicas —en cuanto correlato objetivo del sujeto puro del conocimiento— sólo aparecen *en el tiempo* de una manera fragmentada, pues éste no aporta al cognoscente el marco temporal adecuado para recoger su objetivación. En consecuencia, como correlato subjetivo de las mismas, el sujeto puro del conocimiento deberá asumir una clase de vivencia «temporal» ligada a la apercepción característica de las Ideas, más allá de los caracteres habituales inherentes a la vivencia del tiempo por parte del sujeto cognoscente. La interpretamos como una clase de «tiempo» cuyos diferentes «momentos» fuesen, todos por igual, «presentes», sin darse en su naturaleza la posibilidad de extenderse más allá de su cualidad «siempre presente»; por esta razón, denominamos «Presencia» a la vivencia del tiempo que, según supusimos, aporta el marco temporal característico en que se representan las Ideas de cara al sujeto puro del conocimiento (Toboso, 2004d: [39]).

El detalle a destacar en este punto es que la Idea platónica, como tal, es un *objeto* de conocimiento, una *representación*. Se halla libre de las formas del principio de razón suficiente, que caracterizan a los fenómenos y originan su multiplicidad, pero comparte con ellos la propiedad fundamental de ser *objeto para un sujeto*, que es la forma primera de toda representación. «La Idea platónica... es necesariamente objeto, una cosa conocida, una representación... Sólo les fueron negadas a las Ideas las formas secundarias del fenómeno, que nosotros comprendemos bajo el principio de razón, o más bien no entraron nunca en éstas. Pero la forma primera y más general, la de ser representación en general u objeto para un sujeto, se les otorgó... El principio de razón es, pues, la forma en que la Idea se moldea en cuanto cae bajo el conocimiento del sujeto como individuo.» (Schopenhauer, 2000a: 145). Por lo tanto, también

²¹ La conclusión a que llega Schopenhauer acerca del conocimiento posible de las Ideas es que la única vía de acceso a ellas es el Arte, que reproduce en las Ideas eternas, concebidas en la pura contemplación intuitiva, lo esencial y permanente en todos los fenómenos. Define, así, el Arte como «la consideración de las cosas independientemente del principio de razón» y la opone, por ello, a «aquella otra manera de considerar las cosas, que es la vía de la experiencia y de la ciencia», pues «todas estas materias, cuyo nombre común es el de ciencias, están sometidas, como es consiguiente, al principio de razón en sus diferentes formas, y su tema lo constituyen el fenómeno, sus leyes, su encadenamiento y las relaciones que de aquí nacen.» (Schopenhauer, 2000a: 152).

el sujeto puro del conocimiento y su correlato objetivo, la Idea, se hallan inmersos en la relación sujeto-objetiva, característica del ámbito de la conciencia intencional.

La aprehensión de las Ideas, junto a otras experiencias íntimas de carácter artístico y religioso, presentan aspectos muy interesantes de cara al análisis de la conciencia. En ellas, la actividad cognoscitiva, por medio de la contemplación, la fe religiosa y la devoción, se convierte —de acuerdo con el *Vedânta*— en algo tan sutil que llega a reflejar la conciencia pura en Sí Misma. Como todavía se trata de un *conocimiento*, dicho reflejo «es interpretado» por el sujeto particular siguiendo sus propias convicciones personales, artísticas o religiosas, lo que no impide que dicha actividad se eleve a un estado de gozo y calma poco habitual. Pero debemos notar que tales experiencias implican aún la relación sujeto-objeto —entre el devoto y la concepción de la divinidad, o entre el artista y el objeto de su obra—, si bien no por ello dejan de tener las mismas un extraordinario poder transformador sobre el individuo.

