

Once Upanishads, estudio práctico de la realidad última

Colección Vahinis - Tomo 7

Bhagawan Sri Sathya Sai Baba

Publicaciones Sai Ram México

© Ediciones Sai Ram. Primera edición

Once Upanishads, estudio práctico de la realidad última

Colección Vahinis - Tomo 7

Título Original:

Upanishad Vahini

Publicado en su versión original en inglés en el año 1964.

Publicado y distribuido por:

Publicaciones Sai Ram México

Reservados todos los derechos para la lengua española. No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante copias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Disponible para su descarga gratuita en los sitios oficiales: sathyasai.org.ar y sathyasai.org.mx

© Ediciones Sai Ram. Primera edición, 2010

Publicado en su versión original en inglés en el año 1964.

ISBN: 978-987-1593-11-8

Índice general

Introducción	1
Upanishad Vahini	2
1. Upanishad Īśāvāsyā	8
2. Upanishad Katha	14
3. Upanishad Mundaka	21
4. Upanishad Māṇḍūkya	26
5. Upanishad Bṛhadāraṇyaka	33
6. Upanishad Praśna	42
7. Upanishad Kena	48
8. Upanishad Chāndogya	53
9. Upanishad Aitareya	60
10. Upanishad Taittirīya	64
11. Upanishad Brahmañubhava	70

Introducción

Estimado Lector:

Bhagavan Sri Sathya Sai Baba ha venido entre los hombres y les está dando guía y apoyo espiritual con el objeto de restablecer la Verdad, la Justicia, la Paz y el Amor como fuentes de la vida individual, social y nacional. Para esta magna tarea hace uso de instrumentos tanto antiguos como modernos, del Sanathana Dharma, la antigua tradición espiritual, y de la ciencia. Sus escritos, discursos y conversaciones buscan corregir, comunicar y convencer; están llenos de comentarios y declaraciones acerca de los descubrimientos de las ciencias físicas y metafísicas.

En este texto, que reproduce sus artículos (originalmente en idioma télugu) publicados en la revista Sanathana Sarathi (El Eterno Conductor) sobre los once Upanishads, invaluable libros sobre la disciplina espiritual y el glorioso fruto de la aventura espiritual, se les revelará la ilimitadamente vasta misericordia del Señor, por la cual él nos salva de lo trivial e impermanente y nos guía hasta alcanzar la meta de la vida.

Haciéndonos avanzar por el camino descubierto por los sabios del pasado, induciéndonos a reverenciar su luz y su mensaje, encendiendo en nosotros la flama del conocimiento que disipa el engaño, Bhagavan nos demuestra su amor supremo dándonos este libro.

Leámoslo con atención, recapacitemos seriamente sobre él en el silencio de nuestro corazón y practiquemos sus enseñanzas con humildad y fe en todos nuestros pensamientos, palabras y actos.

N. KASTURI

Editor del "Sanathana Sarathi"

Upanishad Vahini

EN ESENCIA, el hombre es divino. Sin embargo, cree que es un individuo limitado y temporal porque se encuentra enredado en las características de los cinco elementos: sonido, textura, forma, sabor y olor. Este error trae como consecuencia la alegría y el pesar, lo bueno y lo malo, la muerte y el nacimiento. Para escapar de esta asociación con los elementos, para librarse del influjo de sus características, existe el signo de la liberación, que en sánscrito se denomina Kaivalya, Moksha o Mukti. Los nombres pueden variar, pero la meta a alcanzar sigue siendo la misma.

Mientras se encuentra atrapado en los cinco elementos, el hombre es atraído, distraído o desilusionado por ellos, y todo esto le causa desazón. Los bienes, las posesiones, la riqueza, todos no son sino transmutaciones de los elementos.

Y el hombre los ansía, pero cuando los pierde o no logra poseerlos, los desprecia.

Veamos los cinco elementos por separado. El ser viviente posee el primero, la Tierra, como base. El Agua, el segundo, es la base de la Tierra. El Agua es producida a partir del Fuego, el tercer elemento. El Fuego mismo emana del Aire, que es el cuarto. El Aire o Vayu surge del Eter o Akasha, y el Akasha emerge de la Naturaleza Primigenia, la cual no es otra cosa que una manifestación de uno de los aspectos de la majestad de Dios o el Atma Soberano Supremo, el Paramatma.

Buscando alcanzar ese Paramatma, la fuente y esencia del universo, el jivi (alma individual) que se ha enredado en los elementos debe vencer una por una -mediante el discernimiento y la práctica constante del desapegada una de las ataduras. Una persona así es un sadhaka, y el que

vence en esta lucha es el jivanmukta, el “liberado en vida”.

Para el ejercicio de este discernimiento y para la visualización de la propia realidad innata, uno debe estudiar los Upanishads. De manera colectiva se les denomina Vedanta.

Conforman el Jñānakanda de los Vedas, la parte que trata de la sabiduría superior. La liberación de las consecuencias de la ignorancia sólo puede lograrse por medio del conocimiento o Jñāna. En los Upanishads mismos se declara: Sólo por el conocimiento puede ganarse la liberación. De los Vedas se dice que están “formados por tres secciones” (kandas). Estas tres secciones son Jñāna, Upasana y Karma. Las mismas también se encuentran en los Upanishads, y son las que proveen la base para los sistemas filosóficos conocidos como Advaita, Visishtadvaita y Dvaita.

El término Upanishad denota el estudio y la práctica de la verdad innata. El término Brahmavidya indica la supremacía de la contemplación espiritual. El término Yogashastra se refiere al esfuerzo de la mente que conduce al éxito. ¿Cuál es la actividad fundamental que se requiere por parte del hombre? ¿Qué es lo básico que debe saberse? Es sólo la propia realidad. Los Upanishads describen los diversos pasos y modalidades de la búsqueda que lleva a ese conocimiento.

El término Upanishad está lleno de significado. Upa significa el proceso de estudiar con nishta, o perseverancia; shad significa alcanzar la Realidad Última. Por estas razones surgió el nombre upa-nishad. Los Upanishads no sólo nos enseñan los principios del conocimiento divino, sino que también señalan los medios prácticos para su realización.

Puntualizan no solamente los deberes y obligaciones que uno debe asumir, sino también los actos que debe uno realizar y los que deben evitarse.

El Gita no es sino la esencia de los Upanishads. Por las lecciones del Gita, Arjuna ganó el fruto que se obtiene por escuchar los Upanishads. En los Upanishads se encuentra la gran declaración “Tat-Tuam-Asi”: “Tú eres Eso”. En el Gita le dice Krishna a Arjuna: “Entre los Pandavas, yo

soy Arjuna”, lo que equivale a decir: “Yo y tú somos el mismo”. Y esto es lo mismo que decir: “Tú eres Eso”, o sea, que el jiva e Ishwara son lo mismo.

Así pues, ya se trate del Gita o de los Upanishads, la enseñanza es la No Dualidad, no la Dualidad ni el Monismo Calificado. El ojo humano no puede sondear ni lo microscópico ni lo macroscópico. No puede leer el misterio del virus o el átomo, ni el del universo estelar. Por eso los científicos complementan su visión con el microscopio y el telescopio. Del mismo modo, los sabios tienen la capacidad de experimentar la Divinidad mediante la visión del conocimiento adquirido por medio de la observancia del dharma, o la conducta moral y la disciplina espiritual. Cuando el ojo humano tiene necesidad de un instrumento ajeno para observar hasta los insignificantes microbios y células, ¿cómo podría el hombre negarse a seguir el proceso de los mantras si desea tener una vivencia del Principio trascendental omnipresente? La adquisición de la visión de la sabiduría es sumamente ardua. Para lograrla es esencial la concentración y, para desarrollar y estabilizar la concentración, son muy importantes tres aspectos: la pureza de la conciencia, la vigilancia moral y el discernimiento espiritual. Estas tres cualidades son muy difíciles de obtener para el hombre común.

El ser humano, no obstante, está dotado con los instrumentos específicos del discernimiento, el juicio, el análisis y la capacidad de síntesis, los cuales sólo él entre todos los animales posee. Por lo tanto, debe desarrollar estas cualidades y utilizarlas para el propósito más elevado, y por medio de ello puede alcanzar la Divinidad Inmanente.

Pero en vez de ello, el hombre se aflige a sí mismo y a los demás con las preguntas “¿Dónde vive Dios?”, “Si él existe realmente, ¿por qué no se le ve?”. Al escuchar estas preguntas uno no puede sino sentir compasión por los pobres inquirientes, pues con ello sólo están anunciando su propia simpleza. Son como los mediocres que aspiran a un título universitario sin querer tomarse el trabajo de aprender siquiera el alfabeto. Ellos

aspiran a conocer a Dios sin querer pasar por el esfuerzo de la práctica espiritual que se requiere. La gente que no tiene entereza moral y pureza habla de Dios y su existencia, pero menosprecia los esfuerzos para llegar a verle. Tales personas no merecen que se les escuche.

La disciplina espiritual (sadhana) se basa en los sagrados Shastras. Éstos no pueden ser dominados en poco tiempo, sus enseñanzas no pueden ponerse en práctica sólo hablando de ellos. Su mensaje se encuentra resumido en los Upanishads, y de ahí que éstos sean venerados como autoridad. No son producto de la inteligencia humana: son los susurros de Dios al hombre. Son parte de los eternos Vedas, los cuales brillan gloriosamente en cada una de sus partes.

Los Upanishads son auténticos y tienen autoridad por el hecho de compartir la gloria de los Vedas. Su número era de 1180, pero a través de los siglos muchos de ellos desaparecieron de la memoria humana y sólo 108 han sobrevivido hasta ahora. De éstos, 10 han alcanzado gran popularidad debido a la profundidad y valor de su contenido.

El sabio Vyasa clasificó los Upanishads y los distribuyó entre los cuatro Vedas. El Rig Veda tiene 21 partes y cada una de ellas contiene un Upanishad. El Yajur Veda tiene 109 ramas y 109 Upanishads. El Atharvaveda tiene 50 partes y un Upanishad por cada una, y el Sama Veda cuenta con 1000 partes y un Upanishad distribuido en cada una. De esta manera distribuyó Vyasa los 1180 Upanishads entre los cuatro Vedas.

Shankaracharya, al seleccionar diez de ellos para escribir sus comentarios, elevó su nivel y con ello esos diez Upanishads llegaron a ser especialmente importantes. Estos diez significan para la humanidad el ascenso o la caída. Todos los que buscan el bienestar y el progreso humano sienten actualmente aprensión acerca de que incluso estos diez puedan ser olvidados, pues el hacerlos a un lado llevaría al desastre moral y espiritual. Sin embargo, no hay razón para estos temores. Los Vedas nunca sufrirán ningún daño. Los eruditos y los hombres de fe deben decidirse a presentar ante la humanidad al menos estos diez, que son: Isa, Kena,

Katha, Praśna, Mundaka, Māṇḍūkya, Taittirīya, Aitareya, Chāndogya y Brhadaranyaka.

Los 98 restantes son los siguientes: Brahma, Kaivalya, Svethasva, Jabali, Hamsa, Garbha, Aruni, Paramahamsa, Amritanada, Narayani, Amritabindu, Atharvasikha, Atharvasira, Kasitara, Maitrayani, Nrisimhatapani, Brahmajabala, Maitreya, Kalagnirudra, Sulabha, Mantrika, Kshiti, Niralamba, Sarvahara, Vajrasuchika, Subharahasya, Thejobindu, Nadabindu, Dhyanabindu, Brahmavidya, Atmabodhaka, Yoga, Thatva, Naradapari-vrajaka, Brahamana, Sita, Yogachudamani, Nirvana, Mandala, Dakshinamurti, Skanda, Sarabha, Adwaita, Tharaka, Mahanarayana, Sowbhagyalakshmi, Saraswathirahasya, Mutkiha, Bhavaricha, Ramathapana, Ramarahasya, Mudgali, Vasudeva, Pingala, Sandilya, Mahabhikshuka, Yogasiksha, Sanyasa, Thuriyathita, Parmaparivrajaka, Narasimha, Akshamalika, Anapurna, Ekakshara, Akshika, Adhatya, Surya, Kundisakhya, Atma, Savitri, Parabrahma, Pasupata, Thiruparathapana, Avadhuta, Tripura, Devi, Bhavana, Katha, Yogakundali, Rudrardaya, Rudraksha, Bhasma, Darsana, Ganapati, Tahasata, Mahavakya, Panchabrahma, Gopalatapani, Pranagnihotra, Garuda, Krishna, Dattatreya, Varaha, Yajnavalkya, Sathyayana, Aveykta, Hayagriva y Kalisantarana.

Los Upanishads también han inspirado otras obras sobre geografía, astronomía, astrología y teoría económica y política, así como también los 18 puranas, incluyendo los Skanda, Shiva, Garuda y otros. Los Vedas y los Upanishads son la base misma del Sanathana Dharma.

Hay un rasgo interesante que debe ser observado. Esta religión no tiene un fundador como las otras. Su fundador invisible y desconocido es Dios, la fuente de toda sabiduría.

Él es el profeta de este Sanathana Dharma. Él es el fundador. Su gracia y su inspiración se manifestaron a través de los purificados sabios y así ellos se convirtieron en los portavoces de este dharma. Cuando la pureza moral de los hombres degenera, Dios toma forma como la gracia e inspiración de los sabios y maestros. Y también se ha comunicado mediante

los Upanishads, el Sathya Jñāna, la sabiduría acerca de la Realidad.

1. Upanishad Īśāvāsyā

EL SEÑOR, con el propósito de la regeneración del mundo, comunicó los Vedas a través de Hiranyagarba,¹ quien a su vez los transmitió a sus diez manasaputras,² incluidas Atri y Marichi. De ellos los Vedas se difundieron entre la humanidad, transmitidos de generación en generación. El tiempo pasó, las edades se acumularon y los continentes se movieron, y algunos Vedas se perdieron a causa de las dificultades que presentaban para ser comprendidos, hasta que en los tiempos modernos sobreviven únicamente cuatro. Estos cuatro Vedas fueron enseñados por Vedavyasa, el más grande exponente de los Vedas, a sus discípulos durante el Dwapara Yuga.

Cuando Vyasa, dedicado a la difusión de la sagrada escritura, estaba exponiendo los Vedas, uno de sus discípulos, de nombre Yajnavalkya, provocó su ira y, como castigo, tuvo que regurgitar el Yajurveda que ya había aprendido bajo la

vigilancia de su gurú, y dejar el lugar para refugiarse en Suryadeva, el bastión de los Vedas. Entonces, los rishis que veneraban los Vedas volaron hacia el lugar en la forma de los pájaros Thitiri y se comieron el Yajurveda que había sido regurgitado. Esta sección de los Vedas se llama Taittirīya.

Entretanto, Suryadeva se sintió complacido con la devoción y la lealtad del infortunado Yajnavalkya. Asumió la forma de un vaji (caballo)

¹ El principio inmanente que deseó manifestarse y volverse múltiple. El embrión de oro del cual emergió toda la creación.

² Hijos nacidos de la mente.

y bendijo al sabio con la recuperación del conocimiento del Yajurveda. Las secciones enseñadas de este modo por el vaji llegaron a ser conocidas como Vajasaneyi. El Yajurveda enseñado por Vedavyasa se llama Krishnayajurveda, y el transmitido por Yajnavalkya es conocido como Suklayajurveda.

En ellos los primeros capítulos son mantras relacionados con el Karma-kanda,³ y los últimos se refieren al Jñānakanda. El Upanishad Īśāvāsyā tiene como tema a este Jñānakanda,⁴ y se le llama Īśāvāsyā porque el mantra inicial comienza con estas palabras: “Isavaasyamidam sarvam yathakichajagathyam jagath Thena tyakthena bhunjetna, maa gridhah kasya swiddhanam”.

Todas las cosas de este mundo, las transitorias, las evanescentes, están contenidas en el Señor, quien es la verdadera realidad de cada una. Por ello deben ser usadas con reverente renunciación, sin envidia ni codicia, porque ellas pertenecen al Señor y no a persona alguna. Eso es lo que este sloka (estrofa) significa.

Esto equivale a que el Señor está inmanente en el universo, el cual es su forma, su cuerpo. Por eso es erróneo considerar como entidades diferentes al universo y al Señor. Esto es un engaño, un producto de la imaginación del hombre.. Parte de los Vedas que trata sobre el trabajo y sobre los ritos.

Así como su imagen reflejada en el agua no es distinta de ustedes, el universo (que es la imagen de Dios producida por su ignorancia) es lo mismo que Él. Mientras el hombre permanezca en este engaño, no podrá visualizar la Realidad inmanente en él y, por otro lado, caerá en pensamientos, palabras y actos equivocados. Un trozo de madera de sándalo, si se deja en el agua, acabará por producir mal olor, pero si se saca del agua y se le convierte en pasta, volverá a emitir su fragancia original. Cuando

³ Parte de los Vedas que trata sobre el trabajo y sobre los ritos.

