



**LA NOCIÓN DE INFINITO
EN LA FILOSOFÍA DE LAS UPANISHAD,
SU RELACIÓN CON EL INFINITO EN PLOTINO.¹**

Olivia Cattedra (Argentina)²

*“Si limpiáramos las ventanas del alma,
Todo aparecería al hombre como es: infinito.
Sólo hay historia del alma”
Victoria Ocampo.*

En esta comunicación se describirán las dos nociones fundamentales mediante las cuales se expresa la idea de infinito en la filosofía india upanishádica: *bhûmân* y *ânanta*, así como las fuentes en las cuales ellas aparecen. Al mismo tiempo, intentaremos preguntarnos y, tal vez, responder o mostrar si acaso estas nociones reconocen algún paralelismo dentro de la ontología neoplatónica, más concretamente en Plotino.

Estrictamente consideradas, las nociones de *Bhûmân*, *ânanta*, *ânanda* constituyen una secuencia filosófica literaria básica para el posterior desarrollo de la noción de *sat cit ânanda*, y busca designar la característica plenamente positiva³ de la experiencia de la Realidad Última, o del Ser Absoluto, denominado *Brahman Nirguna* por la filosofía clásica. Por consiguiente estos términos tienen una connotación finalmente ontológica.

Estos términos se presentan relacionados con las siguientes raíces

BHÛMAN, de la raíz sánscrita *BHU*, devenir, existir, tierra, mundo, amplitud, opulencia, riqueza, por consiguiente, *bhûman* es la plenitud, pero concebida, al menos en principio, desde el plano concreto⁴.

ÂNANTA, del sustantivo, *ân-anta*, que hace *ân-antya*, infinito y eterno; *ânantarya*, secuencia inmediata o sucesión, proximidad, ausencia de intervalo⁵.

ÂNANDA, raíz *â NAND*, regocijarse, que hace el verbo *nandayati*, bendecir⁶.

Las fuentes donde se presentan estos términos son, en primer lugar y más tempranamente, la *Chând Up.*, a través de la noción de *bhûman*, literalmente plenitud; y aunque la raíz etimológica indica que se trata de una plenitud manifiesta, la información precisa del texto especifica la noción central: no hay felicidad en lo finito. Luego, la *Brhadâraryaka up.* explora la noción de infinito en dos distintos momentos, bajo la idea de *ânanda*, y en conexión con la doctrina de los distintos niveles de la conciencia, concretamente, con relación al estado de sueño profundo. Pues

bien, dada a correlación entre el hombre, microcosmos y el cosmos, macrocosmos, diremos que al estado de sueño profundo le corresponde el nivel ontológico del Señor, *Ishvara*. Finalmente, el tercer texto es la *Taittirîya Up.*, donde el tema vuelve a reformularse en torno a la doctrina de las *koshas*. En este último caso, la idea de infinito será la esencia de la realidad, aunque la noción se halla comprometida con el conflicto interpretativo entre *ânanda* y *ânanta*.

En los dos últimos estos dos textos, la idea ya es *ânanda*: *ânanta* el infinito ha pasado a ser *ânanda* la felicidad; la transición no es insignificativa pues conducirá a una modificación en la comprensión del ser en la historia del pensamiento indio: en tanto *Bhûman*, como plenitud, incremento y opulencia es lo infinito, pero concebido desde una visión más terrenal; pero en su ascenso se relaciona con la realidad Última asimilada por la teología negativa de la *Brhâdaranyaka up.*, como “*neti neti*”; en los textos inmediatamente consecutivos, tal la misma *Brhâdaranyaka up.*, y la *Taittirîya up.*, *ânanta*, el infinito será *ânanda*, la felicidad y ésta se ubica en el dominio del ser, que ya refiere una entidad ontológica ligeramente distinta del No ser. Este eslabón es crucial para la comparación con el universo neoplatónico.