Sin embargo, para el *Vedânta* esas experiencias no son las más profundas; según hemos señalado, las categorías y representaciones de la conciencia cognoscitiva son superposiciones ilusorias que velan la conciencia pura en Sí Misma, siempre presente, siempre activa y en funcionamiento; invariable en todas las situaciones y a todos los niveles. Más allá, por lo tanto, de la manifestación de la conciencia pura como simple *reflejo* está la *identificación* con «Eso», con el Testigo (*âtman*), a través de la Videncia de Lo Real. Los textos budistas chinos y japoneses lo llaman también «el Viejo Rostro» (Lahiry, 2003: 13). A raíz de estas consideraciones sugerimos que, dentro del marco particular de nuestra teoría del tiempo, el *escenario 3* se asocie a la situación del Testigo (*âtman*), en lugar de remitir al sujeto puro del conocimiento. De esta manera, podríamos decir que, en dicho marco teórico, el Ahora describe la posición de presencialidad del cognoscente, y la *Presencia* la posición del Testigo (*âtman*); aunque, para ser más precisos, diremos que la *Presencia* es el Testigo (*âtman*), o bien que «Eso» es *Presencia*.

Al tomar en consideración la Figura 3 señalamos que «Eso» —el Testigo (*âtman*)— se define como la ausencia del yo cognoscente. Teniendo en cuenta lo dicho, podremos interpretar tal ausencia como la *Presencia* del Testigo (*âtman*). Cabe destacar, a tal respecto, la diferencia que establecemos entre la vivencia del Ahora, por parte del cognoscente, y la de la *Presencia*. Tal diferencia se sitúa en el hecho de que la *Presencia* es plenamente presente a Sí Misma, en tanto que no lo es el Ahora, pues por medio de su estructura dinámica y categorial da cuenta de los diversos elementos que intervienen en el fenómeno del transcurso del tiempo (Toboso, 2004d: [15]). Apelando a la terminología escolástica, podríamos decir que la *Presencia* encarnaría el «nunc stans», el Ahora «que permanece», como hacedor de la *eternidad*, en tanto que, como consecuencia de su estructura dinámica y categorial, el Ahora representaría el «nunc fluens», el Ahora «que transcurre», como hacedor del *tiempo*. Entendemos, entonces, que dicha estructura refleja la falta de presencia plena del Ahora en sí mismo y, en tal sentido, cabría imaginar la *Presencia* como una especie de Ahora «que permaneciera» —digámoslo así— al margen de su propia estructura dinámica y categorial (Toboso, 2004d: [44]). La «falta de presencia plena del Ahora en sí mismo» provoca que en él se aloje una cierta «ausencia» (falta de presencia), que es lo que habitualmente se denomina *tiempo*, y es interpretado como el movimiento incesante de pérdida de actualidad que da origen a la línea de los «ahora». Por el contrario, en la *Presencia* no habita ausencia alguna.

Quien a través de la Videncia de Lo Real alcanza al Testigo (*âtman*) vive en el «Ahora eterno» de la *Presencia*, por lo que no siente pesar alguno por el pasado ni se preocupa por el futuro. A modo de paréntesis, puede decirse que nosotros —que nos consideramos limitados por el *tiempo*— de hecho también vivimos en ese Ahora eterno, porque lo que nos limita es sólo el convencionalismo imaginario y enteramente arbitrario de dividir el tiempo en pasado, presente y futuro. Cada momento infinitesimal del futuro se convierte en pasado *a través del presente*, ya que el futuro es nonato y desconocido, mientras que el pasado es un recuerdo muerto. Esto es claramente indicativo de que el Testigo (*âtman*) existe eternamente tanto en el que mora «libre» en «Eso» como en quien habita «limitado» en el «yo». Aquél sabe que es libre y que siempre está en ese (cuarto) «estado», mientras que éste no. Ésta es la *única* diferencia, pero la más crucial (Lahiry, 2003: 54). «Eso» es, por lo tanto, el estado natural eterno. En él *el tiempo desaparece*, o en palabras de Maharshi: «*En su tiempo, pasado y futuro sólo son presente*», señal inequívoca de que el ritmo de las ondas cerebrales ha llegado a la fase *delta*.²²

En la Figura 1 podemos visualizar cómo, más allá del ámbito de la conciencia intencional, la *presencialidad* del yo cognoscente —el *centro* de la circunferencia— y la *actualidad* del yo volente —cada *punto* de la circunferencia— en cada «ahora», se hunden en la *Presencia* del Testigo (*âtman*) —el *vértice* del cono—, que es el estado de conciencia pura en Sí Misma.