⁴ La sección filosófica de los Vedas dedicada al conocimiento.

la autoridad de los Vedas y Shastras sea respetada y se agudice el discernimiento por la práctica de las acciones rectas, el mal olor del error y la perversidad se desvanecerán y surgirá el perfume puro e innato del Atma. Entonces desaparecerá la dualidad del hacedor de las acciones y el que goza los frutos de ellas. Entonces se alcanzará el estado llamado Sarvakarmasanyas, el desapego de toda actividad. Este tipo de sanyas es descrito como el sendero hacia Moksha, la Liberación, en este Upanishad.

El sanyas (renunciación) que implica la destrucción de las tres atracciones (por la pareja, por la progenie y por la riqueza) es muy difícil de adquirir sin pureza de mente (chita). El segundo mantra de este Upanishad señala los medios para este logro, los cuales son: la ejecución del Agnihotra y otros ritos, como se prescriben en los Shastras; creer que para alcanzar la liberación debe uno empeñarse activamente en tal propósito y tener la convicción de que ningún pecado puede adherírseles mientras estemos dedicados a ese esfuerzo. El trabajo sin deseo por los frutos resultantes elimina gradualmente las impurezas, como lo hace el crisol del orfebre con el metal. La mente pura es Jñāna, la consumación del desapego.

Si son capaces de despojarse del deseo cuando realicen un trabajo o cualquier actividad, no habrá impureza que los pueda tocar. Ustedes saben que las semillas de chilliginji tienen la propiedad, cuando se dejan caer en el agua lodosa, de separar las impurezas y depositarlas en el fondo; ellas también se hunden y desaparecen. Del mismo modo, aquellos que realizan sus actividades sin ningún apego purificarán perfectamente sus mentes, y los resultados de sus actos perderán su efecto y se hundirán en el fondo.

De los 18 mantras de este Upanishad, sólo los dos primeros tienen que ver directamente con el problema de la liberación y su solución. Los 16 restantes detallan esta solución y sirven como comentarios sobre ella.

El Atma nunca sufre modificación alguna y, sin embargo, ¡es más veloz que cualquier mente! Este es el misterio y el milagro. Parece experimen-

tar todos los estados pero no crece, declina ni cambia. Aunque está en todas partes, no es perceptible por los sentidos y es debido a su existencia subyacente y a su inmanencia siempre presente que tiene lugar todo crecimiento, toda actividad y todo cambio. Causa y efecto accionan y reaccionan debido al sustrato de la Realidad átmica. El propio término Isa denota este significado. El Atma está cercano y lejano, está quieto y en movimiento, está adentro y afuera. Aquel que conoce esta verdad es digno de ser llamado jñani, sabio.

El ignorante jamás podrá captar la verdad de la inmanencia átmica. Los que están conscientes pueden ver y sentir la presencia de las cosas cercanas a ellos; los que han perdido la conciencia buscarán por todas partes las joyas perdidas sin darse cuenta de que las llevan puestas. Aunque tengan conocimiento de muchas cosas, conciben al Atma como algo que existe en un lugar remoto e inalcanzable debido a la pérdida de conciencia. Pero el jñani, cuya conciencia está despierta, ve al Atma en todos los seres y a todos los seres como al Atma. Ve a todos los seres como uno solo y no percibe división o diferencia. De este modo se salva de la dualidad.

El Īśāvāsyā hace clara para todos esta verdad. El jñani que ha disfrutado esta visión ya no será perturbado por los golpes de la fortuna o las tentaciones de los sentidos. Verá a todos los seres como a sí mismo, sabiendo que comparten su propia realidad innata; estará libre de toda atadura de dharma y adharma (bueno y malo) y de las necesidades y exigencias del cuerpo. Él será un swayamprakasa, alguien que brilla en el esplendor de su propio ser. Así, la forma individualizada no es su forma genuina, no, y ni siquiera lo son los cuerpos denso y sutil, llamados los sariras Sthula y Sukshma, respectivamente.

Es por ello que el primer mantra del Īśāvāsyā expone el Jñāna-nishta, caracterizado por la ausencia de deseos de cualquier clase. Este es el primer vedarta. Pero aquellos que alberguen deseos encontrarán difícil establecerse en este nishta (estado mental). Para ellos, el segundo mantra prescribe un medio secundario: el Karma-nishta. El resto de los mantras

constituye un comentario detallado y un apoyo para estos dos nishtas, basados en el Jñāna y el Karma. Este último tiene al deseo y a la ilusión como impulsos cardinales.

El primero tiene como tal a vairagya, la convicción de que el mundo no es Atma, es decir, que no es verdadero y, por lo tanto, no es de ningún beneficio relacionarse con él. Esta actitud de vairagya o desapego constituye la entrada al Jñāna-nishta. Del tercer al octavo mantra se describe la verdadera naturaleza del Atma por medio de la condena de avidya (ignorancia), que impide conocer ese Atma.

Es por esto que el Īśāvāsyā enseña la lección de la renunciación por medio del primer mantra, y la de la actividad liberadora (por el karma o acción hecho sin raga, apego, ni dwesha, aversión) por medio del segundo. En el cuarto y quinto mantra se habla del Atmatatva, o principio del Atma, y más adelante, de los frutos de su conocimiento. El noveno mantra señala el camino de la liberación progresiva o Karmamukti, útil para aquellos que son demasiado débiles para seguir la senda de la renuncia total pero realizan actos que conducen al desarrollo moral y la purificación interna. Este es el camino que unifica todo karma sobre el principio de upasana (adoración). Aquellos que incurren en actos contrarios al Vidya (conocimiento supremo) están llenos de ignorancia, dice. Vidya lleva al Devaloka (mundo de los dioses), el karma lleva al Pithriloka (mundo de los antepasados). Aquellos que se limitan al estudio y propiciación de las formas divinas son peores, ya que sólo desean la obtención de habilidades y poderes. Así pues, el Jñāna que conduce a Atmasakshatkara o realización del Ser es muy distinto a esos estudios y prácticas, y ningún intento de unirlos tendrá éxito.

Por supuesto que uno no debería involucrarse en nada que sea opuesto a los Shastras; y en último análisis, todas las acciones son clasificadas como ignorancia. El karma puede, a lo sumo, solamente ayudar a limpiar la mente, y la adoración a los dioses puede conducir a la concentración de la mente. La adoración debe elevarse al nivel de adoración de la Di-

vinidad Cósmica, el Hiranyagarba; debe madurar y desarrollarse hasta Jivanmukti, liberación del alma individual, antes del fin de esta vida.

El Devata-jñāna y el Karma-nishta⁵ deben complementarse y unificarse: entonces puede uno escapar al ciclo de nacimiento y muerte, y llegar a ser divino.

⁵ Cualidades del conocimiento y la constante ejecución de acciones rectas, respectivamente.

2. Upanishad Katha

EN ESTE UPANISHAD se encuentra la historia de Nachiketa, quien fue iniciado en la disciplina espiritual por el propio Yama, el dios de la muerte. La misma historia se menciona en los Upanishads Taittirīya y Brahmana, así como en el Mahabharata, en el capítulo 106 del Anusasana-parva. Este Upanishad ha llegado a ser famoso a causa de su claridad y profundidad de imaginación. Muchos de los pensamientos que contiene se pueden encontrar en el Bhagavad Gita. Se le llama Upanishad Katha porque pertenece al Katha Saakha de la escuela Krishna Yajurveda.

Un ritualista ortodoxo llamado Yagnasrayas, también conocido como Gouthama, realizó un yaga (sacrificio). Como parte de la ofrenda regaló vacas que ya no podían pastar ni beber, ¡mucho menos dar leche! Estaban tan viejas que ya no podían usarse para nada. Viendo esto, su virtuoso e inteligente hijo, Nachiketa, comprendió que su padre podía sufrir grandes desdichas como consecuencia de aquellos impíos dones. El niño deseaba salvar a su padre de ese destino hasta donde pudiera, y le preguntó a quién lo daría a él como ofrenda. Le suplicó diciendo que él también debía ser dado a alguien, hasta que el padre, enojado, gritó: “¡Te daré al dios de la muerte!”. Ante esta situación, el muchacho pensó que las palabras de su padre no debían ser pronunciadas en vano, aun cuando hubieran sido dichas en el Jivaloka (mundo de los seres individuales), afectado por el nacimiento y la muerte. Por ello persuadió a su padre de que lo ofrendara a la muerte por medio de un ritual realizado estrictamente según lo prescriben las escrituras. Pronto, Nachiketa se dirigió a la morada del Dios de la Muerte, pero tuvo que esperar tres días antes de poder ver a Yama, pues éste no se encontraba en su residencia. Al volver,

Yama sintió pena de haber hecho esperar a su visitante, y le prometió a Nachiketa que le concedería tres deseos, uno por cada noche que había tenido que esperar ante su puerta.

Nachiketa pidió primero que cuando regresara a su casa su padre lo recibiera con alegría y ya no estuviera enojado por su impertinencia, sino tranquilo y tolerante. Su segundo deseo fue conocer el secreto de que en el cielo estuvieran ausentes el hambre, la sed y el temor a la muerte. Yama le concedió gustosamente estos deseos, y lo inició en un ritual especial y sus misterios. Nachiketa escuchó con reverencia y captó con rapidez y claridad los detalles del ritual. Yama se sintió tan contento con su nuevo discípulo, que le dio al Yaga un nuevo nombre: Nachiketa Agni. Esto constituyó un don extra concedido al gran visitante. Nachiketa dijo: “Maestro, el hombre es mortal, pero algunos dicen que la muerte no es el final, ya que hay una entidad llamada Atma que sobrevive al cuerpo y los sentidos; y otros arguyen que tal entidad no existe. Ahora que tengo esta oportunidad, deseo saber de ti lo referente al Atma”.

Yama quiso poner a prueba las cualidades de firmeza y constancia de su interrogador para obtener la Sabiduría Suprema. Si no la merecía, no deseaba comunicársela. Así, ofreció concederle a cambio otros dones relativos a la prosperidad y felicidad mundanas. Le respondió que el Atma era algo demasiado sutil y evasivo, más allá del alcance del entendimiento ordinario, y puso ante él otros atractivos dones que podría disfrutar “mejor” y más rápidamente. Nachiketa replicó: “¡Venerado maestro! Tu descripción de la dificultad de entender estos tópicos me hace sentir que no debo perder esta oportunidad, pues no podría encontrar un maestro más calificado que tú para que me los explique. Esto y ninguna otra cosa deseo como tercer don. Los dones que me ofreces como alternativa no podrían asegurarme el duradero beneficio que sólo el conocimiento del Atma puede proporcionarme”.

Viendo esta fe y esta perseverancia, Yama se sintió complacido y concluyó que Nachiketa era apto para recibir la Sabiduría Suprema. Le dijo:

“Bien, mi querido niño. Hay dos tipos distintos de experiencias e impulsos, llamados sreyas y preyas, los cuales afectan por igual al individuo. Los primeros liberan y los segundos atan. Unos conducen hacia la salvación, los otros hacia la esclavitud. Si tú sigues el camino de preyas, te alejarás completamente de la realización de la más alta meta del hombre. El camino de sreyas puede ser discernido sólo por el intelecto puro, viveka. El de preyas es seguido únicamente por los ignorantes y perversos. Vidya te revela el camino de sreyas, mientras que avidya te hace caer en el de preyas. Naturalmente, aquellos que buscan el sendero de sreyas son muy raros”.

Yama continuó: “El Atma está libre de agitaciones y es impasible; es Conciencia, infinita y plena. Aquel que ha conocido el Atma ya no será perturbado por las ideas dualistas de ser y no ser, hacedor y no hacedor, etcétera. ¡El Atma no es ni siquiera un objeto para ser conocido! No es el conocedor, lo conocido ni el conocimiento. Descubrir esta verdad es la suprema Visión, y comunicarla a alguien es la suprema Instrucción. El que instruye es Brahman, la instrucción es Brahman y lo instruido es también Brahman. La comprensión de esta Verdad eternamente presente lo salva a uno de todo apego y agitación y, así, lo libera del nacimiento y la muerte. Este gran Misterio no puede ser aprendido por medio de la lógica; debe ser conocido y experimentado mediante la fe en los Smritis.¹ “El Atma puede llegar a conocerse después de una ardua perseverancia. Es necesario desviar la mente de su ambiente natural -el mundo objetivo y mantenerla en una firme ecuanimidad. Sólo un héroe podrá salir victorioso de esta solitaria aventura interna y vencer a los monstruos del egoísmo y la ilusión. Y solamente esta victoria puede eliminar el sufrimiento”.

La enseñanza del Vedanta es que la Verdad Suprema puede ser alcanza-

¹ Memoria, tradición, anales. Reseñas tradicionales comunicadas oralmente. Son códigos legales y ceremoniales, producto de inspiración, en oposición y, por ello, menos sagrado que los Vedas, que son Srutis, o revelaciones; considerados, en consecuencia, escrituras secundarias. El más conocido es el llamado Manu Dharma Shastra, o Código de Manú, de contenido ético y legal.

da por todos. Todos los textos lo proclaman como una sola voz. Afirman también que el Pranava, la sílaba Om, es el símbolo del Para y del Apara² Brahman.

Declaran que la adoración del Pranava nos permite alcanzar inclusive el estado de Conciencia Cósmica (Hiranyagarba) y nos ayuda también a llegar a los dos estados de Brahman mencionados. El Hiranyagarba está envuelto solamente por un delgadísimo velo de Maya (ilusión) que puede ser desgarrado por medio del Om y con ello alcanzarse los niveles de Para y Apara Brahman.

El Upanishad Katha discurre también acerca del Atma de distintas maneras. Dice que el Atma no puede ser medido, que nunca podrá ser constreñido por las limitaciones, aunque pareciera ser así. La imagen del Sol en un lago tiembla y se agita debido al temblor y agitación del agua, pero el Sol no es más que un testigo distante; no es afectado por los medios que producen las imágenes. De manera similar, el Atma es el testigo de todo este cambio que tiene lugar en el tiempo y el espacio.

El jiva, la ignorancia individualizada, es el que participa de los frutos de la acción, sea correcta o equivocada, buena o mala. El jiva forja sus ataduras por medio del egoísmo y las rompe por medio del intelecto (budhi), la fuerza que contrarresta la ignorancia. Dense cuenta de que todo se puede alcanzar en el momento en que los órganos sensoriales, tanto internos como externos, son puestos fuera de acción. Deben ser descartados como falsos y engañosos; tienen que reabsorberse en el manas (la mente). Lleven al manas de vuelta al budhi (inteligencia individualizada) y a éste hacia Hiranyagarba, la Inteligencia Cósmica. Una vez alcanzado este nivel de sadhana, fusionen el Hiranyagarba en el principio del Atma (Atmatatva), del cual aquélla es sólo una manifestación.

Entonces alcanzarán el estado de Nirvikalpasamadhi, la perfecta e im-

² Para Brahman: El Absoluto Universal, el Dios sin forma, inmanente y trascendente. Apara Brahman: el ser inferior no relacionado con el Espíritu Supremo.

perturbable ecuanimidad de la Unidad del Absoluto, la cual es su verdadera naturaleza. Ese es el secreto expuesto por este Upanishad; esto y el hecho de que toda la creación es sólo una creación y proliferación de nombres y formas.

Engañados por este espejismo, ustedes no son capaces de ver el desierto; aterrorizados por la serpiente que creen ver en una soga, no pueden discernir la realidad básica. La interminable ilusión que obsesiona al jivi debe ser rota por completo. El decimocuarto mantra de este Upanishad despierta al jivi del sueño de edades y lo guía hacia la meta.

El Atma está más allá de sonido, forma, olor, sabor y textura; no conoce fin. Los sentidos están atados a los objetos externos. El Atma es el instrumento primario para toda actividad y conocimiento, la fuerza motriz interna detrás de todas las cosas. Esta ilusión de lo multiforme, de la variedad, debe morir. Ha nacido de ajñāna. La multiplicidad es un espejismo causado por el medio que nos rodea; el sentimiento de que están separados del Uno es la raíz de todo este aparente proceso de nacer y morir por el que el individuo parece pasar.

Después, Yama declaró a Nachiketa la naturaleza de Brahman para disipar sus dudas en este punto.

Como una luz opacada por el humo, el Purusha del tamaño de un pulgar -el Angushtamatra- es eternamente brillante. Así como el torrente de lluvia que cae sobre una montaña se divide en cientos de arroyos al bajar por las laderas, el jivi que siente la multiplicidad y la diferencia cae por esa multitud hacia la ruina. Este Upanishad declara que no hay nada más alto que el Atma, ni siquiera igual a él. Las raíces de un árbol son invisibles, se esconden bajo la tierra, pero su efecto es evidente, se hace visible en las flores, ¿verdad? Lo mismo pasa con el árbol de este cambiante mundo físico. De esta experiencia debes inferir que la raíz, Brahman, está ahí como sustento y soporte. Así le habló Yama a Nachiketa.

El árbol del Samsara es como el árbol que hace aparecer un mago: sólo una ilusión. Aquel que ha purificado su intelecto puede ver al Atma

como en un cristalino espejo aun en esta vida. Brahman es el jneyam, la cosa conocida, para el buscador de conocimiento; es el upasyam, lo logrado, para el que persigue una meta. El jñani es liberado por su visión de Brahman, pero el upasaka³ alcanza el Brahmaloaka (mundo de Brahma) después de la muerte. Ahí se absorbe en Hiranyagarba y al término del Kalpa⁴ es liberado junto con el propio Hiranyagarba.