En todos los casos la noción de infinito está describiendo, y se refiere tanto a la experiencia mística como metafísica⁷ que tiene que ver con la realización del ser: el infinito denota un estado de ser al tiempo que indica la situación el estado espiritual logrado por el ascenso purificador del viviente⁸, así como mediante su desasimiento de la contaminación mundana y de aquellos otros *upadhi*⁹ que configuran su entidad psico corpórea con la cual se halla, erróneamente, identificado; tal proceso de desprendimiento es esencial ya que al decir de Sanatkumâra: no hay felicidad en lo finito, sólo hay felicidad en lo infinito.

Es esta la enseñanza central que anuda el plano espiritual con el ontológico, tal como se plantea en este momento del horizonte hindú.

Ahora bien, que la noción de infinito se muestre en primera instancia, dentro de un proceso de elevación del alma individual, no significa que no esté presente en la descripción misma del Absoluto; es decir, no se implica ni se quiere decir que lo infinito no esté relacionado ontológicamente con el Ser, todo lo contrario. La idea de infinito no es ajena ni está ausente cuando se habla del ser, sino más bien se deberá comprender tal confluencia contempla la característica de la tradición india donde la descripción de la experiencia mística es correlativa a las enseñanzas y explicaciones de los distintos niveles teológicos y ontológicos. .

Veamos los textos:

a) En cuanto a la relación entre infinito y felicidad, el eslabón esencial está en el mismo texto de la *Chând. Up.*, en efecto, la secuencia a “contrapelo” (*pratiloman*) o ascenso, de lo múltiple a lo uno, prepara el proceso espiritual que avanza en la etapas más altas. Una vez realizado el umbral de identidad entre el microcosmos y macrocosmos, experiencia señalizada por los símbolos que hacen a los elementos de tierra, fuego, éter, se activan las fuerzas espirituales superiores y el trayecto final hacia el Absoluto se dirime entre la experiencia de la verdad y del infinito. Radhakrishnan señala que “...Lo religioso es vida y experiencia, comienza cuando el alma siente lo infinito y termina cuando se trasforma en el mismo infinito: *satsatkara* o intuición de la realidad es la

meta...”. En este sentido, el maestro de la *Chând up*, Sanatkumâra insiste¹⁰, misteriosamente (y esto significa, místicamente), en que la antesala de la infinitud es la alegría, *sukham*:

“...Uno crea, cuando siente alegría. Sin experimentar la alegría, no hay creación. Solo el que ha vivido la alegría puede crear, la alegría, consiste en la infinitud (*bhûman*)...”
Chând. Up. VII.22

b) En cuanto al segundo texto, la *Brhâdaranyaka up*,

En este tratado la idea de infinito se relaciona, por primera vez, con el estado de sueño profundo, en el sentido de que tal experiencia provee, en la conciencia del sujeto, un vislumbre de la unidad indiferenciada que así atisba un anticipo de la experiencia mística¹¹

“La visión de que los dioses, en contraste con el sufriente mundo de los hombres, gocen de una felicidad imperturbable, es probablemente común a todos los pueblos. Pero en las *upanishad*, la felicidad aparece no como un atributo o estado de brahman sino como su esencia peculiar. Brahman no es *ânandin*, poseedor de felicidad, sino *ânanda*, la felicidad en sí misma. Esta identificación de *brahman* y *ânanda* se efectúa a través de la visión que, por un lado, muestra el sueño, el sueño sin sueños como aquello que destruye el contraste existente entre sujeto y objeto siendo en consecuencia una unión temporaria con *Brahman*; mientras que por el otro lado, dado que se destruye todo sufrimiento, el mismo estado se describe como una felicidad que no puede superarse”¹², y, en este sentido, es infinita.

Sin embargo, y aquí la dificultad, el hombre se despierta del sueño profundo y, circula nuevamente por la dualidad de la vigilia y el sueño. Hay beatitud pero no permanencia definitiva.

En la *upanishad* se dice “...2.1.19 Cuando alguien esta debidamente dormido, cuando no se tiene conciencia de nada, las setenta y dos mil venas llamadas *hitâh* se precipitan desde el corazón hacia el pericardio. Como un príncipe o un *mahârajâ* o un *mahabrâhmana* reposaría tras sumirse en un estado de total olvido en que consiste la felicidad, de esa forma el reposa...”¹³

c) Finalmente el tercer texto en el cual se presenta claramente la noción de *ânanda*, correlato de aquella de *ânanta*, es la *Taittirîya up*.