Como ya señalamos al hilo de los análisis de Kant, Schopenhauer y Husserl, nuestro planteamiento de la autoconciencia aspira a que su propia posición de presencialidad —el Ahora— nos facilite el acceso al sujeto cognoscente. Teniendo en cuenta que tal sujeto no representa otra cosa que la unidad (el yo) de la conciencia, interpretamos el Ahora como la posición de presencialidad de esta unidad, lo que nos llevó a concebir la *unidad de la conciencia* como *presencialidad* en el Ahora. En cuanto «órgano» de la autoconciencia, hemos visto que el *sentido interno* no se encamina hacia la Videncia de Lo Real, sino hacia el conocimiento del ilusorio yo cognoscente, en el que se expresa la *unidad* de la conciencia, pero no su *Mismidad*. En su unidad —y por su referencia al yo cognoscente como centro de la relación sujeto-objetiva— la conciencia es intencional. Para desvelarse como conciencia pura en Sí Misma debe dejar de serlo, es decir, tiene que dejar de estar «dirigida hacia» los objetos, ya sean internos o externos.²³

²² Las consideraciones que aquí esbozamos pueden ampliarse teniendo en cuenta los resultados de las diversas investigaciones llevadas a cabo dentro del terreno de la denominada *neuroteología*. Puede obtenerse una introducción elemental a los experimentos que se realizan en esta rama de la neurología consultando, por ejemplo, *Newsweek* (14 de Mayo de 2001). Más en profundidad véase Austin (1998). Si bien se trata de una disciplina recientemente popularizada, cabe decir que el referido (cuarto) «estado», que podríamos considerar como descriptivo de una clase de vivencia de carácter *no-temporal* por parte del sujeto, ha atraído desde hace muchos años la atención de quienes desarrollan su labor dentro de la denominada «psicología transpersonal». No obstante, las experiencias que lo rodean han sido sistemáticamente patologizadas —como estados «alterados» de conciencia— por las dos ramas dominantes de la vieja ortodoxia psicológica, la psicología experimental de laboratorio (conductismo) y la psicología clínica (psicoanálisis), incapaces de ver en ellas más que el punto de encuentro de supuestos desarreglos psicológicos.

²³ Una escucha dirigida —que escucha «algo»— se asemeja a la conciencia intencional. En este caso la conciencia pura sería análoga a la escucha en sí misma, sin ese «algo» (objeto) que se escucha, la cual por ello es capaz de escuchar cualquier cosa. En el caso de la escucha dirigida hacia «algo», la propia escucha pierde importancia frente a lo escuchado (el objeto

A lo largo del presente artículo hemos pretendido mostrar que la unidad (el yo) de la conciencia no debe considerarse como el «non plus ultra» de la misma, ya que su cualidad última y esencial no es su unidad, sino su Mismidad —dada como la *Presencia* de la conciencia pura en Sí Misma, y no como presencialidad en el Ahora—, por lo que se hace necesario avanzar más allá del punto en que nos deja la autoconciencia. Por medio de ésta podemos llegar hasta dicha unidad, pero no podemos ir más allá, y debemos dejar de lado la conciencia intencional como vehículo para la indagación. «Eso» que hay más allá del velo de las categorías cognoscitivas y de la relación sujeto-objetiva es la conciencia pura en su Mismidad.