Nachiketa comprendió sin error alguno este conocimiento divino que Yama le enseñaba; fue liberado por la muerte y alcanzó a Brahman. Respecto de este conocimiento divino, inclusive el que trata de saber lo que es, gracias a este solo intento se transforma en una personalidad mejor, libre de toda mancha de pecado.

Este Upanishad enseña los temas fundamentales en diferentes formas: Pranavaswarupa, Sreyas y Brahmavidya, el principio del Pranava, el mérito espiritual y la ciencia de la conciencia de la Realidad, respectivamente. Mi intención es la de transmitirles ahora la esencia de estas enseñanzas.

Cierto es que basta un mantra para salvar a aquellos que han agudizado su inteligencia y están llenos del anhelo de liberarse. Para el hombre obtuso e impulsado por los sentidos e inmerso en la persecución de los placeres materiales, todos los consejos resultarán un desperdicio, aun cuando se le den en abundancia.

El Atma es como el océano. Para instruir a una persona acerca de él no hay necesidad de pedirle que se lo beba todo. Una sola gota colocada sobre su lengua le dará el conocimiento necesario. Del mismo modo, si desean conocer este Upanishad, no hay ninguna necesidad de seguir cada

³ El que practica la adoración sistemática de Dios.

⁴ Período de una revolución mundana; un ciclo de tiempo. Generalmente se entiende por Kalpa un día de Brahma o manvantara, período cronológico que representa mil mahayanas, o sea la duración de un universo, o sea, el período de manifestación o actividad cósmica, al final del cual viene una noche de Brahma, período de disolución o reposo.

mantra. Aprendan y tengan una vivencia de las implicaciones de uno solo, y así podrán alcanzar la meta con toda certeza. Aprender para poner en práctica: ese es el secreto de las enseñanzas.

3. Upanishad Mundaka

ESTE UPANISHAD comienza con una invocación para pedir que los ojos puedan ver cosas auspiciosas, los oídos puedan escuchar sonidos buenos y que la vida se pueda usar en la contemplación del Señor. Se hace referencia a la enseñanza de este Upanishad como Brahmavidya (conocimiento de Brahman) porque describe primeramente el mensaje de Hiranyagarba, el Brahma causal, o porque este mensaje nos dibuja la gloria de Brahman. Este Upanishad habla del Brahmavidya como el misterio que pueden entender únicamente aquellos que han afeitado su cabeza y quienes pueden pasar por la prueba del rito de poner el fuego sobre sus cabezas rapadas. Por eso se le llama Mundaka, que quiere decir cabeza rapada. Además de eso, este Upanishad es honrado como la cumbre de todos por exponer la esencia misma del Brahmajñāna. Ha sido asignado al cuarto Veda, el Atharvana.

Este conocimiento fue transmitido oralmente de maestro a discípulo, enriqueciéndose y confirmándose por medio de la experiencia. También se le llama Paravidya, el conocimiento de lo Otro, cuando se trata del principio sin atributos. Cuando trata de la plenitud de atributos del Saguna, el Principio divino materializado, se le denomina A-paravidya, el conocimiento del aspecto inmanente, mas no del aspecto trascendente. Estos son los dos tipos de conocimiento que se encuentran en este Upanishad. Fueron enseñados a Angirasa por Saunaka, según el propio texto. Los Vedas y los Vedangas tratan del A-paravidya. El Upanishad se refiere especialmente al Paravidya. Sin embargo, lo esencial es que el anterior avanza hacia este último, el conocimiento de Brahman, lo cual constituye la Meta.

La araña produce la magnífica manifestación que es su tela desde sí misma. De igual modo, este jagat (el mundo en constante cambio y movimiento) es manifestado desde Brahman, que es su causa. El jagat o samsara es producto del complejo creador-creación. Es verdadero, objetivo y útil, en tanto uno no tenga conocimiento de la Realidad. Lo más que uno puede ganar por medio de la actividad, es decir, la actividad pura y sagrada, es el cielo, o Swarga, que implica una mayor extensión de vida, la cual, no obstante, tiene también un final. Así, el buscador pierde todo anhelo por el cielo, y se acerca a un maestro de larga experiencia y lleno de compasión para que lo instruya en la disciplina necesaria para realizar a Brahman.

Todos los seres son Brahman y nada más. Todos emanan de Brahman. Así como las chispas provienen del fuego, como el cabello brota de la piel aunque sea algo diferente a ella, así también los seres se originan en Brahman. Brahman es la causa que hace que el Sol, la Luna, las estrellas y los planetas orbiten en el espacio. Brahman es el dispensador de las consecuencias de todos los actos de los seres. El jivi e Ishwara, lo individual y lo universal, son dos pájaros posados en una rama del mismo árbol, el cuerpo humano. El jivi actúa y sufre las consecuencias de sus actos. Ishwara permanece impasible como testigo de las actividades del otro pájaro. Cuando el jivi mira hacia Ishwara y se da cuenta de que él mismo no es más que una imagen, escapa al sufrimiento y al pesar. Cuando la mente es impulsada por el anhelo de conocer a Ishwara, todos los otros deseos inferiores disminuyen y finalmente desaparecen. Entonces se alcanza el conocimiento del Atma. El último mantra de este Upanishad declara que su objetivo es hacer que el hombre obtenga ese conocimiento. Munda significa cabeza: podemos decir entonces que este es la cabeza de todos los Upanishads. Y es por ello que inclusive el Brahma Sutra¹ dedi-

¹ Colección de aforismos, obra del período clásico, el texto fundamental del Vedanta, atribuido a Badarayana, identificado con el legendario Vyasa. Expresa de manera general una línea de conducta para la correcta interpretación de los textos sagrados.

ca dos capítulos a explicar detalladamente el significado interno de los mantras que contiene el Mundaka.

Este Upanishad consta de tres secciones de dos capítulos cada una. En la primera sección se trata el A-paravidya y en la segunda, el Para-vidya y los medios para dominarlos a ambos. En la tercera sección se define la naturaleza de la Realidad y de la liberación. El karma que ayuda a alcanzar a Brahman se indica en estos mantras. Es por esto que al Upanishad Mundaka se lo reverencia como muy sagrado.

La araña, como ya se indicó, extiende su red desde sí misma sin la intervención de ningún agente extraño, y también absorbe la tela que ha tejido. Del mismo modo, la creación ocurrió sin ningún agente y el universo surgió. La naturaleza, o Prakriti, no es sino una transformación del Brahman básico, como la vasija lo es del barro, la tela del algodón y las joyas del oro. Así, Brahman es llamado upadana (apego a la vida), el origen de Prakriti. También es Nimitakarana, la causa nimita. Por todo esto el universo sólo puede ser el resultado de una Inteligencia Suprema, una inteligencia omnímoda, Sarvajna. El cielo es el más alto sitio que puede obtenerse por medio del karma. De tales karmas o ritos, la adoración del fuego, llamada Agnihotra, es el más importante.

La realización de tales ritos contribuye a la limpieza de la mente. Esta limpieza es un preparativo necesario para llegar al Paravidya. Las llamas que se elevan desde el altar del sacrificio parecen saludar al oficiante impulsándolo a alcanzar la realidad de Brahman. Aquel que hace el rito con plena comprensión del significado del mantra puede alcanzar el esplendor solar por medio de las ofrendas que hace; éstas lo llevan a la región de Indra, el Señor de los Dioses.

Los Vedas prescriben dos tipos de karmas obligatorios: Ishta y Purta. El ritual de Agnihotra, la adhesión a la verdad, las austeridades, el estudio de los Vedas, la hospitalidad brindada como una ofrenda a nuestros huéspedes, estos constituyen Ishta. La construcción de templos, posadas, represas, el plantar avenidas de árboles, etcétera, tales actos son Purta. Es-

tas acciones producen consecuencias benéficas, pero todas estas cadenas de causa y efecto son transitorias, son básicamente imperfectas.

La creación entera está supeditada a nombre y forma, y por ello es irreal. Puede ser descrita con palabras y, así, es limitada y circunscrita por el intelecto y la mente. El Paramatma, la Persona Suprema, sólo él es eterno, real y puro.

Es él quien impulsa la acción y dispensa las consecuencias.

Sin embargo, está más allá de los sentidos y del intelecto.

Como los rayos de una rueda, que parten del cubo, que van desde todas las direcciones hacia el centro, toda la creación emana de Él.

Para alcanzar el cubo, el centro, y saber que todos los rayos surgen de él, el instrumento es la mente. Brahman como blanco debe ser alcanzado por la mente como flecha.

Debemos tener la mente apuntada hacia ese blanco y, usando como arco las enseñanzas de los Upanishads, disparar con fuerza y precisión para llegar a Brahman, el amo y maestro. Es decir, el Pranava -el Om es la flecha, Brahman es el blanco.

Brahman ilumina al jivi, el alma individual, al reflejarse en la conciencia interna, o Anthakarana. Uno sólo tiene que retirar su conciencia del mundo objetivo, cuyo contacto contamina a la mente. Después debe instruirse a la conciencia interna para meditar sobre el Om con atención centrada en un solo punto. Debe meditarse sobre el Atma que no es afectado por el jivi, aunque se encuentre en él, con él y activándolo. Debe meditarse sobre él con el corazón, desde donde parten en todas direcciones los incontables nadis, los nervios sutiles. Si se sigue este proceso uno puede obtener Jñāna, la sabiduría.

El universo es un instrumento para revelar la majestad de Dios. El firmamento interno en el corazón del hombre es igualmente una revelación de su gloria. Dios es el aliento de nuestra respiración. Ya que él no tiene una forma específica, no puede ser expresado con palabras, ni su misterio puede ser penetrado por medio de los otros sentidos.

Él está más allá del alcance del ascetismo, más allá de los límites de los rituales védicos. Él puede ser conocido únicamente por un intelecto que ha sido limpiado de toda traza de apego y odio, de egoísmo y de sentido de posesión.

Sólo el Jñāna puede conceder la autorrealización. Dhyana puede conceder la concentración de las facultades, y mediante esta concentración puede adquirirse Jñāna, incluso mientras se está en el cuerpo. Brahman activa el cuerpo por medio de los cinco aires vitales (pranas). Él condesciende a revelarse por sí mismo en este mismo cuerpo tan pronto como la conciencia interna cumple el requisito de ser pura, pues el Atma es inmanente en los sentidos tanto internos como externos, como el fuego en la madera y la mantequilla en la leche. Ahora bien, la conciencia es como madera húmeda, empapada de deseos sensuales y desengaños.

Cuando el estanque del corazón se limpia de la vegetación parásita que lo infesta y enturbia, el Atma brilla en su prístino esplendor. El que adquiere el conocimiento de este Atma debe ser reverenciado, pues ha ganado la libertad. Se ha vuelto Brahman, eso que había luchado por conocer y ser.

4. Upanishad Māṇḍūkya

DE LOS UPANISHADS, este es el núcleo del Vedanta, el más profundo y también el principal, el que ha adquirido tal renombre para ser recomendado en el sentido de que, por sí solo, basta para guiar al hombre hacia su salvación. Por otra parte, es extremadamente breve: consta sólo de doce mantras, los cuales se dividen en cuatro secciones: Agama, Vaithatya, Advaita y Alathashanti. En la primera se expone la doctrina secreta del Pranava, la clave para la autorrealización.

En la segunda se discute y refuta el dualismo, el gran obstáculo para la liberación. En la tercera se enuncia el Advaita o Unidad no dual. La última sección describe algunas doctrinas (que no provienen de los Vedas) recíprocamente contradictorias, y las rechaza.

Ningún sonido se encuentra más allá del alcance del Om. Todos los sonidos son combinaciones y producto del Om; Brahman también es Om, y es identificado con y por él.

Brahman, que está más allá de cualquier visión, se manifiesta a la visión como Atma.

Las diferenciaciones de viswa, taijasa y prajna no son sino apariencias que se superponen al Atma, vale decir, el Atma continúa siendo lo mismo, no es afectado por esos niveles de conciencia correspondientes a la vigilia, el sueño y el sueño profundo de la existencia humana. Este Atma y el Atma al que uno se refiere como “yo” son lo mismo. El “yo” o el Atma nada como un pez en el agua, sin poner atención a los bancos de arena, aunque las aguas sean limitadas y canalizadas por ellos. En el sueño profundo se suspenden todos los vasanas o impulsos y, aunque persisten, no se manifiestan ni se activan. Al soñar, el hombre obedece a

sus impulsos y logra satisfacciones en ese proceso. Los múltiples estímulos y atracciones del mundo sensorial que impelen al hombre hacia los objetos que lo rodean, nacen durante los estados de sueño y de vigilia. La mente está llena de agitaciones, las cuales representan el terreno fértil en el que los vasanas pueden echar raíces, crecer y multiplicarse. De hecho, la mente perturbadora es la que provoca la creación y la que se halla detrás de toda ella.

Existe, sin embargo, un cuarto nivel, distinto a estos otros tres: es llamado turiya (el cuarto). Este nivel no puede ser descrito con palabras, ni siquiera imaginado, porque se sitúa más allá, tanto del intelecto como de la mente. La experiencia es inadecuadamente descrita como santham, shivam y advaitam (es Paz, es Gracia, es Unicidad), y eso es todo. Las agitaciones mentales se calman y deja de haber mente. Significa la conquista de la mente, su negación, el nivel de Amanaska (estado meditativo en el que se goza la bienaventuranza del divino Atma). ¡Qué victoria tan grande es ésta! Porque en el sueño profundo la mente sigue latente; al soñar está intranquila por las agitaciones, y en la vigilia se muestra activa y motivadora. Pero en estos tres niveles, la Verdad sigue siendo desconocida. El mundo objetivo no es más que una engañosa ilusión de la mente agitada, la superposición de una serpiente inexistente sobre una cuerda. El mundo no nace ni muere; nace cuando son ignorantes; muere cuando llegan a ser sabios.

El Aum del Omkara representa los aspectos viswa, taijasa y prajna de los estados de vigilia, sueño y sueño profundo de la existencia, los cuales desempeñan cada uno una función particular en el sadhana. La adoración constante de Dios que la enfatiza hace que uno se dé cuenta de todos los deseos; si uno se concentra en la u, incrementa el jñāna, y si se centra especialmente en la m, se lleva a efecto la inmersión final del alma en lo Supremo. El upasaka del Pranava también obtendrá el conocimiento de la verdad del mundo y de la creación. Con ello, él se gana la reverencia de todos.

La a, la u y la m vienen sucesivamente en el Pranava y, finalmente, se funden en un amatra, una resonancia que se va diluyendo en el silencio. Ello es el símbolo del santham, shivam y advaitam, la fusión del alma individualizada en lo Universal, después de desechar las limitantes características de nombre y forma. Y ello no es todo. Los karikas¹ 24 al 29 de este Upanishad alaban al Pranava como la causa de la creación. Lo ensalzan como el remedio para todo sufrimiento. ¿Por qué? Aquel que medita en el Om, permanentemente consciente de su importancia, puede avanzar con seguridad hacia la Conciencia Plena de lo Real -la cual se esconde detrás de toda esta Apariencia irreal-, hacia el Paramatmatatva mismo.

En la primera parte se establece, de manera general, la singularidad no dual del Atma; en la segunda, como ya se ha

dicho, se muestra como equivocada e impermanente la proposición de dos entidades: Dios y el mundo. En la sección que se denomina específicamente Advaita, se establece esta doctrina mediante argumentos y afirmaciones.

En un principio, el mundo era latente e inmanifiesto; Brahma, el dios creador, es él mismo un efecto, de modo que el meditar sobre el efecto no llevará al hombre hasta el origen de todas las cosas. El Brahma revelado en este Upanishad no es el Efecto, sino la Causa primordial. No es nacido ni limitado; no está fragmentado en toda esta multiplicidad.

El Atma es como el Akasha o Éter: lo permea todo. Parece estar confinado dentro de ciertos límites, como un recipiente o una habitación, y entonces puede hablarse de él como algo individualizado. Sin embargo, no es verdad que tenga dicha limitación. También el cuerpo es como el recipiente que limita al espacio encerrado en él según todas las apariencias. No hay ninguna diferencia básica entre el espacio con el recipiente

¹ Estrofas doctrinales, comentario sobre el Upanishad Māṇḍūkya escritas por Gaudapada, célebre preceptor brahmánico y filósofo vedantista.

y el espacio de afuera: retiren el factor limitante y serán Uno solo. Cuando el cuerpo es destruido, el jivi se funde con lo Universal o Paramatma. Es la limitación la que aparece calificando al Atma como algo distinto; de otro modo, es el Paramatma mismo. El jivi no puede ser considerado una parte o miembro, o una adaptación del Paramatma.

El nacimiento y la muerte del jivi, su peregrinar en el espacio y de un mundo a otro, son todos irreales. Todo es apariencia, no realidad. Profundicen en esta materia y encontrarán que el dualismo no se opone al monismo. La oposición surge de las religiones y escuelas de pensamiento dualistas. Para el monista, todo es Parabrahman, de modo que no sabe de oposiciones. Para el dualista, siempre existe una atmósfera de apego, orgullo y odio, porque allí donde hay dos, siempre hay temor y apego, y todas las pasiones consiguientes. La no dualidad es la más alta Verdad; la dualidad es una cierta actitud mental. Por eso, el dualismo los podrá afectar únicamente mientras la mente está activa. En el sueño o en el samadhi² no existe la cognición de “dos”. Cuando prevalece la ignorancia, la diferenciación es enorme, pero cuando se establece el conocimiento, se experimenta la Unidad. De modo que no hay oposición o pugna entre dualismo y monismo. La cuerda o Brahman es la causa de toda esta ilusión y engaño que connota la palabra mundo, o jagat, porque ¿cómo podría ser cambiada la característica esencial de uno, el svabhava? La multiplicidad no es la característica del principio de Paramatma. Los Vedas declaran esto en muchos contextos. Incluso condenan a aquellos que lo ven como muchos. El Testigo de todas las fases de la mente, o hasta de su aniquilamiento, jamás podrá ser conocido por la mente. Sólo ese Testigo es eterno y no es afectado por tiempo o espacio. Eso es el Atmachaitanya, la conciencia del Atma, Sathya, la verdad. Todo el resto es irreal.

² Estado de conciencia que trasciende las dualidades, ecuanimidad perfecta. Concentración de la mente, ya liberada de impulsos y agitaciones, en Dios o la propia realidad.

Hagan que la mente se aparte del mundo de los sentidos recurriendo a la práctica del discernimiento y el desapego; así llegarán a la experiencia de no-mente. También deben recordar otra cosa: el tratar de controlar la mente sin una comprensión clara de la naturaleza del mundo sensorial representa un esfuerzo vano e inútil, ya que el apego subsistirá y no se podrá lograr que cese la agitación.

Ambos volverán por sus fueros a la primera ocasión que se les presente. Se debe desarrollar la inactividad que mantiene la mente durante el estado de sueño profundo hasta llevarla a un estado de anulación permanente. Una vez que se

Tras cada nacimiento o acto debería haber un propósito como fuerza motivadora, ya sea sath (lo real), asath (lo irreal) o sath-asath, ¿no es cierto? ¿Cuál es exactamente la transformación que se produce? La causa o karana sufre cambios o vikara y se transforma en el hecho o karya. Y bien, el sath carece de vikara, de modo que no hay nacimiento posible desde sath. Asath es vacío y nada puede emanar de él.

No es posible concebir juntos a sath y asath, por lo tanto, y lógicamente, nada puede nacer ni ser producido por ellos: karana no puede llegar a ser karya.

Con sólo recordar el fuego no es posible que sientan calor; se puede sentir sólo cuando llegan a tener contacto con él. Del mismo modo, todos los objetos son diferentes al conocimiento de ellos. El conocimiento es una cosa y la experiencia sensible es otra. Además, la búsqueda de la Causa Primera representa una aventura sin fin, ya que, aun en total ausencia de la serpiente, uno la ve en la cuerda. Todo es una invención de la imaginación. En los sueños, que no tienen nada de concreto, se sufren todas las alegrías y pesares de la multiplicidad. No se requiere de base ni de explicación para las maquinaciones e inferencias de la mente. En tanto esté ausente la luminosidad de la Verdad, habrá inferencias insostenibles respecto del mundo irreal que acosen a la mente. Para los que están impregnados de avidya o de ajñāna, el destino no puede ser otro

que el de permanecer abrazados a la ilusión y al engaño.

En este Upanishad se ha declarado, en términos que nada tienen de ambiguos, que el sath nunca podría ser la Causa del karya, o sea, el asath. El mundo exterior es creado por nuestro propio chita,³ como el humo que surge del incienso encendido. Todo no es más que apariencia, un algo que se cree que está allí pero en realidad es inexistente. La atmósfera de ajñāna es un campo fértil para su nacimiento y multiplicación. Samsara, que tiene la doble característica de evolución e involución, de nacimiento y destrucción, es el fruto de este error.

Desde el momento en que el Paramatma es Sarvathmaswarupa (más allá de la oscuridad), no cabe posibilidad alguna para que causa-efecto, deseo-cumplimiento o propósito-resultado aparezcan en él. Para aquel que ha tenido la visión del Atma, todo es Atma. La semilla infectada de maya se desarrollará como un árbol infectado de maya; ambos son falsos y transitorios. Así también, el nacimiento y la muerte del jivi son falsos ambos, son meras palabras que no significan nada. Las cosas que se ven en los sueños no son diferentes del soñador, ¿no es cierto? Pueden aparecer como distintas y externas para éste, pero en realidad forman

parte de él al surgir de su propia conciencia. Aquel que es el testigo, no tiene ni comienzo ni fin. No está atado por deberes ni obligaciones, ni por lo justo o injusto. Saber esto y afirmarse en este conocimiento equivale a lograr la liberación de los grilletes que nos atan. Es la vibración del chita lo que causa que las cosas se originen. Chitaspandana es la causa de utpati.

Mediten sobre esto y alcancen el estado de conciencia conocido como turiya. Entonces todos, nama, rupa, vastu, bhava, se fusionarán en el omniperviente y omniabarcante Atma.

Este Upanishad le enseña al hombre la filosofía esencial en términos

³ Una de las cuatro partes del instrumento interno (antahkarana), mente pensante (manas), intelecto (budhi), sentimiento del yo, el ego (ahamkara) y mente que trata con los objetos extremos (chita).

sumarios. No hace ninguna referencia al karma o a otros temas afines, sino que se concentra únicamente en la Ciencia del Principio del Atma.

5. Upanishad Bṛhadāraṇyaka

EL UPANISHAD BRHADĀRANYAKA se asocia al Veda Sukla Yajur. Tiene seis secciones, las cuales, salvo la tercera y la cuarta, describen las técnicas de adoración, asociadas con el karma, o acción ritual. La tercera y cuarta parte enseñan sobre la verdad espiritual que Yajnavalkya le impartió a Janaka.

La impresionante grandeza espiritual de este sabio se hace evidente en este Upanishad. Para los aspirantes ansiosos por lograr la liberación, esta parte del Bṛhadāraṇyaka les ofrece la mejor de las guías. Por eso se hace referencia a estas secciones como Yajnavalkyakanda. Es el último de los famosos Diez Upanishads. Debido a su volumen, se le denomina Brihat o grande; por el hecho de estudiarse mejor en el silencio del bosque, o aranya, es un Aranyaka; y debido a que instruye en el conocimiento del Absoluto, es clasificado como un Upanishad.

Los estudiosos han designado como Madhurakanda a las dos primeras secciones de este texto; a las dos siguientes, como Munikanda, y a las dos últimas como Khilakanda. Khila significa “apéndice” y de allí lo apropiado del nombre. La primera sección trata de los principios básicos tal como son; la segunda prueba la verdad de estos principios refiriéndolos a la experiencia, y la tercera muestra cómo practicarlos y llegar a dominarlos. La primera sección enseña Jñāna, lo que es esencial para el progreso espiritual, y se relaciona con las sendas del karma y del upasana. No se trata de una mera disciplina intelectual.

Para los que ansían alcanzar el jñāna, hay cuatro medios o instrumentos; ellos son: pada, bija, sankya y rekha.

Pada significa los Vedas y los Smritis que buscan explicar a éstos. Bija

connota toda la gama de mantras aprendidos directamente del gurú. El Sankya es de los dos tipos: vaidika y loudika. Vaidika Sankya significa los cálculos y análisis cuantitativos de los mantras; Loudika Sankya se refiere a los números y a sus interrelaciones con el mundo exterior y con las actividades humanas. Reka también tiene dos categorías. Así, el Vaikika Reka forma parte de la actividad de upasana mencionada en los Vedas, y el Loudika Reka es parte de las matemáticas del universo.

El Madhurakanda describe el Principio de Brahman a la luz de las categorías que son aceptadas como autoridad por las Escrituras. Purusha es la Persona Original, desde la cual o en la cual ha emanado toda esta multiplicidad de nombres y formas. Concebimos al caballo en el Aswamedha (sacrificio ritual del caballo) como a Prajapati¹ mismo. La ceremonia va dirigida a imponer sobre el caballo las características y atributos de Prajapati, para que se puedan lograr los frutos de ese ritual. Asimismo, esa parte se conoce como Aswabrahmana. Además, el fuego, que es la figura central en el sacrificio, también debe ser sentido y consagrado como Prajapati.

Existen descripciones que le atribuyen las cualidades de Prajapati a Agni, por eso se llama Agnibrahmana.

Este universo, considerado real por los que han caído en la ilusión, no es más que un cúmulo de nombres y formas carente de permanencia, la que únicamente el Atma puede tener. De ahí que engendre disgusto y descontento, y provoque que se desarrolle la renunciación. La mente muy pronto queda libre de apego a los objetos del placer sensorial y retorna a su tendencia natural hacia Brahman mismo. Todos los sonidos son nombres, y vaak, la voz, el habla, es la causa de que surjan. Rupa o forma es el resultado de la visión o de la vista, y surge del ojo. De manera similar, el karma, la acción, tiene al cuerpo como su origen; el cuerpo es sólo

¹ Nombre aplicado a Brahma, la primera persona de la Trinidad hindú, el aspecto creador de la Única y Suprema Persona.

un contexto para la voz y los otros instrumentos. La reflexión sobre tales verdades ayuda a que el proceso de la indagación sobre la naturaleza del Atma se inicie y vaya avanzando.

El prana, o aire vital, el sarira (cuerpo físico) que es su base, el sriras (cabeza), que es el asiento de los instrumentos para adquirir conocimiento, la fuerza que deriva del alimento... todo ello se considera en este Upanishad.

Janaka, el rey de Videha, celebró un sacrificio entregando una vasta fortuna en regalos. Muchos brahmines del territorio de Kuru-Panchala asistieron a este yaga. El rey ordenó que se adornara a un millar de vacas con collares, abrazaderas en las patas y cuernos de oro, y anunció que le serían donadas a quien pudiera instruirlo sobre Brahman. Muchos brahmines, aun siendo grandes estudiosos en su género, vacilaron en reclamar las vacas por temor a fracasar. Yajnavalkya, empero, tenía tanta confianza en sí mismo, que les pidió a sus discípulos que arrearan las vacas hasta su ashram. Los demás brahmines se enfurecieron ante su audacia y lo emplazaron a poner a prueba su erudición y experiencia.

El primero en presentarse para desafiar a Yajnavalkya fue el sacerdote de la familia de Janaka. Las respuestas que el sabio le dio a sus preguntas esclarecieron el método para alcanzar al Atma -encerrado en los pranas- por medio de los yogas Karma y Bhakti. En el sacrificio ritual, la voz del sacerdote principal es agni, el fuego, el tiempo es vayu, el aire, y la mente del practicante es chandra, la luna; esta es la forma mediante la cual uno debe captar el significado del ritual y puede llegar a liberarse de las limitaciones de la mortalidad.

El siguiente en acosar al sabio fue Buiyu. Sus preguntas fueron: “¿Existe una entidad llamada Purusha que es gobernada por los sentidos y que está atenazada por esta corriente llamada samsara? ¿O es que no existe un Purusha así? Y, si existiera, ¿cuáles son sus características?”.

Yajnavalkya le respondió de la manera siguiente: Tu Atma es la entidad por la que preguntas. Así como un artefacto de madera no puede ope-

rar por sí mismo, sino que debe ser movido por alguna fuerza exterior o poder interior, y así como este brazo se puede mover sólo cuando la voluntad lo opera, así también, a menos que un poder supraespiritual lo gobierne, el cuerpo no puede actuar ni los aires vitales pueden funcionar como lo hacen. Él es el que ve en la función de la vista que realiza el cuerpo; él es el que oye, y no el oído. Ese Chetana o supraconciencia que ve, que oye y que siente no es sino un reflejo del Atma sobre la mente. Ese Chetana ve incluso al vidente. Lo que sucede es que el Chetana reflejado en la mente sale a través de los sentidos y capta al mundo exterior de los cinco elementos, y es así que parece que es el Chetana el que está realizando las actividades. No obstante, en verdad él no tiene actividad alguna.

Ese Chetana es el Atma, que está fuera del alcance de los sentidos, está por encima y más allá del cuerpo sutil e incluso del causal. Se le ha comprendido sólo a través de las experiencias mediante las cuales se logra alcanzar al Atma, luego de una renunciación total. Él es el mismo en todos. El apego a los hijos, a la pareja, a los bienes, etcétera, todo ello debe ser desechado, puesto que ellos se originan en karma y kama, el deseo. En verdad, todas las actividades, ya sean las comunes, las rituales o las de culto, todas son producto del deseo. Incluso en el karma sadhana surge el deseo de alcanzar los frutos correspondientes; eso es innegable. Por eso se oponen a la verdadera renunciación (sanyas).

La luz y la oscuridad no pueden estar juntas en un mismo momento y lugar. Tampoco pueden estar juntos la actividad del karma y el conocimiento del Atma como la verdad básica. Sanyas equivale a Sarvakriyaparithyaga, y el mendigar alimento es un karma y, por lo tanto, contrario al sanyas.

Los brahmines de los tiempos antiguos sabían esto, renunciaban a todo apego y llegaban a realizar la Realidad por la senda del nivriti o retiro. Esto es verdadera erudición: la comprensión y el logro. Esto es balam: la realización, la aventura, el fruto, la fuerza y la paciencia. Por lo tanto,

sólo es un brahmín aquel que se ha desvinculado de todas las cosas que conllevan fines no átmicos. Todos los demás méritos sólo son secundarios.

En este Upanishad se describe el Sarvantharyamitva (presente e inmanente en todas las cosas) del Atma. Esta Tierra llegó a ser habitable gracias a la asociación con el agua, ya que, de no ser así, se habría desintegrado como un puñado de harina. Gargi fue la que le preguntó a Yajnavalkya sobre qué se fundamentaba la Tierra. Este interrogante y la respuesta que recibió nos informan que tierra, agua, akasha, surya, chandra, nakshatra, Deva, Indra, Prajapati, Brahmaloaka, todos ellos y uno después del otro se fueron deshilando a partir del Principio de Paramatma, que es la trama y la urdimbre, el material de la creación. Verdades como éstas se encuentran fuera del alcance de la imaginación humana. Deben ser absorbidas de los Shastras por un intelecto puro.

Yajnavalkya refutó los argumentos de Gargi, porque sus preguntas no podían ser resueltas por medio de meras proezas intelectuales; sólo podían resolverse mediante la intuición que pudiera llegar a adquirirse con la guía de un gurú.

La tierra está impregnada y protegida por vayu, el aire. Lo Universal, individualizado de acuerdo con las impresiones de las experiencias de vidas previas, se asocia con los cinco jñanendriyas (los sentidos), los cinco karmendriyas (los órganos de acción), los cinco pranas (aires vitales), con manas (la mente) y con budhi, esto es, con el total de estos diecisiete instrumentos. El cuerpo concreto es un vikara (mutación) de la tierra y está saturado de aire, vayu. En el cuerpo existen cuarenta y nueve “terroncitos” o angas que se pueden identificar y, al igual que el hilo que mantiene unidas las perlas de un collar, el aire conserva unidos estos trozos de tierra en un conjunto coordinado. Cuando el aire se retira definitivamente del cuerpo, los miembros quedan abandonados y se van separando, y el cuerpo se convierte en un “cadáver”. Sin embargo, existe un Antharyami, el espíritu inmanente en la morada del complejo corporal; el misterio

que se encuentra fuera del alcance de ese cuerpo, la fuerza motivadora de los impulsos e intenciones que lo animan; ese Antharyami no tiene muerte: es el Atma.

Gargi planteó su segunda pregunta, luego de solicitar el permiso de la asamblea. Su pregunta fue: ¿Sobre qué descansa la esencia -el Atma-, en el pasado, presente o futuro en este mundo dual? La intención de Gargi era crearle una situación incómoda a Yajnavalkya, puesto que forzosamente tendría que admitir que “la entidad intemporal está más allá de las palabras y resulta imposible de describir”. Al mismo tiempo, esto nos muestra que Gargi también era una adepta en el Brahmajñāna y de aquí pueden inferir que no cabe lugar para distinciones entre los sexos en el campo del Brahmavidya.

“Los brahmavids, o maestros en la sabiduría divina, declaran que el Parabrahman es inmanente en el akasha inmanifestado”, dijo Yajnavalkya, desligándose así de la difícil situación en que había tratado de acorralarlo Gargi. A continuación describió la naturaleza de ese indestructible Akshara de la siguiente manera: No sufre cambios, ni densos ni sutiles ni de ninguna otra clase; no posee características materiales en cuanto a color, olor, forma, etcétera; no existen medidas para abarcarlo. El tiempo no es sino la ejecución de su voluntad. ¿Para qué seguir conjeturando al respecto? El Sol y los cinco elementos, todos llevan a cabo su voluntad. Gargi se dirigió entonces a la asamblea de brahmines para pedirles que se inclinaran ante Yajnavalkya, reconociendo su superioridad, y ello le puso fin al interrogatorio.

El Atma es resplandeciente como lo es el Sol: por su propia naturaleza. La gente dice que “ve” al Atma o su resplandor, pero no existe tal posibilidad de verlo. Puesto que no tiene par, nada está fuera de él. No es visto ni puede ver. No tiene órganos de visión, de olfato, ni tiene parte alguna que, al coordinarse con otra, pueda llevar a cabo alguna función.

Desde la alegría más ínfima a la más alta bienaventuranza, cada paso constituye un incremento del sentir. Palabras como Paramananda sola-

mente indican niveles de Ananda, la suprema felicidad divina. De hecho, todos los tipos de Ananda derivan de la fuente original básica del Brahmananda. Yajnavalkya le explicó todo esto a Janaka, porque sentía verdadero deleite en enseñarle al rey todo lo que sabía.

Así como un árbol brota de una diminuta semilla, el cuerpo crece y la semilla en el fruto se desarrolla en un nuevo árbol y, así, cuando el cuerpo ha llegado a ser como el fruto maduro, retorna a la tierra. El habla y otros sentidos lo siguen; el aliento también toma su propio camino. Sólo el Atma no es afectado ni en una ni en otra forma; permanece como siempre: inmóvil e invariable.

Debido a las acciones pecaminosas del error y a causa de las obras meritorias, se van acumulando papa y punya, lo bueno y lo malo, respectivamente. Ellos, en cuanto fuerza motivadora primaria del cuerpo, producen los impulsos hacia una nueva envoltura física. El Atma abandona el antiguo cuerpo, con su visión orientada hacia el cuerpo nuevo que ocupa, al igual que la oruga que asienta primero sus patitas delanteras en un punto, antes de levantar las posteriores. El Atmajñani, no obstante, no tiene ningún impulso hacia actividades corporales, de modo que, en este caso, el Atma no es importunada en absoluto por un nuevo cuerpo. El jñānamarga es la senda del conocedor de Brahman.

Los entusiastas del karma son atraídos hacia tapas, las prácticas ascéticas; el atmajñani, por su parte, ha escapado al deseo, por lo cual su mente no sabe de angustias, agonías o anhelos, que son los distintivos del que hace austeridades.

Él es el Viswakarta: el artista mismo que ha producido al viswa o creación. Aquel que ha alcanzado la visión de su propia condición y naturaleza de Brahman ya no tiene nada más que alcanzar o qué realizar o qué guardar o qué buscar.

La instrucción que entrega Yajnavalkya a su consorte Maitreyi en este Upanishad nos revela claramente el Atmajñāna que se logra después del

estudio de los Shastras, con el Tarka² como compañero permanente. Describe también los principios de sanyas, la renunciación, que constituye el instrumento para alcanzar ese Jñāna. El mundo sensorial y también los sentidos deben ser equiparados sólo con la realidad de los sueños; no sirve de nada perseguirlos considerándolos como definitivos y valiosos.

Sólo el Atma debe ser amado, todas las demás cosas deben amarse por amor al Atma. Cuando se llega a entenderlo, se entiende todo lo demás. Todos los efectos están incluidos en esa Causa. El océano es la meta de todas las aguas; todos los sabores encuentran su meta en el paladar y la lengua, todas las formas se realizan en el ojo, todos los sonidos son para el oído, todas las resoluciones tienen a la mente como meta. Esto equivale a decir que todo el universo se funde en Brahman.

En su respuesta a Buiyu, Yajnavalkya revela su conocimiento del proceso de la evolución del universo, el Brahmandanirmanā. En su respuesta a las dos preguntas de Gargi, revela e instruye sobre la forma de Brahman, que es aparoksha, la experiencia o percepción directa. En el Sankhyabrahmana, el sabio asombra a todos por su erudición en los misterios espirituales. En el salón de Janaka, triunfa sobre los más sabios del país. Con sus enseñanzas difundió santidad. Con ecuanimidad y talento, hizo frente a las difíciles pruebas a que lo sometió el perverso Buiyu y a las aún más complicadas que le impuso el empeñoso interés de Gargi. Fue aclamado como la joya más preciosa de los eruditos. Ciertamente es que él mismo reconocía la grandeza donde

la encontrara, y fue tan generoso como para reconocer la grandeza de los maestros que habían instruido a Janaka hasta entonces. Por último, sintió que ya no le quedaba nada por aprender o por lograr, de modo que se hizo monje.

Dándose cuenta de que su consorte, Maitreyi, también anhelaba la rea-

² Conjetura; razonamiento, especulación, indagación; duda. Sistema o doctrina fundado en la especulación o el razonamiento.

lización, procedió a instruirla en el Brahmamarga, ya que en aquellos días se consideraba que las mujeres estaban igualmente dotadas para la práctica del Jñānanmarga que conduce a la Liberación.

6. Upanishad Praśna

EL UPANISHAD PRAŚNA es un anexo del Atharvana Veda. Se le llama de esta manera por el hecho de estar dispuesto en forma de preguntas (prasna) y respuestas. En esa forma expone de manera más elaborada algunos tópicos tratados someramente por el Upanishad Mundaka, lo que lo convierte en un comentario de este último.

El Mundaka dice, por ejemplo, que el Vidya es de dos tipos: Para y Aparavidya es de dos clases: karma y upasana. De estos últimos, el segundo y tercer prasna de este Upanishad se ocupan del upasana; mas, puesto que la disciplina del karma es cubierta en su totalidad por el karmakanda, no se desarrolla aquí en detalle. En los casos en que se practiquen tanto el karma como el upasana, sin consideración por sus frutos, con ambos se promueve la renunciación y el desapego. Esta es la conclusión a la que se llega en el primer prasna, lo que hace más claro el contexto del Upanishad Praśna si se estudia después del Mundaka.

De las entidades Parabrahman y Aparabrahman, esta última no es capaz de conferir los purushartas que posean un valor duradero. Dándose cuenta de ello y ansiosos por alcanzar al eterno Parabrahman, los aspirantes buscaron al maestro competente: Pippalada. La palabra aveshamana (búsqueda) que se usa aquí para significar la actitud del discípulo, muestra que los que están adheridos al Aparabrahman (el ser inferior no relacionado con el Alma Suprema) no logran identificar su propia realidad con el Atma. Por ello “buscan” todavía en algún lugar externo la verdad de su Ser.

El único y eterno principio del parabrahman sólo puede llegar a ser

conocido a través de la disciplina de los Shastras y bajo la dirección de un maestro o gurú.

Los buscadores deben aproximarse al gurú como un Samithpani, lo que quiere decir que no sólo deben “mantener la llama del ritual, el fuego del sacrificio”, sino también presentar otras valiosas ofrendas. Los buscadores llegan a Pippalada y éste les dice: “Las escasas y preciosas enseñanzas que se refieren al misterio fundamental del universo y del Ser, y que se conocen como Brahmavidya, no pueden ser reveladas a los no iniciados. Ante todo, los neófitos deben someterse a ser observados y probados durante un año”.

Pasado ese tiempo, Kathyayana le pregunta a Pippalada: “¿A qué se debe que nazcan los seres?”. “Aquellos que desean pro genie son los prajakamas. El deseo corresponde, básicamente, a querer perpetuarse uno mismo. Hiranyagarba, el que no está separado del Parabrahman, es Prajapati. En cuanto Prajapati, Hiranyagarba desea pro genie; desde orígenes remotos tiene adheridas a él trazas de Aparavidya, y por ello induce en él este deseo”. Esta fue la respuesta del gurú.

Surya o el Sol ilumina a todos los seres de las diez regiones. Surya es el propio ser de Prajapati y, por lo tanto, todos los seres -en las regiones así iluminadas- llegan a convertirse en el ser mismo de Prajapati. Por lo tanto, el término prana se refiere a Aditya mismo, porque Aditya (el Sol) da prana, la esencia vital. Puesto que todos los seres viven gracias al consumo de alimento, el Sol también es conocido como Viswanara. Todo el universo es de su naturaleza, de modo que también se le conoce como Viswarupa. El samvatsara o año es un indicador del tiempo de acuerdo con la posición del Sol. El tiempo no es más que una serie de días y noches, y estas fases existen por el Sol. La rotación de la Luna es causa de los thitis o fases lunares. Las fuerzas gemelas del Sol y la Luna son, a su vez, producto de Prajapati, de modo que también el tiempo -que está marcado por las estaciones, los meses, etcétera-, participa de la misma naturaleza. Asimismo, Prajapati tiene aspectos norte y sur.

La contemplación y adoración de Prajapati en su aspecto universal es considerada como el jñāna mismo. Aquel que está dotado de este jñāna y que domina sus sentidos teniendo, al mismo tiempo, fe en los Vedas, puede fácilmente convencerse a sí mismo de que es el Atma. Al seguir el Uttaramarga o Camino del Norte, puede llegar a alcanzar el nivel espiritual conocido como Suryaloka. Este loka o mundo constituye el refugio de todos los seres vivientes. Sólo los que se dedican a cumplir sus deberes diarios considerándolos como adoración, sin deseo alguno por los frutos que pudieran obtener, podrán entrar a este loka.

Las estaciones, como la primavera, representan los pies del Sol, el símbolo del tiempo; los doce meses constituyen sus rasgos personales, él es la causa del mundo: estas verdades se encuentran expresadas en los mantras cuarto y sexto. También las lluvias tienen su causa en el Sol y, así, él es el señor de otro loka, el tercero: el Dyuloka (Mundo de la Luz).

Akasha, vayu, agni, jala, bhumī, los elementos que componen el cuerpo, tienen sus deidades regentes. Los sentidos activos como el habla (por la articulación de los sonidos) y los sentidos de conocimiento como el ojo, también poseen sus deidades que residen en ellos e impulsan las funciones.

La mente y el intelecto también tienen sus propias deidades. Todas ellas son como pilares que sirven de apoyo al ser y evitan que la estructura del cuerpo se derrumbe.

El cuerpo es un compuesto producido por la combinación de los cinco elementos. Los jñanendriyas, o sentidos y órganos de percepción, son una consecuencia de esta combinación.

Cuando Prajapati se convierte en la nube y deja caer la lluvia, todos los seres están jubilosos y reciben la vida. “Todas las cosas que contribuyen a la felicidad provienen de ti; nos amas como la madre. Tú eres quien otorga la fortuna y el bienestar espirituales, así como la protección física. Otórganos esa riqueza y esa sabiduría”; esta es la plegaria dirigida a Prajapati.

Los mantras de los Vedas Rig, Yajur y Sama constituyen la riqueza brahmánica; los bienes materiales constituyen la fortuna de los kshatriyas.¹ Por ello, este Upanishad se ocupa del prana como Prajapati y de sus funciones y atributos.

Más adelante, Pippalada responde la pregunta del bhargava,² y luego Kosalya, el aswalayama, lo interroga respecto al prana. Entonces, Pippalada dice: “Mi querido muchacho, como la sombra que proyecta una persona, el prana es producido por el Atma. El prana se dedica al Atma por medio de la función mental de la voluntad (manas). Como un regente que organiza todo para el gobierno de sus posesiones, el Mukhya Prana, o Prana Principal, designa a diferentes pranas, asignando funciones y áreas de trabajo a cada uno. El Mukhya Prana tiene a Aditya y a otros dioses como su fuerza impulsora. Como chispas que saltan de las llamas de un voraz fuego, surgen los seres del Paramatma imperecedero, y se pierden en ese mismo fuego”. Esto se menciona en el Mundaka (II,1,1).

Luego, Pippalada le responde a Gargi de la siguiente manera: “Los rayos del Sol poniente se sumergen en el horizonte con el Sol mismo; emanan y se difunden de nuevo cuando el Sol sale al otro día. De la misma manera, durante el sueño, el mundo se reabsorbe en la conciencia que refleja la mente y, cuando uno despierta, las impresiones sensoriales emanan como antes y se desplazan hacia afuera de manera natural. Por eso, el Ser o Purusha no oye ni ve ni toca ni goza; no camina ni habla”.

“El Atma que es puro resplandor durante el sueño, en la etapa de vigilia ve, oye y experimenta en la forma de tendencias o inclinaciones todo lo visto, oído y experimentado.

Cuando se declara que ‘el Atma es la base de todo’, se crea la impresión de que todo es algo diferente de él. No obstante, esta aparente distinción entre la base de todo y los jivas que descansan sobre ella no pasa de ser

¹ La casta de los nobles, gobernantes y guerreros.

² Una antigua raza de la India; nombre derivado de Bhrigu.

una ilusión causada por las circunstancias; es una diferencia mental sin fundamento”.

Pippalada indicó también que cualquiera que sea el loka simbolizado por la deidad adorada a través del Pranava, se alcanzará ese mundo, es decir, ese nivel mental o espiritual.

A continuación fue Sukesha, el hijo de Bharadvaja, quien interrogó al maestro, y la respuesta de éste fue: “El Purusha sobre el que preguntas está en tu propio cuerpo, como residente del Cielo Interior, tu corazón. Y se debe justamente a su presencia allí que tú brillas en la plenitud de tus logros y tu personalidad. Ambos fenómenos se originan en él y se funden en él. Como hitos interdependientes que se incrementan progresivamente, la Tierra, Durga, el Alimento y Purusha, son cuatro principios que se originan el uno del otro (de acuerdo con la segunda sección del Taittirīya). El origen puede no ser evidente a los ojos, mas, puesto que el origen de los jñanendriyas y los karmendriyas ya ha sido descrito, puede darse por comprobado el del Purusha. Todos los ríos se unen en el océano y allí pierden sus nombres y sus formas: después de su fusión con él, todos se llaman “el mar”. Así también, sólo el Purusha es lo que permanece.

Él carece de objetivos, de todo rasgo y cambio. Es imperecedero e infinito. Esto es todo lo que sé respecto a Brahman, y es todo lo que hay que conocer”, dijo Pippalada a Kadandi y los demás discípulos.

Este Upanishad termina con el respetuoso homenaje que le rinde el discípulo al maestro. Un padre no hace más que dar el cuerpo, pero Pippalada les dio el Brahmasarira, el cuerpo o doctrina de Brahma, al enseñarles el Atmatatva. Al final, los seis discípulos, Kadandi, Vaidarbi, Kosalya, Souryayani, Sathyakama y Sukesha, plantean seis preguntas en total. El Para y el Apra mencionados en el Mundaka, así como su naturaleza y la forma en que Brahman es exaltado, después, en la misma sección, son considerados de valor transitorio. En la sexta pregunta es comentado en su totalidad el Pranava en su carácter de base de todos los métodos para adquirir Para y Apra. Estas preguntas y sus respuestas correspondien-

tes sacan a relucir las implicaciones del Upanishad Mundaka y sirven como sutil y exacto comentario al breve texto.

Las preguntas son: 1. ¿Qué es exactamente Para y Apra? 2. ¿Quién protege a los seres creados? 3. ¿Cómo emerge Hiranyagarba del Paramatma? 4. ¿Cómo ocurre la creación a partir del Paramatma? 5. ¿Cómo entra en el cuerpo el principio pleno de Chaitanya, el prana, para encauzarse por cinco canales? 6. ¿Cuáles son los sentidos que operan durante la vigilia, el sueño y el sueño profundo? Estas son las líneas de indagación que se siguen en este Upanishad.

7. Upanishad Kena

ESTE UPANISHAD se encuentra adscrito al Sama Veda y a su rama Thalavakara, y de ahí que también se haga referencia a él como Upanishad Thalavakara. El término Kena deriva de la palabra inicial de la primera estrofa de este Upanishad: “¿Keneshitham pathathi prekshitham manah, Kena praanah prathamah Praithitham, keneshitham vacham imam vadanthi, chakshuhsrothram kaudevo yunakthi?”: “¿Quién impulsa a la mente a aferrarse a los objetos? ¿Por órdenes de quién se manifiesta la vida? ¿Por mandato de quién pronuncian los hombres las palabras? ¿Qué inteligencia es la que dirige a los oídos y a los ojos?”.

Los oídos, la piel, los ojos, la lengua y la nariz son los órganos sensoriales que permiten conocer, respectivamente, el sonido, la textura, la forma, el sabor y el olor; los objetos de conocimiento se captan sólo a través de estos cinco sentidos. El mundo se experimenta a través de ellos; ellos son intermediarios entre el conocedor y lo cognoscible. A la capacidad de entender los objetos se le denomina mente o manas. El manas va hacia afuera a través de los jñanendriyas mencionados y se adhiere a los objetos, y en ese momento y por ese mismo hecho, asume la forma del objeto en cuestión; ello se denomina vriti o función. El manas es achetana, es decir, no posee inteligencia ni vida por sí mismo y, debido a ello, sus transformaciones y manipulaciones (vikaras) también son achetana, sin vida. Un muñeco de azúcar no tendrá más que las propiedades del azúcar. El manas achetana no puede alcanzar el conocimiento del Chetana o Inteligencia Suprema que permea el universo.

Del mismo modo en que el carro carente de inteligencia es guiado por el auriga inteligente, debe haber un auriga que dirija al manas carente de

inteligencia, instalándose en él y teniéndolo como su vehículo. La fuerza motriz que activa los instrumentos internos, los sentidos de acción, los sentidos de conocimiento y los cinco aires vitales, esa fuerza es Dios. La pregunta mencionada más arriba implicaría que dicha fuerza es algo diferente de los sentidos. De modo que, obviamente, el motivador del conjunto de los sentidos deberá ser algo diferente de manas, ¿no es así? Aquellos que buscan conocer lo Eterno, al convencerse de que todas las actividades son efímeras, dejan de preocuparse por lo Eterno.

Esa entidad eterna carece de agitaciones; no puede ser movida por ningún impulso. No da órdenes a los sentidos con este u otro propósito. Entonces surge la pregunta: “¿La mente, la respiración, el habla, la vista, el oído, etcétera, llevan a cabo sus respectivas funciones por la ley de causa y efecto? ¿O actúan por el deseo de una fuerza consciente?”.

En esto reside la duda.

El oído tiene la capacidad de conocer el sonido, el ojo está dotado con la posibilidad de conocer y distinguir la forma. Los otros sentidos también están provistos de capacidades similares. Cuando el manas, a través de los sentidos, va hacia los objetos y los envuelve, ustedes tienen conocimiento de ellos. De modo que los cinco sentidos y la mente son instrumentos de cognición. Pero, ¿cómo es que pueden llevar a cabo esta función inteligente siendo que, por sí mismos, carecen de inteligencia? Bueno, la respuesta es: Debido a la presencia del Atma, al reflejo del fulgor del Atma sobre el Anthakarana. El Sol ilumina al mundo y lo vuelve activo de muchas maneras.

Asimismo, el Atma, mediante su brillo y calor (Tejas), activa e ilumina al mundo. Todos los instrumentos de conocimiento son activados por el Atma. La energía eléctrica concede potencia a las máquinas y posibilita llevar a cabo diversas operaciones. La energía eléctrica es el “motor” del movimiento, la “máquina” de la máquina. De manera similar, el esplendor átmico es el oído del oído, el ojo del ojo. Esa es la energía activadora.

Lo asombroso es que el Atma es inactivo y carece de cualidades. Recuer-

den que no hace nada por medio de la mente o de los sentidos. ¡Éstos se activan por la sola presencia del Atma! Los rayos del Sol no son conscientes de toda la actividad que provocan; el Atma no es responsable de la actividad de los sentidos. Esta es la enseñanza transmitida por Varuna a su hijo Bhrigu.

El manas sin sabiduría no puede experimentar la sabiduría.

No hay conocedor alguno que pueda conocer al Conocedor de todo. Él se sitúa más allá de todo lo cognoscible. Y cuando se le conoce, deja de ser conocedor o conocimiento.

Ahora bien, para quienes declaran haber visto a Brahman, él seguirá siendo sujeto de investigación y cuestionamiento. No han alcanzado aún la etapa final, porque lo de ellos no es un jñāna auténtico, sino un engaño. El Atma de la persona que conoce es, en sí mismo, el propio Brahman; este es el indudable veredicto del Vedanta, ¿no es así? El fuego no puede quemarse a sí mismo, entonces, ¿cómo podría el Atma conocer al Atma, cómo podría el conocedor conocerse a sí mismo? Es por ello que la declaración “Yo he conocido a Brahman” indica autoengaño y no verdadero conocimiento.

Se dice que Brahman tiene formas cognoscibles y descriptibles, pero sólo en un sentido limitado, cuando se le adjudican cualidades de “nombre y forma”. Por sí mismo, el Absoluto carece de sonido, olor, sabor, textura o forma. Es eternamente existente. En cualquier actividad en que se hagan conscientes de su presencia, dicha actividad les prestará su característica apropiada. Cualquiera que sea la esfera que los Shastras discutan, se convierte para tal Shastra en particular en una característica de Brahman. La Conciencia que se vuelve aparente al ser circunscrita por ciertos límites o “recipientes”, ese chaitanya es Brahman. El chaitanya carece de apegos; sin embargo, cuando se asocia con objetos como el cuerpo físico, da la impresión de estar apegado. La imagen del sol que se refleja en las aguas de un lago, se agita cuando las aguas se agitan; pero no pueden inferir de esto que el sol en el cielo, en la lejanía, se sacuda también. El

sol y la superficie del agua no guardan relación alguna. De manera similar, cuando consideramos al cuerpo, que experimenta el crecimiento, la decadencia y la destrucción, surge la impresión de que el Atma también es afectado de la misma manera, pero no es así. Brahman está fuera del alcance del buscador intelectual, y únicamente puede ser alcanzado por aquellos que renuncian al intelecto considerándolo un instrumento inútil. El único método de acceso, de comprobación y con el que se logran resultados, es la experiencia. El último nivel del Brahmajñāna es la cesación de toda pregunta, de toda búsqueda. La verdadera realización, el sakshatka-ra, es su fruto. El nivel más alto se alcanza en el samadhi, el aquietamiento de toda agitación en todos los niveles de conciencia, aunque, por supuesto, los pasos preliminares, sravana, manana y nididhyasana (escuchar, reflexionar y meditar, respectivamente), conciernen al budhi o intelecto. Uno llegará a adquirir la verdad misma si llega a comprender la naturaleza del Atma; si no lo logra, ello es, sin duda, una lamentable pérdida. El jñani reconoce al principio del Atma omnipresente en cada ser y en cada objeto, y cuando abandona el mundo se libera del nacimiento y de la muerte.

El Brahmajñāna es la herencia del hombre y éste tiene derecho a ella. Si toma conciencia de ello y logra, por medio de sus esfuerzos, alcanzar el conocimiento de Brahman al seguir alguno de los métodos señalados, su camino por este mundo habrá sido provechoso. En caso contrario, será un desperdicio. El Atma, cuando es conocido en la conciencia, reluce como el estallido de un relámpago: en un segundo revela su brillo y esplendor. Pero resulta imposible captar su plena majestad, pues el manas es como un manto que cubre al Atma, lo condiciona o, más bien, da la impresión de hacerlo. Esto crea la sensación de estar muy cerca del Atma y de creer que se puede alcanzar; no obstante, no puede lograrlo.

Pero como siente que está próximo, el sadhaka (aspirante espiritual) imagina que su mente ha realizado al Atma y anhela la experiencia una y otra vez. Es obvio que esto es positivo, ya que estimula la búsqueda de

la inmersión en Brahman.

Este Upanishad entrega a todos los buscadores la enseñanza del Brahmajñāna, y se ocupa de Brahman, que es Verdad, Sabiduría e Infinitud.

8. Upanishad Chāndogya

ESTE UPANISHAD se encuentra incorporado al Sama Veda. Tiene ocho secciones; las primeras cinco se ocupan de varios upasanas o formas de acceder al ideal, y las últimas tres explican la forma de adquirir el verdadero Conocimiento. El requisito previo para el upasana es la pureza de conciencia, y para el conocimiento de Brahman resulta esencial la concentración en un solo punto. Ambas se pueden adquirir mediante el karma y el upasana, y así se logra el Brahmajñāna. Esta es la razón por la cual en los Shastras se describe en primer lugar al karma, a continuación el upasana y, en último término, el jñāna.

En el primer capítulo del Upanishad Chāndogya se detallan los upasanas que forman parte del Sama Veda. En el segundo se describe todo el ritual del Sama. En el tercero se entregan el upasana de Surya conocido como el Madhuvidya, el Gayatri Upasana y el Sandilya Vidya. En el cuarto se enseñan el Samvarga Vidya y las dieciséis fases del Brahmavidya. En el quinto se habla sobre los tres vidyas, el prana, el panchagni y el vaiswanara.

Uddalaka le enseñó a su hijo Svetaketu aquel conocimiento que, cuando se conoce, se pueden conocer todas las cosas. El conocimiento del lodo y del oro permitirá el conocimiento de todas las vasijas de barro, así como de todos los brazaletes y collares de oro. El barro y el oro representan la verdad; sus modificaciones y transformaciones son temporales, meros nombres-formas. De manera similar, el mundo, al igual que la vasija y el brazalete, sólo es un efecto cuyo origen se encuentra en Sat, que significa existencia o la esencia del Ser y que es común a todos los objetos; la vasija “es”, el brazalete “es”. Esta esencia se hace evidente en la asociación con

vasijas, brazaletes y collares. Tal vez este Sat o Ser no sea claro para las inteligencias densas y burdas, porque requiere sutileza el darse cuenta de ello. El color rosado que se manifiesta en la rosa “es” aun en ausencia de la flor, y se hace evidente cuando se adhiere a la rosa.

De manera similar, la esencia de ser, que es la característica universal de todos los objetos, persiste incluso en ausencia de éstos. Antes de la creación no existía sino esta esencia, no era la nada, sino esta esencia en todas partes.

Cuando el Ser se reflejó en maya o la actividad primigenia, dio por resultado a Ishvara, quien participó de dicha actividad para manifestarse como el universo con los tres elementos: fuego, tierra y viento. Toda la creación no es más que una permutación de estos tres.

El linaje de Uddalaka estaba empapado en el estudio de los Vedas y de allí que haya adquirido renombre como una noble familia de alta alcurnia. Sin embargo, Svetaketu, el hijo, estaba desperdiciando años preciosos en el ocio después de su Upanayama,¹ o sin aprovecharlos en el estudio de los Vedas. Esto constituía una preocupación para Uddalaka, pues el que desatiende el estudio de los Vedas habiendo nacido como brahmín, puede llegar a perder el derecho de ser denominado como tal, y únicamente podrá ser llamado brahmanabandu, o sea uno que tiene a brahmines por parientes. Por ello, Uddalaka lo llamó al orden y lo obligó a ir con un maestro. Con él, y ejercitando su inteligencia superior, llegó a dominar los cuatro Vedas y sus significados profundos antes de cumplir los 24 años. Regresó soberbio, hinchado de egoísmo, declarando que no había alma viviente que pudiera superarlo en erudición y rectitud.

Con el propósito de herir su orgullo, Uddalaka le preguntó un buen día: “Te has vuelto arrogante diciendo que no tienes igual en saber y en virtud. Bien, ¿buscaste aprender con tu maestro el mensaje que revela al

¹ Ceremonia de iniciación en el conocimiento divino mediante la imposición del cordón sagrado.

Absoluto, la lección que sólo la práctica de los Shastras puede impartir, el mensaje que cuando se escucha te hace escuchar todas las cosas que pueden escucharse? ¿Aprendiste eso? Ese mensaje te habría mostrado el Atma que representa la culminación de todo estudio y de todo saber”.

El Atma es la base para individuos como Svetaketu. La Conciencia pura se convierte en algo aparentemente limitado en una variedad de individuos. En el sueño profundo, la variedad desaparece y cada individuo cae en este estado de esencia del Ser, y con ello se destruyen las diferentes actividades y experiencias como “yo soy Ranga”, “yo soy Ganga”, “yo soy padre”, “yo soy hijo”, etcétera. La dulzura de una gran variedad de flores se recolecta y funde en una sola dulzura, la miel, en la que se destruyen las individualidades diferentes. Los nombres Ganga, Krishna e Indo se pierden cuando se integran al océano. De ahí en adelante, simplemente se les llama “mar”.

El jivi que es eterno e inmortal nace una y otra vez como transitoriamente mortal. Continuamente acumula actividad, acicateado por impulsos heredados, y dicha actividad provoca consecuencias que tiene que sufrir y enfrentar. Mas es el cuerpo el que se deteriora y muere, no así el jivi o alma individualizada. El árbol de baniano brotará aunque la semilla haya sido pisoteada. La sal puesta en el agua podrá ser reconocida por el sabor, aunque sea imposible retirarla nuevamente del líquido.

El jivi oscurecido por la ignorancia es incapaz de conocer la realidad. El discernimiento le revelaría la verdad. Un príncipe es raptado y abandonado en la jungla, pero de algún modo descubre el camino para salir de allí y regresa a su hogar. Sigue siendo príncipe, y nunca dejó de serlo. De la misma manera, el jivi es devuelto a la riqueza de su origen.

Y una vez que alcanza su verdadera condición, se libera de todo el cambio y el azar que implica el samsara, o la corriente de tiempo-espacio y de nombres y formas. Si no llegara a alcanzar esa posición, volverá al mundo de la decadencia y de la muerte, al igual que el feliz durmiente que despierta de nuevo a la confusión del día.

Brahman es descrito como Ekameva-adtvitiyam, el uno sin segundo. Todo este mundo visible se señala como Thatswarupa o la forma de Brahman; puede ser realizado mediante Saguna-upasana o la adoración de la Divinidad calificada y limitada, tal como lo hicieron Sathyakama y otros.

La senda del Brahman-upasana se denomina también Sushumna Marga. El Brahman omnipresente tiene cabida y puede ser descubierto en el cielo del corazón, el cual constituye la capital del reino de este rajá. Puesto que el Ser tiene allí su asiento, el corazón es llamado Brahmavesma, La Casa de Brahman. Es obvio que ese cielo no puede imponerle límites al ilimitable Brahman.

Esa es la verdad que todos los aspirantes están buscando.

Cuando la poseen, alcanzan el nivel de emperadores y pueden viajar a donde deseen. El jñani que se ha establecido firmemente en la Realidad pura, ve todos los deseos que asoman en su corazón sólo como expresiones de esa verdad.

El Atma trasciende todos los mundos. Es inmaculado.

Aquel que no percibe conscientemente otra cosa que el Atma, se asienta en una permanente bienaventuranza. La etapa de brahmacharya representa un importante paso para el logro de la sabiduría átmica. Igualmente útiles resultan los yajnas, los ayunos y los demás votos. La energía solar fluye por los numerosos nervios del cuerpo; los sentidos se fusionan con la mente en el momento de la muerte; el jivi que ha comprendido todo esto escapa entonces hacia el Hridayakasa² a través de los nervios. Finalmente, en el instante de morir, el jivi sale a través del Sushumna hacia los rayos solares y desde allí hacia el Suryaloka mismo. Pero la jornada no termina allí. Se extiende también hasta el Brahmaloaka.

En cambio el jivi que está atrapado en el cieno del ajñāna, que está identificado con la mente y sus divagaciones, escapa a través del oído o del ojo o de cualquiera de los

² El firmamento interno.

otros sentidos, y cae en los lokas en que rige el karma. El contento y alegría que se sienten durante el sueño profundo se deben a la persistencia de ajñāna en el individuo.

El chita es la fuente y soporte de la resolución. Las decisiones y los planes son producto de chita, toman su forma, se registran y se originan en él. Por eso, cuando la muerte le llega a un estudioso de los Shastras, esto lo hace igual de ordinario que los hombres comunes, y su destino es el mismo que el de un ajñani. El chita debe saturarse con el esfuerzo bráhmico, sólo entonces se convertirá en un instrumento de liberación y quedará libre de los grilletes del sankalpa.³ La mente no puede liberarse por sí misma como el chita, el cual discrimina entre las resoluciones, las somete a prueba en cuanto deber o no deber y puede justificar con razones adecuadas la decisión que ha tomado. Una vez llevada a cabo esta selección, la palabra la expresa y el nombre la indica. En este sentido, la palabra forma el mantra, da cuerpo a las resoluciones que se han aceptado como deber por el chita purificado. Entonces los ritos se hacen uno con los mantras. No puede existir ningún karma correcto sin chita.

Veamos a continuación dhyana, que es superior a chita. Dhyana consiste en fijar al budhi en lo Divino, luego de haber trascendido el uso de imágenes, estatuas o cosas por el estilo. En dhyana cesan todas las agitaciones de la mente y dejan de advertirse las diferencias y modificaciones en el mundo. Debido al efecto del tamoguna e inclusive del rajoguna, todas las cosas creadas, como las aguas, los montes y montañas, las estrellas y los planetas, y los hombres, con la chispa de lo Divino en ellos, están sujetas a agitación y cambio.

Vijñāna⁴ es aún mejor que dhyana. El jñāna que surge del saber empapado en los Shastras es aquel que se denomina vijñāna, el cual se logra a través de dhyana y por eso es más valioso que éste.

³ Decisión, determinación, planeación mental. El poder de la voluntad.

⁴ Sabiduría, visión, el conocimiento más alto. La facultad de análisis y síntesis, un tipo especial de conocimiento, la experiencia de Brahman.

Superior al vijñāna es el balam: la Fuerza (vigor, resistencia). Balam ilumina al mundo objetivo, agudiza la intuición. La intuición es el poder mediante el cual se puede percibir la Conciencia en todos los objetos de conocimiento.

Pero hay aún algo que es superior a la intuición: el annam, el alimento. Este es el sustentador de la vida. Si lo privan de él por diez días, el hombre se torna impotente para captar cualquier cosa. Es la vida la que hace posible el estudio, el servicio al maestro, el atender a sus enseñanzas, la reflexión sobre lo que ha enseñado y lograr el tejas.

El tejas o iluminación está por encima de la intuición y del alimento. Tejas es fuego, calor y luz. Tejas crea el agua y el agua produce alimento. Tejas puede hacer incluso al viento más liviano. Relumbra como el relámpago y resuena como el trueno.

Superior a tejas es akasha, el éter o espacio, recuérdenlo. Es a través del akasha que se transmiten y escuchan los sonidos. Amor y diversión son producto de akasha; la germinación de las semillas tiene su causa en akasha. Ahora consideren esto: smarana, la memoria, es superior a akasha; sin ella, todas las experiencias carecerían de sentido, todo conocimiento sería un desperdicio y todo esfuerzo quedaría sin resultado. Nada se puede experimentar sin la ayuda de la memoria. Los objetos no se reconocerían en ausencia de ella. Se podría decir que la memoria crea a akasha y a los otros objetos.

Así, al analizar el valor y la importancia relativa de los objetos y los poderes, el hombre debe renunciar a la identificación del ser con el cuerpo físico y reconocer su verdadera realidad. Un hombre de esta clase se eleva hasta las alturas de un uttamapurusha, el más noble de los hombres, riéndose, actuando y moviéndose sin preocuparse de las necesidades o comodidades del cuerpo. El hombre está atrapado en el samsara, pero para el que se ha liberado de esa esclavitud, el swaswarupa (forma verdadera de la divinidad) es el campo de actividad. El viento, el relámpago y el trueno carecen de existencia permanente; y cuando llega la temporada

de lluvias, aparecen en el cielo y se pierden de nuevo en él. De la misma manera, el jivi aparece por algún tiempo como algo separado contra el trasfondo de Brahman, hasta que finalmente se funde en él. El Upanishad Ashtadyayi enseña la serie de objetos que evolucionaron desde Hiranyagarba, Kasyapaprajapati, Manu y Manushya; este linaje y las lecciones para ennoblecerlo son vitales para la humanidad. Debe ser aprendido de padre a hijo y de maestro a discípulo.

9. Upanishad Aitareya

ESTE UPANISHAD se encuentra incorporado al Rig Veda. Su brillo reside en seis capítulos que son verdaderas joyas y que describen el Principio Átmico absoluto. Por ello se ha hecho famoso como el Atmashatka o los Seis Átmicos. La visión del Atma, que resulta de la destrucción de la ilusión y de la ignorancia, es lo que este Upanishad le posibilita al aspirante. El término se usa en dos sentidos: vyavahara y visishta. Al aplicarlo en el primer sentido indica al jivi; en cada jivi el Atma se expresa a través de los sentidos o jñanendriyas que se proyectan hacia el mundo exterior. La palabra atma deriva de la raíz ath, que quiere decir expansión, asimilación, movimiento... Por eso la palabra Atma indica inmanencia universal, asimilación universal y movimiento perpetuo. En otras palabras, Atma significa Brahman.

En el estado de vigilia el Atma goza todas las experiencias; durante el sueño los sentidos, tanto de percepción como de acción, detienen sus actividades, pero este estado crea sus propias formas y nombres tomando como base las experiencias e impresiones que ha recogido del mundo exterior; en el estado de sueño profundo el Atma se torna inmanente en todas partes y asume su rol fundamental de felicidad pura, insensible a todo lo interno y externo. Así, el significado del mundo está en conformidad con la experiencia de los tres estados. Debido a las aparentes limitaciones de tiempo, espacio y condiciones, también se piensa que el Atma está condicionado y limitado, pero ello no corresponde a su naturaleza real. Es infinito, sin principio e invariable. Lo sabe todo, puede lograrlo todo, carece de atributos. Es eterno, inmaculado, consciente, libre. No tiene par; es único, completo, carente de partes.

El nombre es, fundamentalmente, sonido que se manifiesta como palabra. En la declaración “Este es Ranga”, cuando se produce el sonido Ranga, el que escucha se vuelve hacia la persona nombrada y la identifica como Ranga. La palabra y su significado son inseparables. Ambos eran inexistentes antes de la creación. Por ello, tanto el Atma como el jagat inmanifestado no eran alcanzables para la inteligencia. Después de la Creación, puesto que nombre y forma se transformaron en la esencia de todo esto, todas las cosas se pueden captar por las palabras y el significado. Lo no dual que era, es y será, es el Atma; la múltiple manifestación de la variedad proliferando en nombres y formas, es jagat. Sin embargo, básicamente, es sólo la única vastu o sustancia.

El océano único y uniforme aparece como espuma, burbujas, olas; de la misma manera, la Creación hizo que se manifestara la aparente multiplicidad del Uno invariable.

La multiplicidad se debe a la miopía, a la ignorancia. No hay necesidad de proponer una segunda entidad distinta al Atma. La ignorancia, miopía o maya no es más que un producto de la voluntad del Atma, no es diferente al Atma. La fuerza no es algo diferente de la persona fuerte, ¿no es así? El Atma no tiene diferencias, ya sea en una sola especie o en varias o en sus características propias. Categóricamente se le declara como Eka eva: Uno solo.

Sin embargo, el que todo esto sea uno no se hace claro tan rápidamente. Es similar a la cuerda que parece una serpiente o el espejismo que engaña; también el Atma nos engaña apareciendo como jagat. Todo es un truco de mago del Absoluto. La cuerda es la causa primaria de la ilusión visual de una serpiente que se le superpone. El Atma está fuera del alcance de los sentidos, no tiene ni miembros ni cuerpo. Solamente la explicación de que todo no pasa de ser una ilusión puede satisfacer al crítico que cuestiona cómo es que jagat puede emanar del Atma que no es más que Conciencia Pura.

Todo es Atma, incluso maya, que es la ilusión de la variedad. Es tan

fuerte que causa la ejecución de acciones por medio de instrumentos como los órganos sensoriales; y entonces ustedes declaran que son nuestra voluntad y poder los que realizaron tal o cual acto, cuando fue la ilusión manifestada por el Atma la que lo llevó a cabo.

El mundo así creado carece de conciencia y por ello debe ser tratado como un yantra, un instrumento o artefacto.

¿Cómo puede operar una máquina después de haber sido manufacturada e incluso instalada, sin un maquinista? Él creó al virat-purusha a partir de los cinco elementos, y también lo dotó con cabeza y miembros. Como la figura de barro del alfarero, hecha de la tierra que él mismo extrajo, así fue hecho el virat-purusha con los elementos. De los miembros de ese purusha fueron creados los lokapalas.¹ Después fue separado cada sentido y dotado de una deidad correspondiente. En su parte frontal, el rostro y la boca con Agni como la deidad del vak o lenguaje, que es la función de la boca; lo mismo ocurrió con la nariz y los ojos. De esta manera fueron creados los sentidos y les fueron asignadas sus respectivas deidades.

Dichas deidades bendicen los sentidos y vigilan que funcionen correctamente. La apariencia externa del ojo, de la nariz y de la oreja, puede parecer correcta, pero sin la ayuda de la deidad regente no podrían funcionar. La vaca y el caballo fueron creados del agua y ofrecidos a los dioses.

Sin embargo, aún se mostraban descontentos, de modo que en respuesta a sus plegarias, fue creado el Purusha a semejanza del Viratpurusha. Desde el momento en que el Purusha fue asociado con el discernimiento o viveka, los dioses se sintieron complacidos. Todos los cuerpos que no sean los humanos, son meros instrumentos para la experiencia de los frutos de la acción. El cuerpo humano es el único instrumento para la

¹ Los ocho guardianes y protectores del mundo, cada uno adscrito a cada punto principal del horizonte; los dioses planetarios: Soma, Agni, Indra, Kuvera, Varuna, Yama, Surva y Vayu.

liberación.

Después de que el Señor entra en un cuerpo, se convierte en el regente de la conjunción de los sentidos y la mente con el mundo objetivo. Al igual que un actor, toma contacto con el mundo exterior y experimenta las lecciones de los nacimientos anteriores. En la presencia del Señor, el danzante budhi da sus pasos obedeciendo al ritmo de los sentidos y moviéndose de un objeto al otro.

De esta manera, el Señor lo ilumina todo a través de la forma del jivi. El Paramatma limitado como jivatma tiene tres áreas de recreación: el ojo, la garganta y el corazón. Los ojos brillan con un esplendor especial cuando se ha logrado la realización de Brahman, e incluso cuando se intenta. Esto es un hecho evidente. Cuando el jivi ha logrado el conocimiento de su realidad, quizá le sea imposible describir cómo se reduce todo a nada en comparación con el Atma, pero habrá alcanzado el conocimiento de que Brahman mismo es el que aparece como todo esto. Aquel que sondea profundamente en la unidad del jiva y Brahman, con seguridad habrá descubierto la meta de la vida. No puede haber duda alguna en este sentido.

Los estados de vigilia, sueño y sueño profundo no guardan relación con el Atma. Sólo conciernen a las causas y efectos sensoriales. Cada ser humano tiene dos cuerpos: el suyo propio y el que procrea. Los deberes del estudio, de la enseñanza, de la adoración y los restantes de este tipo, son transmitidos del padre al hijo en el momento de la muerte, y el hijo los continúa como representante del padre y en su nombre. Entonces, el padre abandona este cuerpo y toma otro de acuerdo con las acciones y tendencias cultivadas y establecidas en este nacimiento. Este representa el tercer nacimiento del padre. Los primeros tres mantras hablan sobre los dos nacimientos: el físico y el espiritual. Y se agrega ahora el tercero: la continuidad a través del hijo.

El rishi Vamadeva comprendió de esta manera el Atma Swarupa y se liberó por este medio del flujo constante del mundo objetivo.

10. Upanishad Taittirīya

EL TEMA ESPECÍFICO de este Upanishad es el brahmavidya.

Consta de tres capítulos: instrucción (Siksha Valli), bienaventuranza (Ananda Valli) o Brahma Valli y Brigu Valli. Para los que buscan el brahmajñāna, las dos últimas resultan de especial importancia.

En el capítulo de la instrucción, se detallan algunos métodos para superar las pruebas que devas y rishis ponen en el camino de los hombres, así como para lograr la concentración en un solo punto en los esfuerzos de tipo mental. Este valli contiene doce secciones. En los dos vallis restantes también se entrega la misma instrucción, el Varuni Vidya que conduce a la liberación, de modo que, prácticamente, constituyen uno solo, aunque para conveniencia de su estudio el tema se trata en dos secciones.

En la Siksha Valli se abordan temas que no son opuestos a la acción (karma), como la combinación de letras según reglas eufónicas (samhita), así como temas relacionados con la acción devocional, como el culto o adoración (upasana). Estas prácticas conducen a la soberanía interior (swarajya). Sin embargo, la destrucción completa del ciclo mundano (samsara) no puede lograrse solo con ellas. La adoración coexiste con el deseo, por lo tanto, al igual que la acción, ni siquiera la adoración puede conducir a la liberación.

Todo este samsara es debido al ajñāna, y su resultado es la esclavitud. Por eso, cuando se destruye el ajñāna, se sueltan las ataduras y se consigue la liberación. El ajñāna existe y persiste debido a causas naturales. Es algo muy similar a la ilusión que se produce cuando pasa un tren al lado del nuestro que está detenido; se tiene la impresión de que nuestro tren es el que se mueve. Si sólo observaran el tren propio, descubrirían

la verdad; pero si miran el otro tren, se engañan. No tiene ningún sentido indagar sobre la causa de este engaño; sólo busquen escapar de él. Este ajñāna, que es la simiente de la que brota el samsara, sólo puede ser destruido por el brahmavidya. No hay ningún otro método que dé resultado.

Todo lo causado y todo lo que es resultado de algo tienen vida breve; ello se hace evidente tanto a partir de los Shastras como basándose en la experiencia y la razón. Los Shastras hablan de aspirantes que han rechazado llegar incluso a regiones superiores como los cielos, que pueden alcanzar las personas que llevan a cabo los ritos prescritos, porque la liberación queda más allá del alcance de los que moran en el cielo. El cielo y el infierno son resultado de las acciones, son objetos producidos y, por lo tanto, no pueden ser eternos; asimismo, están condicionados por nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte. No han existido desde el principio, han sido hechos; antes de aquel “acto”, no eran.

Aquello que no era y posteriormente no será es lo mismo que “nada”, incluso en el presente. Los frutos del karma comparten esta característica y, por ende, no pueden brindar alegría eterna.

Ningún esfuerzo podrá dar como resultado la creación de akasha. Nada puede producir nuevamente lo que ya existe. Moksha existe, es autoevidente y no puede ser producida de nuevo por ningún karma. Tan pronto desaparezca el ajñāna que la oculta de la experiencia, en ese mismo instante se habrán liberado y conocerán su verdadera realidad; quedarán libres de la esclavitud. Sin embargo, con anterioridad a ese momento ya eran libres, pero se imaginaban atados y se comportaban como si lo estuvieran. ¿Cómo se pueden zafar de la idea de que están atados? Escuchando con atención las enseñanzas de los Vedas y poniendo su fe en ellas. Sólo así dejará de existir el ajñāna. Esta es la tarea que se ha impuesto el Brahma Valli en este Upanishad.

Pertenece a la naturaleza de las cosas el que la ignorancia impulse a los hombres a ansiar abundantes frutos obtenidos mediante la realización de

acciones. Pero luego se sienten descorazonados al comprobar que esto no ha hecho más que atarlos más, que no los ha ayudado a ser libres.

Anhelar los frutos es algo que resulta muy difícil de eliminar, aunque se tiemble de miedo ante este terrible flujo de desarrollo y decadencia.

En este Upanishad se han aplicado con significativa intención las tres palabras, sathyam, jñānam y anantam, a Brahman, con el fin de explicar sus características. Se trata de tres palabras diferentes que implican cualidades, que buscan distinguir al Uno del resto, al Brahman único de los otros tipos de Brahman que no tienen estos rasgos. En otras palabras, no debe confundirse a Brahman con nada que no sea sathyam, jñānam y anantam: verdadero, omnisciente e infinito. Todo lo que es limitado por el tiempo, el espacio y la objetivación es jada o inerte, lo material que aparentemente es distinto de Brahman. Las características sathyam, jñānam y anantam ayudan a diferenciar y a distinguir al Brahman real de fenómenos similares. Cualquiera que sea la forma que una cosa esté determinada a tener, si esa forma es invariable, entonces se hace referencia a ella como sathyam. Si sufre algún cambio, entonces es asathyam. La modificación es el signo de lo no verdadero, la ausencia de modificación es el signo de la verdad.

Brahman es sathyam, vale decir, que no tiene modificaciones. Es nithyam, inafectado por el tiempo. Todo lo que no es Brahman es jagat, sujeto a cambio. Todos los objetos están sujetos al triple proceso del intelecto: lo conocido, el que conoce y el conocimiento. De ahí que se hable del intelecto o budhi como de un guha o caverna en la cual residen estos tres procesos.

En el Taittirīya Brahmana, al igual que en este Upanishad, se habla detalladamente del dharma, el cual tiene tres formas: kamya, naititika y nithya. Los Shastras rara vez prescriben que haya que seguir el karma, puesto que éste le viene al hombre de manera natural. Kama es el deseo que lo impulsa hacia el karma y como consecuencia el hombre obtiene variados frutos de él. Los Shastras sólo enseñan las maneras de orientar

esta actividad natural para conseguir objetivos deseables.

Este Upanishad exhorta a no apartarse del deber de aprender y enseñar. “No te desvíes de lo verdadero y de la verdad”, indica. “No es bueno apartarse de lo verdadero, ni de lo recto, ni del bienestar, ni de la felicidad, ni de los deberes hacia los dioses y hacia los antepasados. Trata a tu madre como a Dios. Sólo se deben realizar las acciones que estén libres de faltas, ninguna otra”. Esto es lo que enseña el Upanishad.

Los tres pasos hacia la realización comprenden escuchar, reflexionar y concentrarse. Escuchar se refiere a los Vedas, que deben ser venerados con fe y aprendidos de boca del gurú; ello confiere el conocimiento de lo incognoscible.

Manana o reflexión es la forma de ascetismo que se enseña en el Brigu-valli. Gracias a este proceso se puede llegar a fijar en la mente el Brahma Atma swarupa. La concentración permite la atención unidireccional de la mente en el Principio así establecido en ella. En los vallis Brahma y Brigu se expone el brahmavidya o disciplina para asegurar la realización de Brahman. Aquí, el Brahmavalli enseña y el Briguvali comprueba con la experiencia.

Bhrigu, el hijo de Varuna, le dice a su hijo que Brahman es alimento, prana, los sentidos, manas, vak, etcétera. Pero como el hijo pronto se da cuenta de que todo eso no es Brahman, entonces declara que Brahman es aquello de donde todo eso ha provenido y gracias a lo cual todas las cosas existen y funcionan. Primero había creído que el alimento era Brahman, puesto que todos los seres existen gracias a él, pero más tarde sintió que era mucho más, por eso pidió una enseñanza directa sobre Brahman.

Se le dice entonces que Brahman es tapas, ya que es esto lo que hace que Brahman, la Realidad, pueda ser conocido. A través de tapas descubre que vijñāna es Brahman, porque es en el vijñāna donde nacen las criaturas y es él quien las hace vivir.

Más adelante se le indica que de todas las disciplinas y temas de estudio,

el brahmavidya es el más sagrado, perfecto y esotérico. El anna no debe ser menospreciado ni rebajado y éste debería ser el voto de los sabios. Todos los aires vitales son anna. El cuerpo físico es un regalo del anna. El prana o aire vital tiene al cuerpo como vehículo, de modo que el anna no debería ser descuidado y esto debe constituir un firme propósito. El agua unida al fuego se transforma en alimento en el estómago. En el agua que cae en forma de lluvia, el fuego está presente bajo la forma del relámpago. De modo que todo el que esté establecido en el apojyoti o esplendor del agua esta consciente del esplendor de anna y convencido de venerarlo. Anna es el gurú porque los conduce hacia el conocimiento de Brahman. Por eso no debe ser tratado sin respeto y esto debe constituir un voto del aspirante.

Puesto que el cuerpo físico es la transformación del alimento, tiene un annamayakosha o envoltura del alimento; los aires vitales forman otra envoltura, el pranamayakosha.

En la envoltura de la mente, o manomayakosha, es ella la que analiza todo a la luz del bien y del mal, de lo correcto y lo erróneo. Cuando se decide por algo con un propósito a la vista, pasa a ser la función del vijñānamayakosha (envoltura del intelecto). Cuando se saborea la alegría del logro, funciona el anandamayakosha o envoltura de la felicidad plena.

Para avanzar hacia Brahman (tú eres Brahman y no el cuerpo, la mente, etcétera) el primer instrumento lo constituye el pranamaya. Es sutil y algo diferente, y separado del cuerpo. Está saturado y activado por vayu. Impregna e inunda todo el annamayakosha. Pueden decir que el pranamaya es el alma del annamaya, puesto que lo hace funcionar desde la cabeza hasta los pies, y no podría sobrevivir sin el prana, el cual es su fuerza motora. Éste tiene cinco variedades: prana, apana, vyana, udana y samana. Por medio de la meditación sobre el hecho de que el pranamaya es el atma del annamaya llegará a desaparecer la noción de que el cuerpo es el Ser. Ustedes se elevan de lo denso hacia lo sutil. El prana es como el metal derretido en el crisol. Mediante el esfuerzo pueden llegar

a experimentar el pranamayakosha.

De las cinco variedades de pranas que se presentan en la forma del aliento, prana activa la cabeza, vyana, el lado derecho del cuerpo, udana, el lado izquierdo, samana, la parte central, y apana, las partes inferiores. Prana se mueve desde el corazón y sube a través de los nervios del rostro, de la nariz, etcétera, y llega a la cabeza. Desde allí estimula los distintos nervios que corren a través del cuerpo y que van cambiando de nombre de acuerdo con sus diferentes funciones, y así también varía el nombre del prana. El que funciona en torno al ombligo, por ejemplo, es llamado samana.

Para el manomayakosha, el Yajur Veda es la cabeza; el Rig forma el ala derecha, el Sama, el ala izquierda, el Brahmana es el alma y el Atharvana es la cola. Los mantras del Yajur Veda se usan mucho en los sacrificios, y con ellos también se ofrece alimento ceremonialmente en el fuego del sacrificio; por ello se le considera como la cabeza; el sonido de las fórmulas rituales recitadas durante las ceremonias y ritos de adoración produce modificaciones favorables. Esa es la razón de la importancia que se le atribuye también a los otros Vedas. Todos los mantras provocan modificaciones mentales, las cuales intensifican la luz del Atma. Así, los Vedas y el misterio de sus sílabas pertenecen a la ciencia misma del Atma. De ese modo, han llegado a ser infinitamente valiosos y eternamente existentes. El Atharvana Veda describe varios ritos para liberarse de fuerzas malignas y de enfermedades, y por eso es descrito como la cola.

El kosha así descrito se funde en el vijñānamaya, luego en el anandamaya y, por último, el aspirante también lo sobrepasa para llegar a la región del sat puro.

11. Upanishad Brahmañubhava

LOS SRUTIS DECLARAN: “Ekam eva, Adwithiyam Brahma”, “Brahman es sólo Uno, sin un segundo”. Vale decir: no hay nada además de Brahman. Bajo cualquier circunstancia, en cualquier tiempo, en cualquier lugar, sólo es Brahman. En el principio sólo había Sat y nada más, dice el Upanishad Chāndogya. El Māṇḍūkya lo denomina como Santham, Shivam, Advaitam. Sólo lo manifestado puede aparecer como dos. Aquello que es visto es diferente; uno de otro y todo del que ve. Además, lo visto es producto de lo que le gusta y desagrada al que ve, de su imaginación y sus sentimientos, de sus impulsos y tendencias. Cuando se enciende la lámpara, desaparece la “serpiente” y queda sólo la cuerda, a la que se reconoce como tal. Cuando se examina el mundo a la luz del brahmajñāna, desaparece la imagen ilusoria que atraía o repelía, la imagen de la dualidad.

Sat, Chit, Ananda, Paripurna, Nithya; con estos cinco atributos se describe a Brahman, quien puede ser captado por medio de la comprensión de ellos. Sat no es afectado por el tiempo; Chit lo ilumina y revela todo y a sí mismo; Ananda es el creador de la dicha; Paripurna no sabe de disminución, ni decadencia, ni anulación o vencimiento; Nithyam es aquello que no es afectado por las limitaciones de espacio, de tiempo y de objetivización.

A la luz de este brahmajñāna, el mundo es un espejismo, temporal, irreal, negado por el conocimiento. El mundo no es más que otra palabra para expresar “las cosas vistas, oídas, medidas, conocidas”, etcétera. Pero “ustedes”, el jivi, el que ve, son Sat-Chit-Ananda-Brahman, recuérdelo.

Afirmense en esa seguridad, mediten en el Om, que es su mejor símbolo. Tomen conciencia desde este momento de que son el Atma. Cuando se disipe la niebla de la ignorancia, en cada uno brillará el Atma en su esplendor original.

Entonces se darán cuenta de que perseguían un espejismo sobre las arenas de un desierto, que estaban tomando como “reales” objetos que habían tenido un comienzo y que, por lo tanto, tenían un final.

La mente se deja atrapar por el apego cuando se detiene en un objeto y lo desea o lo rechaza. Para liberarse de esa atadura, la mente debería ser instruida para no adherirse a ningún objeto, ni desearlo ni rechazarlo. La mente es precisamente la que encadena o libera. Si es dominada por rajas, cae fácilmente en la esclavitud; pero si predomina satva, puede lograr la libertad.

Aquel que se siente uno con el cuerpo denso, persigue febrilmente los placeres que se pueden obtener a través de los sentidos. El deseo no es más que la consecuencia de la identificación con el cuerpo físico. Renuncien a ella y los deseos se apartarán de ustedes. La alegría y el pesar, al igual que lo correcto y lo erróneo, deben ser trascendidos. El amor y el odio pertenecen a la naturaleza de los instrumentos internos del hombre; no pertenecen al “viviente” que habita con ellos, al jivi, o al Atma que es la realidad esencial del jivi.

El Atma siempre es puro, siempre es libre de apegos, puesto que no hay otro a quien apegarse. El mantra (III, 1) del Upanishad Mundaka dice: Dos pájaros de espléndidas alas están posados en un árbol (el árbol es el cuerpo y los pájaros gemelos son el jivatma y el Paramatma). Uno de los pájaros se ocupa en probar las frutas: el jivatma, que experimenta alegría y pesar en los actos que emprende. El otro simplemente observa. El Paramatma es más sutil que lo más sutil y es sólo el Testigo.

¿Cómo puede ser que este cuerpo denso de plasma y humores pestilentes pueda ser el puro, autoluminiscente Atma que siempre es testigo? El cuerpo está construido con base en los alimentos; está en una fluctua-

ción constante; pero no existía antes del nacimiento ni existirá después de la muerte. Puede morir en cualquier momento, tal vez pueda seguir viviendo aunque le falte algún miembro, pero cuando deja de fluir en él el aire vital, comienza a descomponerse. Por eso no debe considerarse al cuerpo como el amo o como el principio y el fin.

El yoga que deberían seguir es: observen como testigos las agitaciones de la mente, líbrense de propósitos e incluso de decisiones en pro o en contra. Siempre mantengan bajo control a la mente y sus divagaciones. Yoga quiere decir el progreso paralelo del jivatma en armonía con el Paramatma. La meta es la fusión de ambos. Entonces terminará todo sufrimiento. Aquel que practica el yoga con constancia y fe, y que avanza sin vacilar en sus renunciaciones (desapegos) alcanzará, ciertamente, la victoria.

Chit en Sat-Chit-Ananda significa vijñāna, el supraconocimiento que confiere pureza y perfecta ecuanimidad; de hecho es el atmajñāna que todos y cada uno pueden llegar a experimentar. En el lenguaje común el término vijñāna se emplea para designar a las ciencias, aunque en realidad significa la sabiduría superior. En ese swarupa, la forma del Ser, no queda lugar para las “impresiones del karma” ni para deseos que lo impulsen. Los deseos vician la mente. Los deseos motivan la acción, la acción deja una huella, un vasana, en la mente. Manténganse solos consigo mismos y entonces se podrá nulificar la mente. Esta es la razón por la cual muchos yoguis se alejan de las multitudes para vivir en cuevas.

Los vasanas o impresiones pertenecen a dos categorías: subha o benéficos y asubha o maléficos. Los vasanas benéficos ayudan a la liberación. La adoración, meditación, buenas obras, caridad, justicia, servicio desinteresado, fortaleza, compasión, todo ello es benéfico. Tendencias malignas como la ira, la crueldad, la codicia, la lujuria, el egoísmo, deben ser arrancadas de raíz con ayuda de las benéficas; y, finalmente, así como se arroja la espina que uno tenía clavada en el pie junto con la que nos sirvió para extraerla, también deben desecharse los vasanas que sirvieron para

sobreponerse a los otros. Los subhavasanas son los productos del apego y producen otros apegos que pueden subsistir después de muchos nacimientos. El jivanmukta debe dominar también los subhavasanas. Para él, deben llegar a ser como la cuerda quemada que ya no sirve para atar nada. De hecho, todo el grupo (las ansias sensuales, el deseo, la codicia) se quema tan pronto como se visualiza el Atma. El jivanmukta ya no se sentirá inclinado hacia ninguno y hacia nada, ya no sentirá apegos. Allí donde lo sorprenda la puesta del sol, se tenderá a descansar. Se moverá entre los hombres de incógnito, sin ser reconocido, sin buscar que se le reconozca, sino más bien rehuyéndolo.

Cuando el que ve y lo visto llegan a ser lo mismo, esa alegría se describe como la de la cuarta etapa, el nivel de thuriya. Más allá de ella, seguramente se alcanzará al Atma. Al descansar constantemente el Atma y su realidad, se desprenderá el apego al mundo. El sadhana debe ser interrumpido. El sadhaka genuino debe retirar la mente, haciendo uso de todos sus recursos, de los asuntos del mundo y los objetos que atraen a los sentidos, para concentrarse en el estricto propósito de conocer a Brahman.

Las resoluciones tamásicas implican sufrimiento; las sátvicas promueven el dharma y ayudan a sustentar a la sociedad y al individuo; las rajásicas los hundirán en el pantano del mundo. Renuncien a las tres y merecerán el honor del brahmajñāna.

Brahman es de una profundidad insondable. ¿Cómo puede ser medido y comprendido por esta mente insignificante? Es aprameya, fuera de toda posibilidad de ser descrito por categorías; es aparichinna, sin límites; es avyapadesya, más allá de cualquier expresión. Captarlo por los sentidos es una tarea imposible.

“Brahman, de quien el Vedanta declara que sólo se puede hablar como ‘no es esto, no es esto’, es yo mismo; mi realidad es Brahman en el recinto de mi corazón; yo soy aquel Brahman que los sadhakas se esfuerzan en conocer y que llegan a alcanzar. Brahman es aquello que queda después

de sustraer cuerpo, mente, aires vitales, cerebro, etcétera”. Este conocimiento se alcanza mediante la disciplina de la negación. Del mismo modo en que a través de este método de eliminación llegan a la conclusión “Así pues, esto es devadata”, se llega a establecer, gracias al principio del jagrathajagraha, la verdad del Tat-Tuam-Asi, “Tú eres Eso”.

Cuando el velo que recubre al jivi es recorrido, éste se revela como Paramatma o Parabrahman. El jivatma es de la esencia del Paramatma.

El Yo se refiere a esta Realidad: el Sat-Chit-Ananda. Sólo la ignorancia puede emplearlo para indicar el cuerpo. Esta ignorancia y esta falsa identificación son las causas de los interminables capítulos de sufrimiento y alegría. Por consiguiente, utilicen la palabra Yo con discernimiento y sólo para significar su realidad bráhmica; ello les ganará el atmajñāna.

Para experimentar al Atma como su verdadera realidad, son esenciales el control de los sentidos, el desapego físico y la verdad. Brahman es Brihaspati[27] impulsando al budhi, el Manas del manas, el Oído del oído, el Ojo del ojo, el iluminador de todo, el autoluminiscente Uno. Su esplendor es la luz de la que emana todo lo demás. Él es el soporte y el sustento. En la mente, él es sabiduría; el manas y el budhi envuelven los sentidos y, sin él, manas y budhi están imposibilitados para funcionar; emergen de él y se fusionan en él al igual que la hierba surge de la tierra y vuelve a ser parte de ella. El hierro colocado en el fuego se torna rojo y vuelve a ponerse negro cuando se enfría; del mismo modo, el budhi se torna resplandeciente de jñāna si se le mantiene inmerso en el Parabrahman que es jñānaswarupa.

Dios está interiorizado en todas partes, al igual que el niño en el vientre materno. Algunos declaran que no creerán sino en un Dios que pueda ser visto y demostrado. Este es el argumento habitual de los que tienen una mente mundana. Pero no es fácil ver con los densos ojos físicos al Paramatma, que es más sutil que lo más sutil. Primero deben llegar a dominar un potentísimo microscopio adecuado para este propósito. Se requiere ya sea el jñānachakshu o el pre[28] “Señor de la oración o la

devoción”; deidad que personifica a la piedad y la religiosidad. Es el oferente principal de las plegarias y los sacrificios, prototipo del sacerdote, en cuanto intercede por los hombres ante los dioses.

machakshu: el ojo de la sabiduría o el ojo del amor; sólo con estos ojos podrán ver a Dios. ¿Podrían mostrarles a otros cómo es aquello que se llama “dolor” o aquello que se llama “dulzura”? Los ojos no pueden ver cosas abstractas como el amor, la piedad, la misericordia, la virtud, la fe; todas ellas están más allá de su capacidad.

Sin embargo, por las palabras y las acciones de alguien podemos inferir que una persona tiene amor en su corazón.

Del mismo modo en que se encuentra el azúcar en la melaza, o la dulzura en el azúcar, el Paramatma siempre es inmanente en la Creación: es el núcleo de todos los seres.

Está en todas partes y en todo, siempre. No tiene forma; el Atma es *athanu*, “sin cuerpo”. Es el morador interno, el *purusha*. Sólo desechando el apego por el cuerpo y purificando la mente y el *budhi* pueden fusionarse con su Verdad y lograr la bienaventuranza eterna, la más alta paz, la más pura sabiduría. Sólo así puede el hombre liberarse de las ataduras del nacer y del morir.

Deha, la palabra que designa al cuerpo, deriva de la raíz *dah*, que significa quemar. Implica aquello que debe ser quemado. Mas el *jñani* posee tres cuerpos: el denso, el sutil y el causal. Entonces, ¿qué es lo que se quema? Los combustibles *adhibhoutika*, *adhideivika* y *adhiyatmika*, llamados el *tapatraya*[29] o el *hridaya-kasta*; éstos son los que pue[30] “El triple dolor”, formado por el que tiene su causa en nosotros mismos (*adhiyatmika*), el que proviene del mundo físico (*adhibhoutika*) y el infligido por los agentes cósmicos divinos, ejecutores de la justicia y guardianes del orden cósmico universal (*adhideivika*).

den quemar y consumir los tres cuerpos con mayor rapidez que el fuego. Por muy informada que sea una persona, si se identifica con el cuerpo habrá que declararla equivocada.

Por otra parte, una persona centrada en la fe de que es SatChit-Ananda será transformada en la Divinidad misma. No identifiquen al jivi con el cuerpo denso de carne y huesos, ni tampoco con el sutil o el causal. El Atma debe identificarse únicamente con el Paramatma. Sólo así puede emerger la permanente bienaventuranza. La alegría y el pesar, el bien y el mal, pertenecen al ámbito de la mente y no a ustedes. Ustedes no son el hacedor ni el que disfruta de los resultados de la acción. Ustedes siempre son libres.

La virtud es dharma, el vicio es adharma, y ambos son producto de la mente, cuerdas que amarran el corazón.

Cuando el hombre experimenta la verdad superior, se libera de ambos y alcanza la visión de la Realidad. Así como el gusano de seda se aprisiona en el capullo que hila en torno suyo, así el hombre hila a su alrededor un capullo de deseos que lo hacen sufrir.

El Atma siempre está desembarazado. Es asamsari, no atado por el flujo de nacimientos y muertes. Su naturaleza es pureza, plenitud, alegría, sabiduría; en donde se encuentre el ego persistirá la esclavitud. Donde no hay yo, reina la libertad. El verdadero grillete es el yo.

Existen tres obstáculos en el camino del buscador del atmajñāna: obstáculos del pasado, del presente y del futuro, los cuales deben ser superados. El jivanmukta no se preocupa por ellos. Él ya ha sobrepasado la triple distinción entre el que ve, lo visto y la visión; sabe que la distinción es artificial, que es producto de la mente. Una vez que hayan vencido la triple ilusión del tripiti -el objeto visto-, experimentarán a Brahman en todas las cosas todo el tiempo.