Se trata del texto más conocido respecto del tema que nos ocupa. En el se desarrolla la noción de *ânanda* considerando su trasfondo en la idea de *bhûmân-ânanta*. La *taittirîya up*. Muestra la noción de infinito como la esencia misma de la Realidad Última. Se insiste en describir un estado del ser que, entendido desde el hombre y su experiencia espiritual nos indica un nivel espiritual; y comprendido desde el Ser mismo alude a una lectura positiva de la realidad Última. Decir que el ser, Brahman, es infinito en si mismo, no como descripción, ni adscripción de atributos ni instancia calificatoria, sino como que Brahman como infinito es el nombre para una plenitud de ser que es el contenido de la experiencia espiritual de la no dualidad...

A su vez, y contemplado el asunto desde la perspectiva de la procesión ontológica, no deja de ser significativo que, aun en el horizonte indio, la noción de *ânanta*, referida a la realidad Última, unidad no dual en su esencia y por excelencia, esté presente en la elaboración de la descripción escolástica tal como se presenta en la doctrina “trinitaria” del *sat cit ânanda*.

En este momento se introduce y en relación con lo infinito, la idea del número: el Uno no dual se torna tres, recordando que, por lo general, en las tradiciones ortodoxas el tres se constituye en el número –y por ende plano de la manifestación- primero y fundamental de toda sucesión ya que, en rigor, el uno no es número pues aun se encuentra volcado sobre si mismo. El dos plantea un área de conflicto, y desde el, sólo el tres es activo en orden a poner en marcha el proceso de sucesión o procesión ontológica.

d) Posteriormente, en la época escolástica¹⁴, los pioneros de la filosofía india propiamente dicha, tal vez acuciados por las distinciones entre los estados del ser y sus pliegues internos, se demoran en distinciones que se derivan de la polémica entre el vedânta y el yoga por un lado, y entre el budismo y el vedânta por el otro, sumando a las distintas tonalidades íntimas dentro de la realización de estados extáticos conocidos como *samadhi* con y sin semilla¹⁵, los *jhanas* de budismo etc., se acrecentará la polémica acerca de las distinciones internas de los planos del ser y del no ser, en términos indios, del *nirguna* y *saguna* brahman. Debe tenerse presente que estas distinciones provienen no sólo del mundo de la especulación filosófica sino de descripción directa de las experiencias místicas y metafísicas.

En este momento se reanudan intensas discusiones en torno respecto de si este infinito, ananta ananda, se refiere al *Nirguna* brahmán o al *Saguna* brahman, esto es o al ser que esta mas allá de toda categorización, y por ende no ser o absoluto no cualificado o al ser principio unitivo¹⁶. La clave que hay que tener presente detrás de estas diferencias son las distinciones que hacen a las diferentes escuelas sacerdotales y sus correspondientes exégesis.

Desde esta perspectiva, la interpretación más moderna concluirá en ubicar la experiencia de la felicidad y la infinitud, relacionado con la doctrina expuesta en la *Taitt up. I*, en el plano del *Saguna Brahman* o *brahman* cualificado. Se explica lo siguiente: “...*Brahman* que no sólo es conciencia pura y absoluta luz, carente de atributos y el Inmutable por esencia, sino también felicidad, pero no porque la conozca sino como su misma naturaleza. De esta felicidad que es la culminación del bienestar, un estado perfectamente sereno, infinito e inmortal y que no se distingue del conocimiento puro, puesto que es el *Atman* mismo sin dualidad o ausencia de satisfacción, participa directamente el hombre en el sueño profundo y el “sabio vedico que está despojado de deseos”, pero no porque la felicidad consista en la mera falta de deseos particulares, el sí Mismo en el sueño profundo, el *jîva* sin obstáculos, “transparente como el agua” cristalina, franco de impedimentos. Siendo abrazado totalmente por su propio autoluminoso Sí-Mismo supremo, se torna infinito, perfectamente sereno, con la totalidad lograda de sus deseos y el Sí-Mismo como el solo fin de sus anhelos...”¹⁷.

En esta sugestiva descripción “siendo abrazado totalmente por su propio autoluminoso sí-Mismo supremo, se torna infinito” se puede ver con absoluta claridad la interfase desde el estado de sueño profundo a aquel que lo supera, tránsito que, explicado en

términos macrocosmismos indica el pasaje del estado del ser al estado del no ser, en modo análogo en como el agotamiento del sonido nasal del om, se disuelve en el silencio y pasa, por el punto –siempre concebido en forma trans geométrica- de la forma a la no forma. Aquí se presenta, en forma ascendente, lo que veremos, en el terreno plotiniano, en forma descendente.

e) Un detalle crucial lo aporta el comentario y la interpretación literal de Shankara¹⁸, quien se pregunta acerca de cual es, en realidad, la entidad ontológica de tal noción de infinito. En la *Chând up.* Esta claro que *bhûman* se refiere a la Realidad Última en su expresión suprema. Por su parte, la *Mândûkya up.*, 1, síntesis relativamente tardía de las *upanishads* establece claramente la idea de cuatro estados ontológicos del ser, describiendo a los dos supremos en correlación, por una parte con la idea del Ser – como ser principal- y por otra del No ser –como realidad última-, y por consiguiente, concebido en un lenguaje negativo, en esas distinción ubicaría la noción de infinito en el contexto del análisis de la doctrina de la *Brhâdaranyaka up.*, donde, según veremos, el infinito coincide o indica el plano del Ser Principal. Acaso podrá decirse que el infinito es la puerta desde el ser al no ser.

Y bien, como enlazamos los dos universos, India y Neoplatonismo?¹⁹

Profundicemos en el problema de la interfase entre el ser y el no ser, entre el *saguna* y *nirguna* brahman. ¿Cómo dilucidar este peculiar detalle? La misma tradición brinda las respuestas si nos detenemos en sus símbolos. En este sentido, nos encontraremos en un momento dado, remitidos al simbolismo del ser en el corazón²⁰ y su símbolo central e “infinito”.en este momento, otro tratado, famoso por ser una síntesis de las *upanishad* antiguas, la *Mândûkya up.*, nos informará, en su lenguaje apretado/críptico y de naturaleza claramente simbólica, que el infinito, que habita en el corazón de todos los hombres²¹, es el Señor, *Ishvara*, pero *Ishvara*, a su vez, es *prâjñaghana*: una masa homogénea de conocimiento, nivel de ser donde se prepara la eclosión del uno múltiple en multiplicidad.

He aquí una línea de interpretación paralela a la visión que había introducido un tratado tan antiguo como el ya comentado *Brhâdaranyaka up.*, cuando expresa que el hombre goza del infinito durante el estado de sueño profundo.

Ahora bien, resulta que este término *prâjñaghana*, en el cual derivamos mientras explorábamos las disquisiciones acerca de la pertenencia ontológica más adecuada para situar la noción de infinito, nos traerá una interesante sorpresa.

Este término, *prâjñaghana*, unidad plena presta a originar el plano de las formas, nos brinda la posibilidad de tender un puente hacia la noción de infinito en Plotino.

Entendemos que este autor, a la vez místico, filósofo y maestro, avizora en , la idea de infinito un plano intersticial entre el ser y el no ser, como una “potencia infinita”, nivel imperceptible, análogo a la idea del sonido que se hunde en el silencio infinitamente, en el fondo de la *M*²². Y en este momento nos encontramos con el pasaje descendente de lo uno a lo múltiple, en el silencioso hiato ontológico donde ocurre el principio del devenir.

Explica el Dr. García Bazán: “Lo Uno...como potencia, es autor de la vida y del pensamiento; como Fuente, pues, lo es del ser y de lo que es; como Uno, puede ser primero y simple, como Principio, ya que todo vienen desde El, incluso el movimiento primero y el reposo. Y es potencia infinita, lo Infinito, pero no en sentido cuantitativo, sino como plenitud metafísica o trascendente, pues en lo Infinito (*to apeiron*) al no existir para el ser de lo Uno algo no pleno ni tener junto a si lo que lo llegue a limitar; porque lo Uno en cuanto al ser no tiene medida ni llega a entrar en un número. Por lo tanto, no tiene límite ni respecto de otro, ni de si mismo, pues de ser así sería también dos...”²³

En este sentido, la idea de Infinito en Plotino²⁴, si bien es inherente a la concepción del ser y de lo uno, va a estar más relacionada con la explicación del descenso jerárquico y ordenado de la multiplicidad, y en este último caso, vinculado al tema de la indeterminación²⁵ de la materia²⁶, asunto que no trataremos por ahora²⁷. Es decir, y con mayor precisión, lo Uno es *apeiron* en el pensamiento de Plotino, no ya como magnitud, sino en relación a la dinámica: En. 5.5.10, 18-22

De tal forma se captaría la infinitud del ser en el infinito transcurso de hacerse finito y móvil, nuevamente, en lo que deberemos comprender como una dinámica descendente y manifestante, y que es una explicación exactamente inversa a aquella ofrecida por la India²⁸.

Los siguientes textos muestran como Plotino apela a la noción central de infinito para justamente, hablar del estado de ser llamado el uno múltiple que es el punto en el cual se detiene para organizar su explicación del mundo²⁹.

“...El mismo es, en virtud de una potencia maravillosa, un uno que se extiende a todos los Seres y aparece múltiple y se hace múltiple; es decir, que al entrar en movimiento, en virtud de la multiintelectividad de su naturaleza hace que lo uno no sea uno y que nosotros, al tratar de expresar las que son como porciones de él, concibamos cada una de esas partes como un uno y lo afirmemos como género, sin darnos cuenta de que no lo vimos todo de una vez, pero que, al expresarlo por partes, volvamos a juntar esas partes, no pudiendo retenerlas por mucho tiempo, afanosas como están de juntarse, y por eso les dejamos que se reintegren en el todo y les permitimos que se hagan una sola cosa, mejor dicho, que sean una sola cosa...”³⁰

Refuerza Plotino la idea: “...En realidad, es uno y múltiple, es tantas cosas cuantas son las que se dejan ver en la unidad; es uno para si mismo pero múltiple con respecto a las demás cosas. Es, si, uno, pero que se hace múltiple mediante una especie de movimiento; es todo uno, pero múltiple porque trata como de completarse a si mismo. Su propio ser como que no aguante el ser uno pudiendo ser todas las cosas que es. Mas la contemplación es la causa de que aparezca múltiple, para poder pensar...”³¹

He aquí otro eslabón interesante y sugestivo: resulta que mientras que la India ofrecía una explicación ascendente relacionada al alma del viviente, y Plotino una descendente vinculada a la manifestación, el maestro alejandrino unifica ambas dimensiones al describir como, la salida del ser y pérdida del infinito se relacionan por un lado tanto con la multiplicidad, luego con lo finito, cuanto con su ordenación jerárquica y aritmética; y por otro con la posibilidad, o no, de pensamiento, siempre derivado de la cualidad de la contemplación.

La correlación conciencia-ser de la India aparece en el mundo plotiniano, y conlleva ecos epistemológicos. El hombre se entiende a sí mismo en su posibilidad de conocer y comprender, luego, ¿cuál sería el nivel que habilita la aprehensión del infinito?

En el contexto de la experiencia de los distintos estados de conciencia de los que participa el hombre y, cuando reflexionamos acerca de un plano de ser *intersticial* entre el Ser y el No Ser como fuente de éste, pensamos también en aquello que, según la India, en la experiencia meditativa es el detenimiento del pensamiento. Gaudapâda, maestro de Shankara³² ha dicho: cuando la mente deja de ser mente, cuando el pensamiento deja de pensar, capta el ser.

Plotino también nos invita a superar el plano de la mente, y en su camino de sabiduría revela instancias silenciosas del alma³³, instantes en que el viviente se ve, por así decir, forzado a un *impasse* intelectual, derivando en experiencias netamente místicas, precedidas por el agotamiento del proceso pensante³⁴, cosa que tiene lugar gracias a una particular concepción plotiniana acerca de la abstracción, la cual no debe comprenderse desde el punto de vista psicológico, esto es, desde el punto de vista de un razonamiento conceptual o por así decir, teórico o “vacío de correlato real”, sino como un despojarse de conocimientos parciales que, ante la evidencia de comprensiones ontológicamente más sólidas o reales³⁵, caen por sí mismos, como velos que ocultaran la luz. Esta evolución del alma, no ajena a una purificación paralela a aquella del ritual, debe concebirse como un desasirse espiritual. Por otro lado debemos recordar que el lenguaje está relacionado con la multiplicidad, y por consiguiente es claro que el silencio nos remite a la unidad y, desde ella y a través de ella, al infinito, pues lo no fragmentado, es decir, lo unido e indivisible entraña la imposibilidad del discurso. Así el pensar, el inteligir y el nombrar indican la presencia de fuerzas fragmentadas del mismo modo que su opuesto, el no pensar, el superar la misma inteligencia y el nombre impulsan a la unidad³⁶. La analogía propuesta por Plotino será aquella de la luz (en. 6.7.38-36 y 3.8.30.11), curiosamente análogas a la de Shankara en el *Tratado de las mil Enseñanzas*³⁷, en el símil de Plotino, no aparece separación ni dualidad entre el sujeto que, elevándose encuentra la luz y de repente, es la luz misma.

Contemplar el infinito nos desplaza de la estrechez de nuestras propias representaciones mentales y nos impulsa a la apertura hacia la Totalidad.

Expresado en términos poéticos, coincide con la idea de limpiar las ventanas del alma para contemplar todo como es, “infinito”³⁸.

En conclusión, es necesario hacer un vacío mental, vacío que se corresponde, en una analogía numérica, aspecto que también tiene un eco neoplatónico: con la meseta del cero “cualidad mental intermediaria entre la inteligibilidad en sí y el pensamiento, ha afirmado su naturaleza simbólica no refutable”³⁹; acá el cero y el vacío se plantean como el umbral y límite entre el ser y no ser, entre lo que puedo formular y por ende es el mundo formal, y aquello que lo origina pero que está allá de él; incluso simbolizado por el punto, aunque considerado metafísicamente y no geoméricamente. Incluso, en una revisión etimológica de los términos que aluden al cero y al espacio, la tradición india relaciona los mismos términos que analizamos al comienzo de estas reflexiones, en relación al cero: vacío, plenitud, infinito y otros. Coomaraswamy muestra las implicancias metafísicas y ontológicas de los términos que usaron los antiguos

matemáticos indios, tales como Aryabhata y Bhaskara: "...Entre otras palabras que denotan cero se hallan *sûnya*, *âkâsa*, *vyoma*, *antariksha*, *nabha*, *ânanta* y *pûrna*. Quedamos inmediatamente sorprendidos por el hecho que palabras tales como *sûnya* (vacío) y *pûrna* (plenitud), puedan tener repercusiones ..." y debemos agregar también la presencia concreta de *ânanta* como infinito y *antariksha* como el espacio intermedio en el cual moran las formas eidéticas puras, continuando con la cita de Coomaraswamy: "...La implicación es que todos los números están virtual o potencialmente presentes en aquello que es sin número, expresándose esto en una ecuación donde $0=x-x$, es aparente que cero es al número como la posibilidad al acto. Más aun, el empleo del término *ânanta* con la misma referencia implica una identificación del cero con la infinitud..."⁴⁰ Finalmente es notable como en ambas tradiciones la noción de infinito acude al rescate de una visión cualitativa del número, mostrando su esencia eidética, lo cual conforma una poderosa inspiración para contrarrestar las tendencias desintegradoras del reino de la cantidad, e iluminando o adhiriendo al hecho "que la reflexión filosófica y la pregunta por el ser subyacen al pensamiento matemático occidental que niega los aspectos simbólicos del mundo..."⁴¹

Una vez más las reflexiones derivan en subrayar la necesidad de que el hombre recupere su dignidad ontológica, y que, a través de ella, vaya más allá de su propia mente, incluso de su propio intelecto, y se reintegre a si mismo y al mundo que habita en la fuente de la contemplación infinita y unitiva.

42

¹ Esta comunicación se presentó, originalmente, en el *VIII Congreso de Ontología*, San Sebastián, Octubre 2008.

² Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Licenciada en Estudios Orientales. Investigadora del Conicet. Profesora Titular en Academia del Sur y de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Ha publicado entre otros libros *El Hatha Yoga en el Yoga*, y *La Rueda Tibetana de la Vida*.

³ Tal vez para resaltar la idea del vacío (*sûnya*) negativo del budismo de la época.

⁴ Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary*, Reed. Delhi, 1977, p. 763.

⁵ Ib. P. 139; debemos observar, en este sentido de ausencia de intervalo, la introducción de la misma idea de intervalo y el mundo en el cual tal noción será desarrollada con mayor propiedad.

⁶ Ib.

⁷ En tanto la primera, se subraya la experiencia de unidad y comunión; en tanto la segunda, su aspecto transformador y develador.

⁸ *Jîva, viviente*.

⁹ Constitutivos psicocorpóreos. Cf. Deussen, *The System of the Vedânta*, reed. Delhi 1970.

¹⁰ Anticipa a Tagore quien desde el terreno de la poesía mística, relativamente actual, advierte que la señal certera de haber encontrado el camino correcto es la experiencia de la felicidad y beatitud. Sanatkumâra.

¹¹ Este coincidirá con el plano de realización propio del *samadhi*, mas no aun, de *moksa* o liberación, siendo que la diferencia entre ambos es que, mientras que el primero es una experiencia unitiva impermanente, el segundo si es permanente e inherente al ser como tal.

¹² . Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 141.

¹³ Upanisad del gran Aranyaka, trad. Villar Liébana, Editora Nacional, Barcelona 1977, p. 109. Las venas *hitâh*, son las venas benéficas.

¹⁴ Hablar de tiempo en la filosofía india siempre presupone una enorme dificultad, cuando no un desafío: Los textos de las *upanishad* mencionadas, deberán ubicarse entre el s. VIII a IV a JC, mientras que la época escolástica comienza, aproximadamente, hacia el s. VI d.C.: o no antes de éste, con lo cual, media, entre unas y otro, cerca de ocho siglos.

¹⁵ *Yoga sūtra*, I, 46 y 47.

¹⁶ Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p. 146

¹⁷ Cf. F. García Bazán, “Shankara y lo Absoluto”, en *Epimeleia*, Cifhite, Univ. John F. Kennedy, Buenos Aires, año III, num. 5, 1994, pp. 17-60, especialmente ver pp. 28 y 29.

¹⁸ A su vez, la que Deussen hace de Shankara, aunque no podemos soslayar la problemática actual que plantea, a su vez, la lectura de Deussen en el marco de la hermenéutica moderna respecto de la filosofía india.

¹⁹ Sobre las relaciones entre el Neoplatonismo y Vedānta, es interesante considerar los siguientes estudios:

Baine Harris, R., (Ed.) *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk, 1982 Mar Gregorios, P. (Ed.) *Neoplatonism and Indian Philosophy*, Univ. of New York, 2002.

García Bazán F., *Neoplatonismo y Vedānta I*, Ed. Depalma, Bs. As., 1982.

²⁰ Cf. El tema del símbolo del corazón en el *Bhagavad Gītā* en relación al señor, Ishvara, y la idea de la madre del punto en A. Coomaraswamy, “*Kha* and other Words denoting Zero in connection with the Metaphysics of Space”, en el *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London...p. 491: “...De acuerdo con una formulación alternativa, todas las cosas son pensadas como un *ante principium* cerrado intrínsecamente, y en un *in principio* como un precedente desde, una base común, roca, o montaña (*bundha, adri, parvata*, etc) esta base, pensada como lo que descansa en una isla dentro de un mar indiferenciado de posibilidad universal (...), es meramente otro aspecto del punto axial (*āni*, considerado como la Asunción primaria hacia la cual la totalidad de la posibilidad de la existencia es focalizada en el primer acto de intelección y voluntad. Esto significa un espacio no dimensionado a priori (*kha, ākāsa*) que subyace y que es la madre del punto, mas que este último como un origen independiente, y esto concuerda con el orden lógico del pensamiento, donde se procede de la potencialidad a la actualidad, del no ser al ser...”

²¹ Esta noción se expresa reiteradamente en un texto canónico del Hinduismo: la *Bhagavad Gītā*, XV.15.

²² Referencia al símbolo sonoro OM, tal como es explicado en la *Māndūkya up.* Y sus comentarios; cf. *Kārikā* de Gaudapāda, I.20 a 28.

²³ Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Bs. As., 2005, p. 50-51.

²⁴ La idea del infinito dentro del neoplatonismo reviste muchas aristas, por ejemplo, en Proclo asumiría tres distintas dimensiones: en relación la totalidad del Ser, a la inconmensurabilidad de ciertas magnitudes y a la Unidad superior a todo límite. En Jámbico se plantea la idea entre las nociones de Infinito y límite.

²⁵ Cf. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, op. Cit..

²⁶ *Hylé* es puramente infinita, cf. *En.* II.2.20-37.

²⁷ Recordemos que, por lo menos, el Uno debe entenderse como apearon no como magnitud, sino en relación a la dinámica; ver *En.* V.5.10, 18-22.

²⁸ Algunos autores consideran que la noción de infinito en Plotino, si bien se expone en forma muy pura, tal vez influido por filón de Alejandría, puede llegar a ser inconsistente con su misma doctrina de la emanación o irradiación, así como también con ciertas tendencias “panteístas” de la filosofía india (ver *Enciclopedia Católica, sub INFINITY.*)

²⁹ Tema que tendrá importantes consecuencias en los pensadores posteriores, caso de Santo Tomas, cf...”Neo-Platonic Infinity and Aristotelian Unity: a critique of W. Norris Clarke SJ’s reconstruction of Aquinas’s metaphysical development” en *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy*, Winter 2001,etc.

³⁰ *En.* VI.6.2., 25.

³¹ *Eneida* 6.2.10.15.

³² Y primer expositor histórico de la metafísica hindú.

³³ *En.* 6.8.39.

³⁴ *En.* VI.8.20 “...Aquello en que termina el pensamiento sin haber empezado, es Reposo, y aquello de donde arranca sin haber arrancado, es Reposo. Porque el Movimiento no arranca del Movimiento ni termina en Movimiento, Además, la idea consiste en un Reposo como límite que es de la Inteligencia, mientras que la Inteligencia de la Idea es el Movimiento. Así que todos los Seres son Ser, Movimiento y Reposo. ...”

³⁵ Aquí podría trazarse otro paralelo con las instancias de las “*vâsanâ*” de realidad que sustituyen a otras “menos reales”, cf. *Yoga sūtra*, I.50.

³⁶ El símbolo de la Unidad y lo Uno estarán relacionados, al menos etimológicamente, con el dios *Apollo*, *a-pollos*, no muchos, que se considera en la *En.* 5.5.32, la negación de la multiplicidad.

³⁷ I.14.4 y ss.

³⁸ Tal como referimos en nuestro epígrafe en el que citamos a la escritora Victoria Ocampo.

³⁹ F. García Bazán, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Bs. As., 2005, p. 50.

⁴⁰ Cf. Coomaraswamy, op. Cit. p. . 491 y ...p. 495.

⁴¹ Cf. García Bazán, Cf. F. García Bazán, *La concepción pitagórica del numero y sus proyecciones*, Ed. Biblos, Bs. As., 2005, p. 60.