Con ello estamos indicando la diferencia fundamental entre la *autoconciencia* al estilo de la filosofía occidental, y el *âtma-vichâra* propio del pensamiento oriental. Ambos caminos de conocimiento comparten un cierto trecho inicial, pero llegados a un punto el primero se agota, en tanto que el segundo puede continuar más allá. Por el primer camino se llega sólo hasta la unidad (el yo) de la conciencia. Llegados a este punto se debe abandonar el vehículo que nos llevó hasta allí —la conciencia intencional sujeto-objetiva—, con el fin de seguir adelante. El *âtma-vichâra* es un camino en el que se deja de lado esta conciencia. Conceptos tales como la «*identidad personal*», la «*apercepción pura primitiva*» o el «*yo fenomenológico-transcendental*» apuntan, sin duda, hacia la conciencia pura en Sí Misma; sin embargo, no hacen blanco en «Eso», sino que, por el uso de un instrumento inadecuado —o por una falta endémica de tensión introspectiva—, la flecha cae finalmente en el yo cognoscente, sin alcanzar su centro último que es el Testigo (*âtman*).

Agradecimientos: Deseamos expresar nuestra gratitud hacia el profesor D. Ernesto Ballesteros Arranz quien, en gran medida, ha hecho posible la elaboración de este artículo.

Referencias:

AUSTIN, J. H.:

— (1998) *Zen and the brain: Towards an understanding of meditation and consciousness*, MIT Press, Cambridge (Mass.)

BALLESTEROS, Ernesto:

— (1993) *Kant frente a Shankara (El problema de los dos yoes)*, Bhisma, Madrid.

— (1996) «La filosofía occidental moderna y el *Vedânta Advaita* de Sri Ramana Maharshi», Primer Encuentro Español de Indología, Salamanca.

CAIRNS-SMITH, A. G.:

— (2000) *La evolución de la mente*, Cambridge University Press, Madrid.

COOMARASWAMY, Ananda:

— (1999) *El tiempo y la eternidad*, Kairós, Barcelona.

HUSSERL, Edmund:

— (1993) *Ideas*, Fondo de Cultura Económica, México.

de la escucha). En una escucha no dirigida se recupera la importancia de la escucha. La escucha sin objeto sería algo así como un puro escuchar.

— (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid.

JÁUREGUI, Claudia:

— (2001) «Experiencia trascendental y autoafección», *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 3ª Época, Vol. XIV, Número 25.

KANT, Immanuel:

— (2002) *Crítica de la razón pura*, Folio, Barcelona.

LAHIRY, Banamali:

— (2003) *La búsqueda de la verdad*, Olañeta, Palma de Mallorca. Publicado originalmente como artículo en *Prajñā*, Banaras Hindu University Journal, vol. VIII (2), marzo (1963)

LAÍN ENTRALGO, Pedro:

— (1995) *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid.

SCHOPENHAUER, Arthur:

— (1989) *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid.

— (2000a) *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México.

— (2000b) *Crítica de la filosofía kantiana*, Trotta, Madrid.

— (2000c) *Sobre la libertad de la voluntad*, Alianza, Madrid.

— (2003) *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Trotta, Madrid.

TOBOSO, Mario:

- (2003a) *Tiempo y sujeto: Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo*, Tesis doctoral (no publicada), Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia.
- (2003b) «Tiempo y sujeto (I): Nuevas perspectivas en torno a la experiencia del tiempo», *A Parte Rei*, 27.
- (2003c) «Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de temporalidad del sujeto», *A Parte Rei*, 28.
- (2003d) «Tiempo y sujeto (III): Una revisión acerca del transcurso del tiempo», *A Parte Rei*, 29.
- (2003e) «Tiempo y sujeto (IV): La estructura temporal de la acción», *A Parte Rei*, 30.
- (2004a) «Tiempo y sujeto (V): Análisis del espectro de la experiencia temporal», *A Parte Rei*, 31.
- (2004b) «Tiempo y sujeto (VI): La diferencia originaria entre pasado y futuro», *A Parte Rei*, 32.
- (2004c) «Tiempo y sujeto (VII): El pasado, el futuro y la flecha del tiempo», *A Parte Rei*, 33.
- (2004d) «Propuesta de una nueva teoría del tiempo», *A Parte Rei*, 34.
- (2004e) «Tiempo y sujeto (VIII): Acerca del papel del tiempo en la autoconciencia», *A Parte Rei*, 36.

VARELA, Francisco J., Evan THOMPSON y Eleanor ROSCH:

- (1997) *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona.